

RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE OP

**TRZY OKRESY
ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO**
wstępem do życia w niebie

Tłumaczyła

S. TERESA LANDY, FRANCISZKANKA SŁUŻEBNICA KRZYŻA



**WYDAWNICTWO OJCÓW FRANCISZKANÓW
NIEPOKALANÓW 2014**

Tytuł oryginału:
Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel, vol. 1-2, Paris 1938,
Les Editions du Cerf

Wydanie I polskie: t. 1-2, Poznań 1960-1962, Pallottinum

Redakcja i korekta IV wydania: Maciej Igielski

Na okładce:
Widok z pokoju, w którym mieszkał w Rzymie
podczas studiów św. Maksymilian Maria Kolbe
(w pokoju tym w 1917 r. miało miejsce zebranie założycielskie
Rycerstwa Niepokalanej). Fot. Tadeusz Sobieraj

Za pozwoleniem Kurii Metropolitalnej Poznańskiej
z dn. 13 października 1960 r. L. dz. 13914/60
oraz z dn. 8 kwietnia 1962 r. L. dz. 4262/62
Abp Antoni Baraniak, metropolita
Ks. Lucjan Haendschke, kanclerz

ISBN 978-83-7766-066-9

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów
Niepokalanów 2014. Wydanie IV poprawione
Skład i druk: Drukarnia własna
Niepokalanów, 96-515 Teresin
tel. 46 864 22 08
e-mail: wof@niepokalanow.pl
www.wydawnictwo.niepokalanow.pl

PRZEDMOWA DO II WYDANIA POLSKIEGO

Głód duchowy, dążność do pełni człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie, pragnienie odkrycia głębi swej istoty są obecne w każdej epoce i kulturze. Także i współczesna kultura ujawnia istnienie tych najgłębszych potrzeb, starając się wychodzić im naprzeciw. Napotykamy każdego dnia na półkach księgarskich niezliczone propozycje pomocy w duchowym rozwoju. Ale większość z nich nie dosięga ujęciem tematu czy wreszcie merytoryczną ścisłością i kompetencją istotnej głębi problemu. Są to przeważnie pozycje popularne i nie zawsze oparte na chrześcijańskiej antropologii i tradycji szkół duchowości. Dlatego brakuje wciąż ujęć zapewniających merytoryczną ścisłość i najwyższy stopień syntezy koncepcji życia duchowego.

Zarysowanym powyżej potrzebom wychodzi naprzeciw drugie polskie wydanie *Trzech okresów życia wewnętrznego*. Autor, Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), znany jest w Polsce z czterech tłumaczeń i z wielu artykułów, zwłaszcza w czasopiśmie „Szkoła Chrystusowa” z lat trzydziestych. Znany jest również jako profesor ascetyki i mistyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu „Angelicum” w Rzymie i jako promotor pracy doktorskiej papieża Jana Pawła II.

Po pięćdziesięcioletnim okresie pracy na katedrze teologii duchowości i z dorobkiem szeregu pionierskich publikacji jest uważany za czołowego przedstawiciela odrodzenia w dziedzinie ascetyki i mistyki w pierwszej połowie XX wieku. W swoim podejściu zrywa z tradycyjną koncepcją ascetyki i mistyki, głoszącą do końca XIX wieku za J. Ch. Scaramellim TJ (1687-1752), że mistyka tworzy odrębną od ascetyki dyscyplinę teologiczną, zajmującą się działaniem łask nadzwyczajnych. Modlitwa kontemplacyjna była w owym dawnym ujęciu czymś nadzwyczajnym, nie osiągalnym przez każdego wierzącego. Tymczasem autor dowodzi, że kontemplacja włana stanowi normalny rozwój życia łaski i jest możliwa do osiągnięcia jako jedna z form świętości. Opóźnienie czy niedorozwój duchowy wynika zwykle z winy podmiotu.

Tajemnica zjednoczenia, o której mówi św. Paweł: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20), nie jest wcale wyłącznym przywilejem wybranych osób, ale ma być doświadczeniem wszystkich chrześcijan, którzy w Duchu Bożym z Chrystusem zmartwychwstali i w Chrystusie są nowym stworzeniem (por. 2 Kor 5,17). Życie mistyczne nie ma więc charakteru osobistego przywileju, lecz pozostaje dostępne dla wszystkich. Dlatego chrześcijanie winni dążyć do owej głębi kontaktu z Chrystusem, gdyż mieści się ona w ramach ich nadnaturalnego powołania i w ramach działania obecnego w nich Ducha Bożego. Jednocząc człowieka ze sobą, Duch Boży jednoczy go jednocześnie z Synem Bożym, a w Synu z Ojcem, od których pochodzi jako Miłość. Właśnie dzięki Duchowi mistyk przychodzi do Słowa, a przez Słowo do Ojca.

Inaczej mówiąc, mistyka to głębokie życie w Jezusie Chrystusie. Od momentu chrztu świętego człowiek uczestniczy w życiu Bożym. Cały bowiem proces uświęcania zmierza ku temu, by świętość Boga, otrzymana na chrzcie świętym, stała się świętością człowieka do tego stopnia, by go przemieniła zarówno wewnętrznie, jak i w jego sposobie bycia. Jakikolwiek przymiotnik czy określnik postawiony przy rzeczowniku „duchowość” dotyczy z natury rzeczy sposobu dochodzenia do chrześcijańskiej pełni nadprzyrodzonego życia i bliżej go wskazuje. Zadaniem zaś człowieka jest realizacja rozwoju tegoż życia za pomocą środków uświęcenia zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych, zgodnie z zasadą, że łaska zakłada naturę i ją doskonali. Jeżeli chrześcijanin sobie tego nie uświadomi, to duchowość chrześcijańska będzie dla niego tylko doskonałością etyczną, czyli naturalną realizacją ascezy i przestrzega-

niem obowiązku pewnych praktyk pobożnościowych. Tymczasem duchowość chrześcijańska, czyli świętość, ma wymiar nadprzyrodzony i polega na rozwoju uczestnictwa w życiu i świętości samego Boga. Dopiero jako konsekwencja świętości, rozwoju doświadczenia obecności Boga, wypływa doskonałość moralna i świadectwo wiary.

R. Garrigou-Lagrange całą drogę życia duchowego ujmuje dynamicznie według uświęconego tradycją podziału trzech dróg: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej. Jest to ujęcie niejako w kierunku szczytu piramidy, czyli osiągnięcia mistycznego zjednoczenia, charakteryzującego się doskonałą miłością i zaślubinami duchowymi. Droga prowadząca do Boga polega na harmonijnym rozwoju struktury nadprzyrodzonej w porządku ontycznym i na rozwoju cnót moralnych w porządku praktycznym. Powyższą tezę autor popiera źródłami mistyki na przestrzeni całej historii duchowości. Uwydatniając dynamiczny rozwój życia duchowego, podkreśla jednocześnie jego organiczność. Jest ono bowiem na ziemi punktem kulminacyjnym rozwoju życia łaski i miłości Boga oraz najściślejszym zjednoczeniem z Trójcą Świętą, która mieszka w każdym człowieku będącym w stanie łaski. Innymi słowy, jest ono pełnym rozwojem tego ziarna łaski, z którym człowiek otrzymuje na chrzcie świętym w zarodku cnoty i dary Ducha Świętego. O ile wierzący nie stawia przeszkód działaniu Boga w jego wnętrzu, Bóg dopuszcza go do coraz pełniejszego uczestnictwa w swoim życiu. Dlatego możemy powiedzieć, że życie mistyczne jest pełnym i osobistym przyswojeniem sobie przez człowieka tego, co głosi Słowo Boże i co jest dane w sakramentach: pełni nowego życia, życia Bożego, przekazanego w Chrystusie umęczonym i zmartwychwstałym. To życie Boże chrześcijanin otrzymuje przez wiarę i przyswaja przez miłość. Staje się ono bezpośrednim doświadczeniem Boga zrodzonym z wiary uformowanej przez miłość i we wierze. Stąd też pierwszy akt miłości, jaki rodzi się z wiary w słowo Boże, wiary umacnianej przez sakramenty, zawiera więc życie mistyczne w zarodku. Zarodek ten rozwinie się mniej lub bardziej w każdym człowieku zależnie od właściwego rozwoju wiary i miłości. Zatem życie to jest dziełem wiary ożywionej miłością.

Tak pojęte życie mistyczne czyni człowieka świadomym Boga i Bożego kierownictwa w całej codziennej działalności. Wypływa ono z bezpośredniego doświadczenia Boga, które jest świadomym i bezpośrednim doznaniem Jego samego w ludzkim wnętrzu. Chrześcijanin musi polegać na „sile” innej niż czysto ludzka. Przeżywszy w życiu duchowym doświadczenie obecności Boga, już dłużej nie polega na własnym „ego”, lecz na „sile” potężniejszej niż własna. Sam Chrystus zapewnił bowiem, że bez Niego nic uczynić nie możemy (por. J 15,5). Wówczas chrześcijanin jest osobą najbardziej czynną. Żyjąc w głębokiej łączności z Bogiem, która przemienia całą jego osobowość, powiększa swoje zdolności do bardziej ludzkiego działania. Dlatego nie chce żyć na peryferiach życia, ale pragnie autentycznej ludzkiej egzystencji. Zatem mistyka nie ogranicza się do samej kontemplacji – może być również czynem lub cierpieniem, ponieważ sam Chrystus zrealizował w swym życiu obok kontemplacji najwyższy ideał mistyki apostoelskiej i mistyki zadośćczynnej.

Dzieło R. Garrigou-Lagrange’a odważnie przesuwając punkt ciężkości z ascetyki rozumianej tradycyjnie jako doskonałość etyczna na głębię chrześcijańskiego życia duchowego, przepojonego świadomością obecności Boga poprzez rozwinięte życie modlitwne i sakramentalne. Dopiero takie życie mistyczne chrześcijanina przepojone nadprzyrodzoną mocą może dawać świadectwo powszechne, a nie tylko wycinkowe, gdyż świętość nie jest i nigdy nie była ucieczką przed odpowiedzialnością i przed udziałem w najważniejszym zadaniu człowieka, polegającym na tym, by żyć sprawiedliwie i owocnie we wspólnocie z bliźnimi i we wspólnocie Ludu Bożego.

Poniższe dzieło stanowi wypracowaną syntezę, zogniskowaną wokół pojęcia nadprzyrodzonej. Przedstawiany kompletny wykład teologii duchowości od momentu otrzymania chrztu świętego aż do osiągnięcia zjednoczenia przekształcającego, najwyższej formy jedności z Chry-

stuscm na ziemi, opiera się na synchronizacji działania człowieka i działania Boga, z podkreśleniem jednak łaski jako centrum całego życia chrześcijańskiego.

Nie ulega wątpliwości, że dzieło R. Garrigou-Lagrange'a jest przeznaczone dla wszystkich ludzi pragnących żyć głębokim zjednoczeniem z Jezusem. Jednocześnie ten encyklopedyczny traktat naukowy, będący bogatą kopalnią wiedzy z zakresu teologii duchowości, może być przewodnikiem dla rzesz katolików świeckich szukających drogi prowadzącej na same wyżyny życia duchowego, również dla tych, którzy idąc drogą świętości, szukają „klucza” pomagającego rozpoznać słuszność obranej drogi, a wreszcie dla spowiedników i kierowników duchowych, oceniających postępy i wspierających w trudnościach na drodze zjednoczenia z Bogiem swoich penitentów.

W tym wszystkim, co powiedziano powyżej, niniejsza książka będzie bezcenną pomocą. Nie straciła ona do dzisiaj swojej aktualności. Dlatego może stać się ulubioną i konieczną lekturą każdego wierzącego chrześcijanina, który pragnie doświadczyć rzeczywistości Bożej we własnym życiu duchowym, nie zatrzymując się na poziomie praktyk ascetycznych, ale otwierając się na dar mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Ostatecznie Jezus Chrystus nie przyszedł na świat po to, by przekazać nam martwy system sylogizmów, lecz uczestnictwo w życiu samego Boga-Trójcy. Uczestnikami zaś tego życia stajemy się dzięki coraz głębszemu doświadczeniu Boga objawiającego się w Chrystusie, który jest obecny w swoim Kościele.

*Ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański
kierownik Sekcji Teologii Duchowości ATK*

Warszawa, 6 lipca 1998 r.

PRZEDMOWA

Dzieło to jest niejako streszczeniem kursu ascetyki i mistyki, który prowadzimy od lat dwudziestu na Wydziale Teologicznym w „Angelicum” w Rzymie. Podejmujemy tu w sposób prostszy i zarazem wyższy studium zagadnień, które przeprowadziliśmy w dwóch innych pracach: *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923 r., i *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1929 r. Połączyliśmy tutaj, jak nas proszono, poprzednie badania w syntezę, której poszczególne części się równoważą i wyjaśniają wzajemnie. Uwzględniając rady, które otrzymaliśmy, wyłączyliśmy z wykładu dyskusje, do których nie było już potrzeby wracać. Książka w tym układzie dostępna jest dla wszystkich dusz wewnętrznych.

Jeśli nie nadaliśmy jej formy podręcznika, to dlatego, że nie chodzi tu o nagromadzenie wiadomości, jak się to często zdarza w przeładowanych programach szkolnych, lecz o ukształtowanie umysłu, o nadanie mu mocnych zasad i giętkości koniecznej, aby je umieć w różnorodny sposób zastosować, by następnie uzdolnić umysł do rozwiązywania zagadnień, jakie przed nim staną. Tak właśnie niegdyś rozumiano naukę przedmiotów humanistycznych, podczas gdy teraz niejednokrotnie przekształca się zdolność myślenia w wiedzę podręcznikową, w rejestry lub zbiory opinii i przepisów, których racji ani głębokich konsekwencji nie usiłuje się rozumieć.

Zresztą zagadnienia życia duchowego jako bardzo żywotne, a nieraz i niepojęte, nie mieszczą się z łatwością w ramach podręcznika, w którym dla osiągnięcia jasności wprowadza się uproszczenia, klasyfikując przedmioty w sposób materialny, zastępując sztucznym mechanizmem głęboki dynamizm życia łaski, cnót wlnych i darów. To nam tłumaczy, dlaczego wielcy mistycy nie podawali swojej myśli w tej formie schematycznej, która grozi zaskorupieniem tam, gdzie się szuka życia.

W tych zagadnieniach szliśmy przede wszystkim za trzema Doktorami Kościoła: św. Tomaszem, św. Janem od Krzyża i św. Franciszkiem Salezym; każdy jednak z nich miał na nie własny punkt widzenia. W świetle zasad teologicznych św. Tomasza staraliśmy się uchwycić to, co najbardziej tradycyjne w doktrynie mistycznej autora *Nocy ciemnej* i w *Traktacie o miłości Bożej* św. Franciszka Salezkiego.

Znaleźliśmy w ten sposób potwierdzenie tego, co uznajemy za prawdę w zagadnieniu kontemplacji wlanej tajemnic wiary; dochodzimy coraz bardziej do przekonania, że kontemplacja jest na normalnej drodze świętości i jest moralnie konieczna do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego. U niektórych dusz

o głębszym życiu duchowym ta kontemplacja wlna nie przejawia się jeszcze jako stan habitualny, ale niekiedy jako akt przejściowy, który w tym czasie pozostaje mniej lub więcej ukryty, mimo że oświeca całe ich życie. Jednak jeśli są to dusze gorliwe, uległe Duchowi Świętemu, wierne modlitwie, stałemu skupieniu, wiara ich staje się coraz bardziej kontemplacyjną, przenikliwą, odczuwalną i kieruje ich życiem, czyniąc je coraz bardziej płodnym. W tym znaczeniu podtrzymujemy tu i wyjaśniamy to, co uważamy za naukę tradycyjną i co jest dzisiaj coraz bardziej uznawane: kontemplacja wlna tajemnic wiary jako wstęp do widzenia w niebie jest przez uległość Duchowi Świętemu, przez modlitwę i krzyż dostępna wszystkim gorliwym duszom wewnętrznym.

Sądzimy również – zgodnie z nauką największych mistyków, a zwłaszcza św. Jana od Krzyża – że pewien stopień doskonałości jest nieosiągalny bez oczyszczeń biernych, które są stanem mistycznym. Wydaje nam się, że jasno wskazuje na to cała nauka św. Jana od Krzyża o oczyszczeniach biernych, a zwłaszcza dwa podstawowe teksty *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. VIII: „Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący”; i ks. I, rozdz. XIV: „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”.

Nigdy zresztą nie twierdziliśmy, jak nam to przypisują, że „stan kontemplacji wlanej w ścisłym znaczeniu jest jedyną drogą normalną osiągnięcia doskonałej miłości”. W istocie ta kontemplacja wlna na ogół zaczyna się dopiero wraz z oczyszczeniem biernym zmysłów, czyli, według św. Jana od Krzyża, na początku pełnej drogi oświecenia, takiej, jaką on opisuje; wiele więc dusz znajduje się na normalnej drodze świętości, zanim otrzyma właściwą kontemplację wlną; ale ta jest – naszym zdaniem – na normalnej drodze świętości, u szczytu tej drogi.

Jeden z teologów współczesnych, profesor teologii ascetycznej i mistycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim, choć nie zgadza się z nami całkowicie, pisze z racji naszej książki *Perfection chrétienne et contemplation* oraz książki o Joreta OP *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*: „Nikt nie może na serio zaprzeczyć, że ta doktryna jest doskonale skonstruowana i wspinała; że stawia w jasnym świetle bogactwa duchowe teologii dominikańskiej w formie ostatecznej, którą jej nadali w XVI i XVII wieku wielcy komentatorzy św. Tomasza: Kajetan, Benz i Jan od św. Tomasza; że synteza w ten sposób podana łączy w zwartą i harmonijną całość ogromny materiał nauk i doświadczeń duchowej tradycji katolickiej i że pozwala w pełni ocenić wartość najpiękniejszych kart naszych wielkich mistrzów kontemplacji”¹.

¹ O. J. de Guibert TJ, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, lipiec 1924, s. 294. Por. również dzieło tego autora *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1937, s. 374-389. O. de Guibert

Autor tej wypowiedzi dodaje wprawdzie, że nie wszystko w tej syntezie posiada jednakową wartość i powagę. Jest jednak rzeczą pewną, że po prawdach wiary i wnioskach teologicznych ogólnie przyjętych, które stanowią najpewniejsze zdobycze wiedzy teologicznej, nasze twierdzenia, opierające się na autorytecie św. Tomasza i jego najlepszych komentatorów, nie narzucają się naszemu przeświadczeniu z tego samego tytułu co zasady, które są ich podstawą. Trudno jednak z tej syntezy usunąć choć jeden ważny element, nie naruszając jej mocy i harmonii.

Czyż zgoda nie została już w znacznej mierze osiągniętą przez to samo, że najznamienitsi krytycy uznają doskonałą budowę i wspaniałość tej doktryny?

* * *

Kongres karmelitański w Madrycie w 1923 roku, którego uchwały zostały ogłoszone w czasopiśmie „El Monte Carmelo”, wydanym w Burgos w maju 1923 roku, przyjął prawdziwość dwóch ważnych tez dotyczących kontemplacji wlanej (Temat V): „Stan kontemplacji charakteryzuje wzrastająca przewaga darów Ducha Świętego i sposób ponadludzki, w jaki się spełnia wszystkie dobre uczynki. Ponieważ ostatecznym uwieńczeniem doskonałości cnót są dary i ponieważ dary te aktualizują się w sposób doskonały w kontemplacji, wynika, że kontemplacja jest zwykłą «drogą» świętości i cnoty habitualnie heroicznej”.

Tanqueray, sulpicianin, w *Zarysie teologii ascetycznej i mistycznej*, 1928 r., przyłącza się również do tej nauki, pisząc (nr 1564): „Jeśli kontemplację wlaną rozpatrywać niezależnie od zjawisk mistycznych nadzwyczajnych, które jej czasem towarzyszą, nie jest ona czymś cudownym, anormalnym, lecz wynika z dwóch przyczyn: z kultury naszego organizmu nadprzyrodzonego, a zwłaszcza z darów Ducha Świętego i z łaski uczynkowej, która nie ma w sobie nic cu-

zgadza się z nami w wielu punktach, ucząc: „*Licet videantur animae generosae ordinarie ad perfectionem revera non pervenire quin eis Deus concesserit aliquos tactus seu breves participationes gratiarum illarum quae constituunt contemplationem proprie infusam, via tamen seu status contemplationis infusae non est unica via normalis ad caritatis perfectionem; ideoque possunt animae ad quemlibet sanctitatis gradum ascendere quin hac via habituali modo incedant*”. (Tamże, s. 381).

My nie twierdzimy, że stan kontemplacji wlanej jest jedyną normalną drogą świętości, lecz że jest on na szczycie normalnej drogi świętości, i chcemy dowieść w niniejszej pracy, że jest pewien stopień doskonałości, a także życia wynagradzającego, który jest nieosiągalny, jako wyraźny stan, bez właściwych oczyszczeń biernych zmysłów i ducha. W tym różnimy się od o. de Guiberta i sądzimy, że jesteśmy tu w zgodzie z nauką tradycyjną wielkich pisarzy duchownych, mianowicie św. Jana od Krzyża, gdzie mówi on o potrzebie tych dwóch oczyszczeń dla usunięcia wad początkujących i zaawansowanych (por. *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VII, IX; ks. II, rozdz. II, III, IV, w: *Dzieła*, tłum. o. Bernard Smyrak OCD, Kraków 1995⁵).

Cierpienia zewnętrzne mają niewątpliwie również moc oczyszczającą, ale bez właściwych oczyszczeń biernych nie znosi się ich z należytą doskonałością. Św. Jan od Krzyża pisze (tamże), że jeśli znosi się je oczyszczenia tylko od czasu do czasu, nie dojdzie się do szczytu.

downego... Doktryna ta jest prawdopodobnie nauką tradycyjną, którą znajdujemy u pisarzy mistycznych, od Klemensa Aleksandryjskiego do św. Franciszka Salezego". – „Wszyscy prawie pisarze uważają kontemplację za normalne uwiecznienie życia chrześcijańskiego”. (Tamże, nr 1566).

Można również zacytować, co św. Ignacy Loyola mówi w znanym liście do św. Franciszka Borgiasza (Rzym, 1548): „Bez tych darów [doznań i oświeceń Bożych] wszystkie nasze myśli, słowa i czyny są niedoskonałe, zimne i mętne; powinniśmy pragnąć tych darów, aby dzięki nim stały się one sprawiedliwe, gorące i jasne, na lepszą służbę Bożą”. W roku 1924 o. Ludwik Peeters TJ w ciekawym studium: *Vers l'union divine par les exercices de saint Ignace*, rozdz. VIII (Museum Lessianum, Bruges), pisał: „Co myśli autor *Ćwiczeń* o powszechnym powołaniu do stanu mistycznego? – Trudno twierdzić, że uważa je za wyjątek prawie anormalny... Znana jest jego optymistyczna ufność w hojność Bożą: «Niewielu – mówił – domyśla się, co Bóg uczyniłby z nich, gdyby Mu nie stawiali przeszkód». To prawda, że słabość ludzka jest taka, iż tylko wielkoduszna elita przyjmuje surowe wymagania łaski. Heroizm nigdy nie był i nigdy nie będzie rzeczą pospolitą, a świętości nie da się pomyśleć bez heroizmu...

W książce *Ćwiczeń* św. Ignacy, dając wyraz swemu głębokiemu przekonaniu, karmi swych gorliwych uczniów przeogromną nadzieją obcowania z Bogiem, możliwością osiągnięcia Boga, zakosztowania słodczy Bóstwa, wejścia w bezpośredni kontakt z Bogiem, dążenia do zażyłości z Nim. «Im bardziej – mówi on – dusza przywiązuje się do Boga i okazuje się wobec Niego ofiarna, tym zdolniejsza się staje do otrzymania obfitości łask i darów duchowych...»

Lecz i to jeszcze za mało. Łaski modlitwy nie wydają mu się tylko pożądane, ale warunkowo konieczne do wyższej świętości, szczególnie u ludzi oddających się apostołstwu”¹. Nie można wyrazić się jaśniej.

* * *

To właśnie chcieliśmy wykazać w niniejszej pracy. Coraz bardziej uwydatnia się ogólna zgoda co do tych wielkich zagadnień i jest ona często o wiele realniejsza, niż się wydaje. Jedni, teologowie z zawodu, jak my, rozpatrują w duszy całkowicie oczyszczonej życie łaski, nasienie chwały, samo w sobie, aby wydać sąd o tym, czym powinien być pełny rozwój normalny cnót wlnych i darów jako dyspozycja bliższa do natychmiastowego otrzymania widzenia uszczęśliwiającego, bez przejścia przez czyściec; innymi słowy, rozpatrują to życie w duszy oczyszczonej, która dobrze wyzyskała próby ziemskie i nie musi już pokutować za grzechy po śmierci. Z tego wynika, że kontemplacja wlna jest na normalnej

¹ O. L. Peeters wypowiada się podobnie w wyd. 2 tej pracy, przejrzanym i powiększonym (1931), s. 216-221.

drodze świętości, w zasadzie, czyli *de iure*, mimo że są wyjątki pochodzące z indywidualnego temperamentu, z pochłaniających zajęć lub niesprzyjającego środowiska i in.¹

Inni autorzy, biorąc pod uwagę przede wszystkim fakty lub dusze indywidualne, w których jest życie łaski, stwierdzają, że bywają dusze wewnętrzne prawdziwie ofiarne, nie dochodzące do tego szczytu, który jednak sam w sobie jest pełnym rozwojem normalnym łaski habitualnej, cnót wlnych i darów.

Lecz teologia życia duchowego powinna, jak każda nauka, rozpatrywać życie wewnętrzne samo w sobie, a nie w tej lub innej duszy indywidualnej wśród takich lub innych okoliczności mało sprzyjających. Z tego, że bywają dęby karłowate, nie wynika, aby dąb nie był drzewem wysokopiennym. Teologia życia duchowego, notując wyjątki, które mogą pochodzić z braku jakiegoś warunku, powinna przede wszystkim ustalić, jakie są najwyższe prawa pełnego rozwoju życia łaski samego w sobie i jaka jest najbliższa dyspozycja duszy w pełni oczyszczonej do otrzymania bezpośrednio widzenia uszczęśliwiającego. Ponieważ czyścić jest karą, zakłada on winę, której moglibyśmy uniknąć i którą moglibyśmy odpokutować przed śmiercią, przyjmując coraz lepiej cierpienia tego życia. Zastanawiamy się tu, jaka jest normalna droga świętości, czyli doskonałości takiej, jaka pozwoliłaby wejść do nieba zaraz po śmierci. Patrząc pod tym kątem, trzeba uważać życie łaski za nasienie życia wiecznego, a więc prawdziwe pojęcie życia wiecznego jako kresu naszej wędrówki powinno oświecać całą pozostałą drogę do przebycia. Ruchu nie wyznacza punkt wyjścia ani przeszkody stające na jego drodze, ale cel, do którego zmierza. Tak więc życie łaski powinno

¹ To rozróżnienie tłumaczy – naszym zdaniem – pewne pozorne sprzeczności św. Teresy, które sama zauważyła, twierdząc, że nie są rzeczywiste.

W wielu tekstach mówi ona o *powołaniu ogólnym* dusz wewnętrznych do wód żywych modlitwy, a w innych tekstach mówi o *poszczególnych wypadkach*. Tak np. w *Drodze doskonałości* mówi: „To, co przed chwilą powiedziałam, może się komu wyda jakby zaprzeczeniem tego, co przedtem mówiłam [o powołaniu ogólnym, rozdz. XVII] dla pociechy dusz nie mogących się wznieść do tej modlitwy. Mówiłam, że Bóg, najwyższe Dobro nasze, różne ma sposoby prowadzenia dusz i że jak w domu Jego jest mieszkań wiele (J 14,2), tak też wiele jest dróg, które do nich prowadzą. To samo i teraz powtarzam”. I rzeczywiście podtrzymuje ona zasadę powołania powszechnego, którą wyjaśnia na nowo: „Znając słabość i ułomność naszą, Pan różne dla różnych obmyślił sposoby zaradzenia jej; ale nigdy tego nie rozkazał, aby jedni koniecznie tą drogą iść mieli, a drudzy inną. Przeciwnie, tak wielkie jest miłosierdzie Jego, że nikomu nie chciał tego zabronić, by mu nie było wolno dążyć do tego źródła żywota, do niego przyjąć i z niego pić... owszem, jawnie i głośno wszystkich wzywa na nią [stanął Jezus i zawołał, mówiąc: Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije – J 7,37]. Nie bójcie się zatem, siostry, byście na drodze wiodącej do źródła miały zginać z pragnienia... A kiedy tak, więc idźcie za radą moją, nie ustawajcie w drodze i walczcie jako przystało na mężne bojowniczkę, gotowe umrzeć raczej, niż sprawy podjętej odstąpić” (*Dziela*, tłum. o. Bernard Smyrak OCD, t. 1, Kraków 1987, rozdz. XX).

Zastrzeżenia św. Teresy nie dotyczą powołania ogólnego, dalekiego, lecz powołania indywidualnego, bliskiego, jak wyjaśniliśmy: por. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, s. 459-462, 463n.

się określać według życia wiecznego, którego jest nasieniem; wobec tego bliska i doskonała dyspozycja do osiągnięcia natychmiast widzenia uszczęśliwiającego mieści się na normalnej drodze świętości.

* * *

W dalszym ciągu tego dzieła kładziemy raczej nacisk na zasady ogólnie przyjęte w teologii, wykazując ich wartość i promieniowanie, niż na różnorodność opinii co do tego lub innego punktu spośród proponowanych przez autorów, często zupełnie drugorzędnych. Są dzieła nowe, podane wyżej, które szczegółowo wymieniają wszystkie te opinie; my stawiamy sobie inny cel i dlatego cytujemy tylko największych mistrzów. Stałe odwoływanie się do ich nauki wydaje nam się konieczne dla ukształtowania umysłu, co jest ważniejsze niż erudycja. To, co drugorzędne, nie powinno zagłuszać tego, co główne, a złożoność niektórych zagadnień nie powinna przesłaniać pewności wielkich zasad kierowniczych, które oświecają całe życie duchowe. Przede wszystkim nie trzeba zadowalać się powtarzaniem tych zasad jako komunałów, lecz należy je badać, zgłębiać i powracać do nich stale, by je lepiej zrozumieć.

Niewątpliwie w ten sposób narażamy się na powtórzenia; ale ci, którzy ponad przypadkowymi opiniami, modnymi przez lat kilka, szukają prawdziwej nauki teologicznej, wiedzą, że jest ona nade wszystko mądrością; że nie tyle troszczy się o wyprowadzanie nowych wniosków, ile o powiązanie wszystkich mniej lub więcej licznych wniosków z tymi wyższymi zasadami, podobnie jak wszystkie boki piramidy łączą się w tym samym wierzchołku. Wówczas przypominanie przy każdej sposobności najwyższej zasady syntezy nie jest powtarzaniem, lecz sposobem przybliżania się do kontemplacji kolistej, która według św. Tomasza (*S. th.*, II-a II-ae, q. 180, a. 6) powraca zawsze do tej samej Prawdy wyższej, by uchwycić wszystkie jej aspekty i która jak ptak w locie wielokrotnie zakreśla koło nad tym samym punktem. Ten punkt centralny, podobnie jak wierzchołek piramidy, jest na swój sposób symbolem jedynej chwili nieruchomej wieczności, która odpowiada wszystkim chwilom następującym w czasie, który upływa.

Z tego względu prosimy o wybaczenie nam wielokrotnego powracania do tych samych zasadniczych motywów, które stanowią urok, jedność i wielkość teologii życia duchowego.

WSTĘP

1. *Jedynie konieczne.* – 2. *Cel dzieła.* – 3. *Przedmiot teologii ascetycznej i mistycznej.* – 4. *Metoda teologii ascetycznej i mistycznej.* – 5. *Jak rozumieć różnicę między ascetyką a mistyką.* – 6. *Podział dzieła.*

Zamierzamy tutaj dokonać syntezy dwóch prac: *Perfection chrétienne et contemplation* (*Doskonałość chrześcijańska i kontemplacja*) oraz *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* (*Miłość Boga i Krzyż Jezusowy*). Rozważaliśmy w nich w świetle nauki św. Tomasza główne zagadnienia życia duchowego, a szczególnie to, które zarysowało się wyraźniej w ostatnich czasach, mianowicie: czy kontemplacja włana tajemnic wiary i wynikające z niej zjednoczenie z Bogiem jest łaską nadzwyczajną z istoty swojej, czy też, przeciwnie, znajduje się ona na normalnej drodze świętości?

Chcielibyśmy tu podjąć te zagadnienia w sposób zarazem prostszy i wyższy, aby z takiej perspektywy lepiej dojrzeć podporządkowanie wszystkich spraw życia wewnętrznego zjednoczeniu z Bogiem.

W tym celu rozważymy najpierw podstawy życia wewnętrznego, następnie usunięcie przeszkód, postęp duszy oczyszczonej i oświeconej światłem Ducha Świętego, uległość, którą powinna mieć w stosunku do Niego, i wreszcie zjednoczenie z Bogiem, do którego prowadzi ta uległość, duch modlitwy i krzyż niesiony z cierpliwością, wdzięcznością i miłością.

Jedynie konieczne

Życie wewnętrzne – każdy z łatwością może to pojąć – jest wyższą formą rozmowy wewnętrznej, którą każdy prowadzi ze sobą, gdy tylko znajdzie się sam, chociażby nawet w rozgwarze ulic wielkiego miasta. Gdy tylko człowiek przestanie rozmawiać z innymi ludźmi, zaczyna rozmawiać wewnątrz ze sobą samym o tym, co go najbardziej zajmuje. Ta rozmowa jest różna w rozmaitych okresach życia. Rozmowa starca nie jest podobna do rozmowy młodzieńca; różna też jest zależnie od tego, czy człowiek jest dobry, czy zły.

Gdy tylko poważnie zaczyna się szukać prawdy i dobra, rozmowa wewnętrzna ze sobą samym przekształca się w rozmowę z Bogiem i powoli człowiek zamiast szukać we wszystkim siebie, zamiast chcieć w sposób mniej lub więcej świadomy stać się ośrodkiem wszystkiego, dąży do szukania we wszystkim Boga i zastąpienia egoizmu miłością Boga i dusz w Nim. Na tym polega życie wewnętrzne, każdy człowiek szczerzy to przyzna.

„Jedynie konieczne”, o którym mówił Jezus (Łk 10,42) do Marty i Marii, polega na słuchaniu słowa Bożego i na życiu nim.

Życie wewnętrzne, pojęte w ten sposób, jest w nas czymś o wiele głębszym i konieczniejszym niż życie intelektualne lub kultura naukowa, niż życie artystyczne i literackie, niż życie społeczne lub polityczne. Bywają niestety wielcy uczeni, matematycy, fizycy, astronomowie, którzy nie mają wcale, jeśli tak moż-

na powiedzieć, życia wewnętrznego, którzy oddają się swoim studiom tak, jakby Bóg nie istniał; w chwilach samotności nie prowadzą z Nim rozmowy wewnętrznej. Życie ich wydaje się pod pewnym względem poszukiwaniem prawdy i dobra w jakiejś dziedzinie mniej lub więcej ograniczonej, ale jest ono tak skażone miłością własną i pychą intelektualną, że wątpliwe, czy przyniesie owoce dla wieczności. Wielu artystów, literatów, polityków nie przekracza tego poziomu działalności czysto ludzkiej, w gruncie rzeczy bardzo powierzchownej. Czy w głębi duszy żyją oni dobrem wyższym ponad nich samych, czy żyją Bogiem? Zdaje się, że nie.

Widać z tego, że życie wewnętrzne, czyli życie duszy z Bogiem, zasługuje na miano jedynie koniecznego, gdyż przez nie dążymy do naszego celu ostatecznego, i ono zapewnia nam zbawienie, którego nie należy zbytnio oddzielać od stopniowego uświęcania się, gdyż to jest właśnie droga zbawienia.

Wielu ludzi zdaje się myśleć: ostatecznie wystarczy, abym się zbawił, nie jest konieczne, abym został świętym. Nie jest konieczne być świętym, który czyni cuda i którego świętość jest oficjalnie uznana przez Kościół, to rzecz oczywista; ale aby być zbawionym, trzeba wejść na drogę zbawienia, a jest ona jednocześnie drogą świętości. W niebie będą tylko święci, czy wejdą tam bezpośrednio po śmierci, czy też będą potrzebowali oczyszczenia w czyśćcu. Nikt nie wejdzie do nieba, o ile nie będzie posiadał tej świętości, która polega na czystości od wszelkiego grzechu; każdy grzech, nawet powszedni, musi być zgładzony, a kara należna za grzech musi być odbyta lub darowana, by dusza mogła radować się na zawsze widzeniem Boga, by Go widziała tak, jak On siebie widzi, i miłowała Go tak, jak On siebie miłuje. Gdyby jakaś dusza weszła do nieba przed całkowitym zgładzeniem swych grzechów, nie mogłaby tam pozostać i sama rzuciłaby się w czyściec, aby się oczyścić.

Życie wewnętrzne sprawiedliwego, który dąży do Boga i który już Nim żyje, jest więc jedynym koniecznym; aby być świętym, nie jest bynajmniej rzeczą niezbędną posiadać kulturę umysłową albo rozwijać wielką działalność zewnętrzną – wystarczy prawdziwie żyć z Bogiem. Widzimy to u świętych pierwotnego Kościoła, z których wielu było ludźmi ubogimi, nawet niewolnikami; to samo odnosi się do takich świętych, jak św. Franciszek, św. Benedykt Józef Labre, św. Proboszcz z Ars i wielu innych.

Wszyscy oni zrozumieli w pełni słowa Zbawiciela: „Bo co za pożytek człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę?” (Mt 16,26). Jeśli tyle rzeczy się poświęca, aby ratować życie ciała, które ostatecznie musi umrzeć, czegoż nie należałoby poświęcić, aby uratować życie duszy, która ma trwać wiecznie? Czyż człowiek nie powinien miłować bardziej duszę niż ciało? „Co da człowiek w zamian za duszę swoją?” – dodaje Zbawiciel (tamże). „*Unum est necessarium* – a przecież jednej rzeczy potrzeba” – mówi również

Jezus (Łk 10,42). Jedna rzecz jest konieczna: słuchać słowa Bożego i żyć nim, by zbawić swoją duszę. Oto najlepsza część, która nie będzie odjęta duszy wiernej, nawet gdyby utraciła wszystko inne.

Cel dzieła

W jaki sposób będziemy omawiać życie wewnętrzne? Nie podejmiemy tutaj w sposób techniczny wielu obszernie wyłożonych przez teologów kwestii dotyczących łaski uświęcającej i cnót wlanych. Zakładamy ich znajomość i powrócimy do nich tylko w tej mierze, w jakiej to będzie konieczne do zrozumienia, czym powinno być życie wewnętrzne.

Celem naszym jest zachęcenie dusz do głębszego życia wewnętrznego i do dążenia ku zjednoczeniu z Bogiem. Aby to osiągnąć, trzeba unikać dwóch bardzo różnych przeszkód.

Dość często duch ożywiający badanie naukowe nawet w tych dziedzinach tak dalece zatrzymuje się na szczegółach, że odciąga myśl od kontemplacji rzeczy Bożych. Większość dusz wewnętrznych nie potrzebuje wielu studiów niezbędnych dla teologa; aby je zrozumieć, musiałyby owe dusze być wprowadzone w filozofię, której nie znają i która w pewnym znaczeniu byłaby im przeszkodą, gdyż spontanicznie i w inny sposób wznoszą się one wyżej, jak św. Franciszek z Asyżu, który dziwił się, że na wykładach filozofii dla jego braci zajmowano się jeszcze dowodami istnienia Boga. Dzisiaj przesadna nieraz specjalizacja studiów sprawia, że wielu umysłem brak poglądu ogólnego, koniecznego, aby mieć zdrowy sąd nawet o tych rzeczach, którymi się zajmują specjalnie, lecz stracili z oczu ich związek z całością. Kult szczegółu nie powinien zasłaniać całości. Zamiast się uduchowiać, człowiek materializowałby się i pod pozorem wiedzy ścisłej i szczegółowej odwracałby się od prawdziwego życia wewnętrznego i od wzniosłej mądrości chrześcijańskiej.

Skądinąd jednak wielu dziełom popularnym z dziedziny religijnej i wielu książkom pobożnym brak mocnej podstawy naukowej. Ponieważ popularyzacja wymaga trochę materialnego uproszczenia, stroni często od badania pewnych zagadnień podstawowych i trudnych, z których jednak wytrysłoby światło, a czasem nawet światło życia.

Aby uniknąć tych dwóch przeszkód sobie przeciwnych, pójdziemy drogą wskazaną przez św. Tomasza, który wprawdzie nie był popularyzatorem, ale za to wielkim klasykiem teologii. Wzniósł się on od uczonej złożoności swoich pierwszych dzieł i *Kwestii dyskutowanych* do wzniosłej prostoty najpiękniejszych artykułów *Summy teologicznej*. Wzniósł się nawet tak dalece, że u kresu swego życia, zatopiony w najwyższej kontemplacji, nie mógł dyktować końca *Summy*,

gdyż nie mógł już zstąpić do złożoności kwestii i artykułów, które miał jeszcze napisać.

Zatrzymywanie się na szczegółach i powierzchowne uproszczenia oddalają, choć w różny sposób, od kontemplacji chrześcijańskiej, która wznosi się ponad te sprzeczne ze sobą wypaczenia jak szczyt, ku któremu dążą wszystkie dusze kochające modlitwę.

Przedmiot teologii ascetycznej i mistycznej

Jak widać z zagadnień, którymi ma się zająć teologia ascetyczna i mistyczna, jest ona gałęzią, czyli częścią teologii, zastosowaniem teologii do kierowania duszami. Powinna więc postępować w świetle Objawienia, które jedynie pozwoli jej poznać, czym jest życie łaski i zjednoczenie nadprzyrodzone duszy z Bogiem.

Ta część teologii jest przede wszystkim rozwinięciem traktatu o miłości Boga i traktatu o darach Ducha Świętego, ukazującym ich zastosowanie oraz prowadzącym dusze do zjednoczenia z Bogiem¹. Podobnie kazuistyka jest w dziedzinie niższej zastosowaniem teologii moralnej do praktycznego odróżniania tego, co jest obowiązujące pod grzechem śmiertelnym lub powszednim. Teologia moralna nie powinna traktować tylko o grzechach, których należy unikać, ale i o cnotach, które należy praktykować, i o uległości w poddawaniu się natchnieniom Ducha Świętego; takie jej zastosowania noszą nazwę ascetyki i mistyki.

Ascetyka zajmuje się przede wszystkim wykorzenianiem grzechów i wad oraz praktyką cnót. Mistyka traktuje głównie o uległości Duchowi Świętemu, o kontemplacji wlanej tajemnic wiary, o zjednoczeniu z Bogiem, które z niej płynie, a także o łaskach nadzwyczajnych, jak widzenia i objawienia, które czasem towarzyszą kontemplacji wlanej².

Rozważając zagadnienie, czy ascetyka jest z istoty swej podporządkowana mistyce, zastanawiamy się, czy kontemplacja wlanej tajemnic wiary i zjednoczenie z Bogiem z niej wynikające jest łaską z natury swej nadzwyczajną, jak widzenia i objawienia, czy też jest ona raczej u doskonałych działaniem wyższym, ale normalnym darów Ducha Świętego, które są u wszystkich sprawiedliwych. Odpowiedzią na to zagadnienie, wielokrotnie dyskutowane w naszych czasach, będzie ostateczny wniosek tego dzieła.

¹ Dlatego św. Franciszek Salezy mógł pod tytułem *Traktat o miłości Bożej* wyłożyć wszystko, co dotyczy ascetyki i mistyki.

² Chodzi tutaj o teologię mistyczną doktrynalną; trzeba pamiętać, że w XVI i XVII wieku nazywano czasem „teologią mistyczną” samą kontemplację wlaną.

Metoda teologii ascetycznej i mistycznej

Jeśli chodzi o zastosowanie metody, ograniczymy się tutaj do tego, co istotne¹. Ważną jest rzeczą uniknąć dwóch biegunowo skrajnych błędów łatwo zrozumiałych: jeden pochodzi z wyłącznego prawie użycia metody opisowej lub indukcyjnej, drugi wynika z krańcowości przeciwnej.

Posługiwanie się prawie wyłącznie metodą opisową lub indukcyjną pozwala łatwo zapomnieć, że teologia ascetyczna i mistyczna jest gałęzią teologii, a wreszcie uznać ją za część psychologii doświadczalnej. Tym sposobem zbiera się tylko materiały do teologii mistycznej. Jest to zubożenie i pomniejszenie wszystkiego przez zatracenie kierowniczego światła. Trzeba ujmować mistykę w świetle wielkich zasad teologii dotyczących życia łaski, cnót wlnych i siedmiu darów; wówczas wszystko rozjaśnia się i mamy do czynienia z nauką, a nie ze zbiorem zjawisk gorzej lub lepiej opisanych.

Prócz tego, jeśli używać prawie wyłącznie metody opisowej, na pierwszym planie uwydatnią się przede wszystkim mniej lub więcej zmysłowe oznaki stanów mistycznych, a nie podstawowe prawo postępu łaski, której naprzyrodzoność z istoty swojej jest zbyt wysokiego rzędu, aby mogła być przedmiotem obserwacji. Grozi to przecenianiem pewnych łask nadzwyczajnych i niejako zewnętrznych, jak widzenia, objawienia, stygmaty itp. na niekorzyść rozwoju normalnego i wyższego łaski uświęcającej, cnót wlnych i darów Ducha Świętego.

W ten sposób można dojść do pomieszania tego, co jest nadzwyczajne tylko faktycznie, tj. tego, co wyższe, ale normalne, z tym, co jest nadzwyczajne z istoty swojej: do pomieszania zjednoczenia wewnętrznego z Bogiem w wyższych jego stanach z łaskami nadzwyczajnymi i stosunkowo niższymi, które czasem im towarzyszą.

Wreszcie używając wyłącznie metody opisowej można zbyt wielkie znaczenie przypisywać łatwo stwierdzalnemu faktowi, że zjednoczenie wewnętrzne z Bogiem i kontemplacja wlana tajemnic wiary są stosunkowo rzadkie. Łatwo z tego wyprowadzić wniosek, że nie wszystkie dusze wewnętrzne i żarliwe są do nich powołane, nawet powołaniem ogólnym i odległym². Czyż nie byłoby to zapoznaniem słów Zbawiciela, często przypominanych przez mistyków: „Wielu jest wezwanych, ale mało wybranych”?

* * *

¹ W *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 1-40, omówiliśmy obszerniej *przedmiot* i *metodę* teologii ascetycznej i mistycznej (metodę opisową, metodę dedukcyjną, połączenie obu), a zagadnienie różnienia ascetyki i mistyki postawiliśmy według różnych autorytetów dawnych i współczesnych.

² Prowadziłoby to również do niedostatecznego odróżniania tego powołania ogólnego i odległego od powołania indywidualnego i bliskiego.

Skądinąd trzeba się wystrzegać innego błędu, który pochodzi z prawie wyłącznego posłużenia się metodą teologiczną dedukcyjną.

Niektóre umysły zbyt upraszczające skłonne są rozwiązywać najtrudniejsze zagadnienia życia duchowego na podstawie nauki teologicznej o cnotach własnych i darach, podanej przez św. Tomasza, nie biorąc dostatecznie pod uwagę pozostawionych przez św. Teresę, św. Jana od Krzyża, św. Franciszka Salezego i innych wielkich świętych znakomitych opisów różnych stopni życia duchowego, a szczególnie zjednoczenia mistycznego.

A do tych właśnie faktów trzeba zastosować zasady albo raczej te fakty, poznane najpierw same w sobie, trzeba oświecić światłem zasad, przede wszystkim by odróżnić to, co w nich może być nadzwyczajne, od tego, co jest wyższe, ale normalne.

Skrajne stosowanie metody dedukcyjnej mogłoby tutaj doprowadzić do pomieszania pojęć wręcz przeciwnego temu, co ukazaliśmy wyżej. Ponieważ według Tradycji i św. Tomasza w każdej duszy będącej w stanie łaski jest siedem darów Ducha Świętego, można by sądzić, że stan mistyczny lub kontemplacja wlana są bardzo częste i można by utożsamić z nimi to, co jest tylko wstępem do nich, jak np. modlitwę uczuciową uproszczoną¹. W ten sposób nie bierze się dostatecznie pod uwagę zjawisk towarzyszących pewnym stopniom zjednoczenia mistycznego, jak związanie władz i ekstaza, i wpada się w skrajność przeciwną poglądom zwolenników wyłącznej metody opisowej.

W praktyce następstwem obu tych skrajności jest przesada, której należy unikać w kierownictwie: pozwalanie duszom na porzucenie drogi ascetycznej albo za wcześnie, albo za późno. Omówimy to obszerniej w dalszym ciągu tego dzieła.

Wynika z tego, że należy łączyć obie metody: indukcyjną i dedukcyjną, analityczną i syntetyczną.

Trzeba dobrze analizować pojęcia i fakty życia duchowego; najpierw analizować pojęcia życia wewnętrznego, doskonałości chrześcijańskiej, świętości, które daje nam Ewangelia, aby dobrze poznać cel postawiony przez samego Zbawiciela wszystkim duszom wewnętrznym i aby go poznać w całej jego wielkości, wcale go nie umniejszając.

Następnie trzeba analizować fakty: niedoskonałości początkujących, oczyszczenie czynne i bierne, różne stopnie zjednoczenia itd., aby odróżnić to, co w nich istotne, od tego, co drugorzędne.

Po tej pracy analitycznej trzeba dokonać syntezy i pokazać to, co konieczne

¹ Niektórzy autorzy, tak właśnie sądząc, zbyt *a priori* utrzymywali, że wpływ aktualny darów Ducha Świętego jest konieczny nawet dla aktu słabego (*remissus*) cnót wlnych, np. dla aktu wiary, w którym nie ma jeszcze przenikania ani smakowania tajemnicy, w jaką się wierzy.

lub bardzo pożyteczne i pożądane w dojściu do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego, oraz przeciwnie, również to, co jest całkowicie nadzwyczajne i nie wymagane do najwyższej świętości¹.

Wiele z tych zagadnień jest bardzo trudnych, zarówno z powodu wzniosłości traktowanego przedmiotu, jak i z powodu przypadkowości, którą spotyka się w zastosowaniach, a która zależy bądź od temperamentu osób kierowanych, bądź od niepojętej woli Boga udzielającego np. czasem łaski kontemplacji początkującym, a odbierającego ją chwilowo duszom zaawansowanym. Z powodu tych różnorodnych trudności studiowanie ascetyki i mistyki wymaga pogłębionej znajomości teologii, szczególnie traktatów o łasce, o cnotach wlanых, o darach Ducha Świętego w ich związku z wielkimi tajemnicami Trójcy Świętej, Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii. Wymaga ono również znajomości wielkich dzieł pisarzy duchownych, tych szczególnie, którzy zostali wskazani przez Kościół jako przewodnicy w tych zagadnieniach.

Jak rozumieć różnicę i stosunek między ascetyką i mistyką?

Trzeba tu przypomnieć podział teologii ascetycznej i mistycznej przyjęty ogólnie aż do wieku XVIII, następnie zmianę, którą wprowadził w tej epoce Scaramelli i ci, którzy poszli za nim. W ten sposób można będzie lepiej sobie wyjaśnić, dlaczego – wraz z wielu teologami współczesnymi – powracamy do podziału, który wydaje nam się prawdziwie tradycyjny i zgodny z zasadami wielkich mistrzów.

* * *

Na ogół aż do wieku XVIII nazwą „teologia mistyczna” obejmowano wszystkie zagadnienia, które obecnie wykląda się w ascetyce i mistyce.

Widać to z tytułu dzieł bł. Bartłomieja od Męczenników OP, Filipa od Trójcy Świętej OCD, Antoniego od Ducha Świętego OCD, T. de Vallgornery OP, Schrama OSB itd. We wszystkich tych dziełach, zatytułowanych *Teologia mistyczna*, autorzy traktowali o drodze oczyszczenia początkujących, o drodze oświecenia postępujących i o drodze zjednoczenia doskonałych. W jednej z dwóch końcowych części omawiali zagadnienie kontemplacji wlanej i łask nadzwyczaj-

¹ Aby rozwiązać zagadnienie: „Czy wolno pragnąć pokornie kontemplacji wlanej tajemnic wiary i zjednoczenia z Bogiem, które z niej wynika?”, nie wystarczy oczywiście poznać z zewnątrz po znakach tej kontemplacji i tego zjednoczenia. Trzeba znać ich naturę i wiedzieć, czy są one z istoty swej czymś nadzwyczajnym, czy też czymś wyższym, ale normalnym. Użycie prawie wyłącznie metody opisowej prowadzi do uważania zagadnienia natury kontemplacji za prawie nierozwiązalne i mówi się o nim zaledwie parę słów przy końcu traktatu. Przeciwnie, jest to zagadnienie ważne, które powinno być traktowane *ex professo*.

nych, które czasem jej towarzyszą, jak widzenia, objawienia itp. Nawet ci autorzy mówili zwykle we wstępie o teologii mistycznej doświadczalnej, tzn. o samej kontemplacji wlanej, gdyż traktat ich był poświęcony kontemplacji oraz zjednoczeniu wewnętrznemu z Bogiem, które z niej wynika.

Przykład tego niegdyś ogólnie przyjętego podziału mamy w dziele T. de Vallgornera *Mystica theologia divi Thomae* (1662). Idzie on mniej więcej za karmelitą Filipem od Trójcy Świętej, zestawiając jego podział z podziałem autorów wcześniejszych i z pewnymi charakterystycznymi tekstami św. Jana od Krzyża, dotyczącymi okresu, w którym zwykle zjawiają się oczyszczenia bierne zmysłów i umysłu¹. Ten traktat dla dusz kontemplacyjnych dzieli się na trzy części.

1) O drodze oczyszczenia, właściwej początkującym, gdzie omawia oczyszczenie czynne zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, namiętności, umysłu i woli przez umartwienie, rozmyślanie, modlitwę, a w końcu oczyszczenie bierne zmysłów, będące jakby drugim nawróceniem, w którym rozpoczyna się kontemplacja wлана; jest to przejście do drogi oświecenia.

Ten ostatni punkt jest podstawowy w tym podziale i zupełnie zgodny z dwoma najważniejszymi tekstami św. Jana od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII): „Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący”. – (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV): „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”. Zaczyna się ona według św. Jana od Krzyża wraz z oczyszczeniem biernym zmysłów, które jest przejściem z drogi początkujących na drogę postępujących.

T. de Vallgornera zachowuje tutaj, jak i w dalszym ciągu, tę naukę.

2) O drodze oświecenia, właściwej postępującym, gdzie po rozdziale wstępnym, dotyczącym podziałów kontemplacji, mowa jest o darach Ducha Świętego, o kontemplacji wlanej, która pochodzi przede wszystkim z darów rozumu i mądrości i uważana jest za pożądaną dla wszystkich dusz wewnętrznych² jako moralnie konieczna do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego. Ta druga część dzieła, po kilku artykułach dotyczących łask nadzwyczajnych (widzeń, objawień,

¹ Filip od Trójcy Świętej wyklada te same myśli w prologu dzieła *Summa theologiae mysticae*, wyd. 1874 r., s. 17. Cytujemy tutaj raczej T. de Vallgornerę niż Filipa od Trójcy Świętej, ponieważ podział, o którym mowa, ukazuje się jaśniej u niego. Jeśli chodzi o tych dwóch autorów, to wartość Filipa jest wyraźnie wyższa: T. de Vallgornera często przepisuje go dosłownie, tak jak przepisał najpiękniejsze stronicie Jana od św. Tomasza o darach Ducha Świętego. W tym znaczeniu dzieło T. de Vallgornera jest lepsze niż sam teolog, który przepisał najlepsze ustępy wybitnych autorów.

² Filip od Trójcy Świętej przed T. de Vallgornerą twierdził to w tych samych słowach, mówiąc o kontemplacji wlanej; tę samą naukę znajdujemy również u karmelitów: Antoniego od Ducha Świętego i u wielu innych, których wymieniamy w dalszym ciągu pracy.

słów wewnętrznych), kończy się rozdziałem w dziewięciu artykułach, dotyczącym biernego oczyszczenia umysłu, które stanowi przejście do drogi zjednoczenia. Tak samo uczy św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. II, XI).

3) O drodze zjednoczenia, właściwej doskonałym, gdzie mowa jest o wewnętrznym zjednoczeniu duszy kontemplacyjnej z Bogiem i o jego stopniach aż do zjednoczenia przemieniającego.

T. de Vallgornera uważa ten podział za tradycyjny, prawdziwie zgodny z nauką Ojców, z zasadami św. Tomasza i z nauką największych mistyków, którzy pisali o trzech okresach życia duchowego, wskazując, jak zazwyczaj dokonuje się przejście z jednego do drugiego¹.

* * *

Zupełnie inny podział dał w XVIII wieku Scaramelli (1687-1752), za którym poszło wielu autorów tamtej epoki.

Przede wszystkim mówi on o ascetyce i mistyce nie w tym samym dziele, ale w dwóch dziełach odrębnych. *Direttorio ascetico*, znacznie dłuższe, zawiera cztery traktaty: 1) Doskonałość chrześcijańska i środki, które do niej prowadzą. 2) Przeszkody (czyli droga oczyszczenia). 3) Uspokojenie bliższe do doskonałości chrześcijańskiej, polegające na cnotach moralnych w stopniu doskonałym (czyli droga postępujących). 4) Doskonałość istotna chrześcijanina, polegająca na cnotach teologicznych, a szczególnie na miłości (miłość upodobnienia u doskonałych).

To *Dyrektorium ascetyczne* nie mówi wcale o darach Ducha Świętego. A jednak, według powszechnego nauczania Doktorów, wysoki stopień cnót moralnych i teologicznych, który w nim jest opisany, nie da się bez tych darów osiągnąć.

Direttorio mistico zawiera pięć traktatów: 1) Wstęp, gdzie jest mowa o darach Ducha Świętego i o łaskach darmo danych (*gratis datae*). 2) O kontemplacji nabytej i wlanej, do której, jak przyznaje Scaramelli (rozdz. XIV), wystarczają dary. 3) O stopniach kontemplacji wlanej niewyraźnej, od skupienia biernego do zjednoczenia przemieniającego. W rozdz. XXXII Scaramelli przyznaje, że wielu autorów uczy, iż kontemplacji wlanej mogą pragnąć pokornie wszystkie dusze wewnętrzne, ale ostatecznie wyciąga wniosek, że w praktyce zanim otrzymało się powołanie specjalne, lepiej jest jej nie pragnąć: „*Altiora te ne quaesieris*” (podobnie tr. I, c. 1, nr 10). 4) O stopniach kontemplacji wlanej wyraźnej (widzenia i słowa wewnętrzne nadzwyczajne). 5) O oczyszczeniach biernych zmysłów i umysłu.

¹ Inny dominikan, Giov. Maria di Lauro, w *Theologia mystica*, wydanej w Neapolu w 1743 r., dzieli podobnie swoją książkę, umieszczając w tym samym miejscu oczyszczenie biernie zmysłów jako przejście do drogi oświecenia (s. 113) i oczyszczenie biernie umysłu jako przygotowanie do życia zjednoczenia doskonałego (s. 303) według nauki św. Jana od Krzyża.

Wydaje się rzeczą dziwną, że dopiero pod koniec tego *Dyrektorium mistycznego* znajduje się traktat o oczyszczeniu biernym zmysłów, które dla św. Jana od Krzyża i wyżej wzmiankowanych autorów stanowi wejście na drogę oświecenia.

Przez obawę – czasem nadmierną – kwietyzmu, który zdyskredytował mistykę, wielu autorów XVIII i XIX wieku poszło za Scaramellim, który był dla nich autorytetem. Według tych autorów ascetyka mówi o ćwiczeniach, prowadzących do doskonałości drogą zwyczajną, podczas gdy mistyka mówi o drodze nadzwyczajnej, do której należałaby kontemplacja wlana tajemnic wiary. Przy końcu XIX i na początku XX wieku występuje tendencja jeszcze dość wyraźnie zaznaczona w książce o. de Maumigny TJ, o modlitwie myślniej¹, w książkach A. Fargesa², w dziele Pourrata, sulpicianina, *La spiritualité chrétienne* (*Chrześcijańskie życie duchowe*, por. wstęp, str. VI i następne).

Według tych autorów ascetyka nie tylko jest odrębna od mistyki, lecz jest od niej oddzielona; nie jest jej podporządkowana, bo mistyka zajmuje się tylko łaskami nadzwyczajnymi, które nie są konieczne do pełni doskonałości chrześcijańskiej. Niektórzy pisarze, wychodząc z tego stanowiska, utrzymywali nawet, że św. Teresa od Dzieciątka Jezus, ponieważ nie otrzymała łask nadzwyczajnych, uświęciła się na drodze ascetycznej, a nie mistycznej. Twierdzenie to jest bardzo ryzykowne.

* * *

Od blisko trzydziestu lat o. Arintero OP³, Msgr. Saudreau⁴, o. Lamballe, eudysta⁵, o. de la Taille TJ⁶, o. Gardeil OP⁷, o. Joret OP⁸, o. Gerest⁹, wielu karmelitów we Francji i w Belgii¹⁰, benedyktyni, jak Dom Huijben, Dom Louis-met i wielu innych¹¹, starannie badali podstawy stanowiska zajętego przez Scaramellego i jego następców.

¹ *Praktyka modlitwy*, traktat 2: *Modlitwa nadzwyczajna*, Paryż, G. Beauchesne, 1911⁸ (tłum. na język polski).

² *Les Phénomènes mystiques* (Traktat o teologii mistycznej), Paris 1920.

³ *La Evolucion mistica*, Salamanca 1908; *Cuestiones misticas*, Salamanca 1920².

⁴ *La Vie d'union à Dieu*, 1921³; *Les Degrés de la vie spirituelle*, t. 2, 1920⁵; *L'Etat mystique, sa nature, ses phases*, 1921².

⁵ *La Contemplation* (Zasady teologii mistycznej), Paris, Téqui, 1912.

⁶ *L'Oraison contemplative*, Paris, Beauchesne, 1921, broszura; por. także L. Peeters TJ, *Vers l'union divine par les exercices de saint Ignace* (Museum Lessianum), 1931².

⁷ *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris, Gabalda, 1927. Por. także książkę pośmiertną tegoż autora: *La vraie vie chrétienne*, Paris 1935.

⁸ *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*, Paris 1923.

⁹ *Memento de vie spirituelle*, 1923.

¹⁰ O. Gabriel od św. Magdaleny OCD, *La contemplation acquise chez les théologiens carmes déchaussés*, art. w „*La Vie Spirituelle*”, przedrukowany w: *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 745-769.

¹¹ Por. ankietę na ten temat wydaną w „*La Vie Spirituelle*”, dodatek od września 1929 r. do

Jak wykazaliśmy obszernie gdzie indziej¹, i my doszliśmy – tak samo jak ci autorzy – do postawienia trzech następujących pytań w związku z podziałem Scaramellego i jego następców:

1) Czy to absolutne odróżnienie lub oddzielenie ascetyki od mistyki jest naprawdę zgodne z Tradycją, czy jest ono raczej innowacją wprowadzoną w wieku XVIII? Czy jest ono zgodne z zasadami św. Tomasza i z nauką św. Jana od Krzyża? Św. Tomasz uczy w I-a II-ae, q. 68, że choć dary Ducha Świętego różnią się gatunkowo od cnót wlnych, to jednak posiadają je wszyscy sprawiedliwi, gdyż wiążą się one z miłością. Twierdzi nawet, że są one konieczne do zbawienia, gdyż zdarza się, że sprawiedliwy znajduje się w okolicznościach trudnych, gdy same cnoty, nawet wlane, nie wystarczyłyby i gdy trzeba specjalnego natchnienia Ducha Świętego, któremu dary czynią nas uległymi. Św. Tomasz uważa nawet, że dary działają dość często w zwykłych okolicznościach, aby aktom cnót u dusz wewnętrznych i ofiarnych nadać doskonałość, rozmach i ochoczość, której nie miałyby bez wyższej interwencji Ducha Świętego².

Skądinąd św. Jan od Krzyża, jak już powiedzieliśmy, napisał słowa pełne znaczenia: „Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący”³, a z nią zaczyna się, jego zdaniem, kontemplacja wlna. – „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”⁴. Święty Doktor nie twierdził więc, że jest to coś przypadkowego, ale uważał to za rzecz normalną. Św. Franciszek Salezy mówi podobnie⁵. Z tą nauką nie da się pogodzić podziału Scaramellego, który mówi o oczyszczeniach biernych zmysłów i ducha dopiero przy końcu drogi zjednoczenia jako o czymś nie tylko wyższym, ale z istoty swej nadzwyczajnym.

2) Zapytujemy, czy takie odróżnienie lub oddzielenie ascetyki od mistyki nie zmniejsza jedności życia duchowego. Dobry podział, aby nie był powierzchowny i przypadkowy, lecz rzeczywiście ugruntowany, powinien opierać się na definicji całości podlegającej podziałowi, na naturze tej całości, którą tutaj jest życie łaski

maja 1931 r. Przeczytać przede wszystkim świadectwa Maréchala TJ, Alb. Valensina TJ, de la Haille TJ, Cayré, asumpcjonisty, Hieronima od Matki Boskiej, karmelity, Schrijversa, redemptorysty.

¹ *Perfection...*, dz. cyt., 1923, t. 1, wstęp, rozdz. I i III, a. 3 i 4, rozdz. IV, a. 3, 4, 5; t. 2, rozdz. V, a. 1, 2, 3, 5, 1929⁷, tamże dodatki. – *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1929, t. 2, cz. IV i V. – *Les trois conversions et les trois voies*, 1932, rozdz. IV i dodatek.

² Por. *Ś. th.*, I-a II-ae, q. 68, a. 1, 2 i 5.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII.

⁴ Tamże, ks. I, rozdz. XIV.

⁵ *L'amour de Dieu...*, ks. VI, rozdz. III. „Modlitwa myślna nosi nazwę medytacji aż do chwili, gdy wytworzy miód pobożności; potem przemienia się w kontemplację”. Por. rozdziały następne o kontemplacji.

nazwanej przez Tradycję „łaską cnót i darów”¹, gdyż dary Ducha Świętego, będąc związane z miłością, są częścią organizmu duchowego i konieczne do doskonałości.

3) Czy tak wyraźny podział na ascetykę i mistykę dany przez Scaramellego i wielu innych nie pomniejsza również dostojenstwa doskonałości ewangelicznej, gdy traktuje o niej w ascetyce w oderwaniu od darów Ducha Świętego, od kontemplacji wlanej tajemnic wiary i od zjednoczenia, które jest jej następstwem? Czy ta nowa koncepcja nie osłabia motywów praktykowania umartwienia i pełnienia cnót, tracąc z oczu ten stosunek poufny z Bogiem, do którego praca ta ma nas przysposobić? Czyż nie pomniejsza ona drogi oświecenia i zjednoczenia, gdy rozpatruje je tylko z punktu widzenia ascetyki? Czy te dwie drogi mogą normalnie istnieć bez działania darów Ducha Świętego, które byłoby proporcjonalne do miłości i innych cnót wlanych? Wreszcie, czyż ta nowa koncepcja nie zmniejsza również znaczenia i wagi mistyki, która oddzielona w ten sposób od ascetyki wydaje się zbytkiem w życiu duchowym nielicznych uprzywilejowanych, i to zbytkiem nie pozbawionym niebezpieczeństw?

Czyż istnieje sześć dróg (trzy ascetyczne i zwyczajne oraz trzy mistyczne i nadzwyczajne nie tylko faktycznie, ale z zasady), a nie trzy drogi, trzy okresy życia duchowego, jak uczą dawni pisarze?

Z chwilą gdy traktaty ascetyczne o drogach oświecenia i zjednoczenia odrywa się od mistyki, pozostają w nich już tylko rozważania abstrakcyjne o cnotach moralnych i teologicznych. Jeśli zaś mówią praktycznie i konkretnie o postępie i doskonałości tych cnót, jak to czyni Scaramelli w swoim *Direttorio ascetico*, doskonałość ta jest, według nauki św. Jana od Krzyża, wyraźnie nieosiągalna bez oczyszczeń biernych, przynajmniej bez oczyszczenia zmysłów i bez współdziałania darów Ducha Świętego. Wobec tego powstaje pytanie: czy biernie oczyszczenie zmysłów, w którym – według św. Jana od Krzyża – rozpoczyna się kontemplacja wlane i właściwe życie mistyczne, jest z istoty swej czymś nadzwyczajnym, czy też przeciwnie, jest łaską normalną, początkiem drugiego nawrócenia, które stanowi wejście na drogę oświecenia? Czy bez tego oczyszczenia biernego można dojść do doskonałości, o której mówi Scaramelli w *Direttorio ascetico*?

Nie zapominajmy, co o tym mówi św. Teresa: „Piękne to bez wątpienia i pożądane rzeczy i do wyższej doskonałości potrzebne, co nam zalecają książki duchowne; obojętnymi być na sądy ludzkie, owszem, więcej się cieszyć, gdy mó-

¹ Por. S. th., III-a, q. 62, a. 2: „*Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum*”, gdzie przypomina, że łaska habitualna, czyli uświęcająca, doskonali istotę duszy i że z niej spływają do władz duchowych cnoty wlane (teologiczne i moralne) oraz siedem darów Ducha Świętego.

wią o nas źle, niż gdy nas chwala; za nic sobie poczytywać cześć i honor świecki; oderwać się od krewnych i bliskich... i wiele innych rzeczy podobnych, ale wszystko to, jak sądzę – należy do rzędu cnót nadprzyrodzonych... i Bóg sam tylko mocen jest nam ich udzielić”¹. Rozumie ona przez to, że zawdzięcza się je specjalnemu natchnieniu Ducha Świętego, tak jak modlitwy, które nazywa „nadprzyrodzonymi”, czyli wlanymi.

Z tych różnych racji autorzy współcześni, których wymieniliśmy wyżej, całkowicie odrzucają odróżnienie i rozdział między ascetyką a mistyką wprowadzony w wieku XVIII.

Trzeba tu zauważyć, że podział jakiejś nauki lub gałęzi teologii nie jest rzeczą małej wagi. Widać to w podziale teologii moralnej, który różni się znacznie, zależnie od tego, czy się go przeprowadza na podstawie przykazań Dekalogu, czy też według cnót teologicznych i moralnych. Jeśli dzielić teologię moralną według przykazań Dekalogu, z których wiele jest negatywnych, kładzie się większy nacisk na grzechy, których trzeba unikać, niż na cnoty, które trzeba praktykować coraz lepiej, i nieraz nie docenia się dostatecznie wielkości najwyższego przykazania – przykazania miłości Boga i bliźniego, które jest ponad Dekalogiem i które powinno być jakby duszą całego naszego życia. Przeciwnie, jeśli dzieli się teologię moralną według cnót, wówczas okazuje się cała wyższość cnót teologicznych, szczególnie miłości, nad wszystkimi cnotami moralnymi, które powinna ona pobudzać i ożywiać. Wtedy czuje się wielkie tchnienie cnót teologicznych, szczególnie jeśli towarzyszą im specjalne natchnienia Ducha Świętego, a teologia moralna, rozumiana w ten sposób, rozkwita normalnie w teologię mistyczną, która jest – jak to widać u św. Franciszka Salezego – prostym rozwinięciem traktatu o miłości Bożej.

* * *

Czym więc jest ascetyka dla teologów współczesnych, którzy powracają do tradycyjnego podziału? Według zasad św. Tomasza z Akwinu, nauki św. Jana od Krzyża, a także św. Franciszka Salezego, ascetyka traktuje o drodze oczyszczenia początkujących, którzy nie chcąc stać się duszami zapóźnionymi i oziębłymi, ćwiczą się gorliwie w praktyce cnót, ale jeszcze na sposób ludzki *ex industria propria* z pomocą łaski uczynkowej zwykłej. Mistyka natomiast zaczyna się z chwilą wkroczenia na drogę oświecenia, gdzie postępujący pod wpływem światła Ducha Świętego działają już dość często i wyraźnie na modłę nadludzką darów Ducha Świętego². Pod specjalnym natchnieniem Mistra wewnętrznego

¹ *Księga życia*, rozdz. XXXI.

² Z tego punktu widzenia, który jest naszym, *mistyka* we właściwym znaczeniu zaczyna się w okresie postępujących, gdy ukazują się *trzy znaki oczyszczenia biernego zmysłów*, opisane przez

nie działa się już jedynie *ex industria propria*, gdyż sposób nadludzki działania darów – dotąd ukryty lub też rzadko ujawniający się na zewnątrz – staje się i dość wyrzysty, i częsty.

Wobec tego życie mistyczne dla tych autorów nie jest czymś ściśle nadzwyczajnym, jak widzenia i objawienia, ale czymś wyższym na normalnej drodze świętości. Uważają oni, że dotyczy to nawet dusz powołanych do uświęcenia się w życiu czynnym, jak św. Wincenty à Paulo; nie wątpią wcale, że święci życia czynnego mają przeważnie kontemplację wlaną tajemnic Wcielenia odkupującego, Mszy świętej, Ciała Mistycznego Chrystusa, wartości życia wiecznego, mimo że różnią się od świętych żyjących całkowicie kontemplacją, gdyż u nich kontemplacja wlane jest bardziej bezpośrednio zwrócona ku działaniu, ku uczynom miłosierdzia.

Wynika z tego, że teologia mistyczna jest pożyteczna nie tylko do kierowania kilku duszami, które się prowadzi drogami nadzwyczajnymi; jest ona potrzebna do kierowania wszystkimi duszami wewnętrznymi, które nie chcą stać się duszami opóźnionymi i dążą wielkodusznie do doskonałości, do zachowania zjednoczenia z Bogiem pośród prac i przeciwności życia codziennego. Z tego względu nieznanomość teologii mistycznej u kierownika może stać się poważną przeszkodą dla dusz, którymi kieruje, jak zauważył św. Jan od Krzyża w prologu *Drogi na górę Karmel*. Jak nie należy smutku neurastenika brać za oczyszczenie bierność zmysłów, tak samo nie można w tym oczyszczeniu widzieć tylko melancholii.

Z tego, co powiedzieliśmy, widać, że ascetyka jest podporządkowana mistyce.

Dodajmy wreszcie, że według wszystkich autorów katolickich mistyka, która nie wymaga poważniejszej ascezy, jest mistyką fałszywą. Taka była mistyka kwietystów, którzy, jak Molinos, odrzucili ascetykę i usiłowali wejść na drogę mistyczną, zanim otrzymali łaskę po temu. Utożsamiali oni bierność nabytą z biernością wlaną. Pierwszą zdobywa się przez zaprzestanie wszelkiej czynności, działania, przez co popada się w rodzaj senności. Druga – bierność wlane – pochodzi ze specjalnego natchnienia Ducha Świętego, któremu ulegamy dzięki darom. Przez to radykalne pomieszanie pojęć kwietyzm Molinosa odrzucił ascezę i stał się karykaturą prawdziwej mistyki.

* * *

św. Jana od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX). Wówczas to istotnie, w długotrwałej oschłości, której towarzyszy prawdziwa wielkoduszność, rozpoczyna się *kontemplacja wlane* tajemnic zbawienia, prowadząca do zażyłego zjednoczenia z Bogiem. Zobaczymy, że tymi trzema znakami oczyszczenia biernego zmysłów są: 1) przewlekła oschłość uczuciowa; 2) żywe pragnienie doskonałości i Boga; 3) prawie zupełna niemożność rozmyślania dyskursywnego i skłonność do prostego wejścia na Boga z miłą uwagą. Te trzy znaki muszą być związane. Jeden z nich nie wystarcza.

Ważną jest rzeczą rozumieć, że o normalnej drodze świętości można sądzić z dwóch różnych stanowisk. Raz z punktu widzenia naszej natury, i wtedy pozycja, jakiej bronimy jako tradycyjnej, będzie się wydawała przesadną.

Ale można sądzić o niej także biorąc za punkt wyjścia tajemnice nadprzyrodzone mieszkania Trójcy Świętej w nas, Wcielenia odkupującego i Eucharystii. A tu właśnie ten sposób sądzenia jest jedynie sądem mądrości, *per altissimam causam* – przez przyczynę najwyższą; tamten sposób jest sądem przez przyczynę najniższą; a wiemy, w czym *stultitia spiritualis*, o której mówi św. Tomasz w II-a II-ae, q. 46, przeciwstawia się mądrości.

Jeśli naprawdę Trójca Święta mieszka w nas, jeśli Słowo, które stało się ciałem i za nas umarło, jest rzeczywiście obecne w Eucharystii, ofiarowuje się sakramentalnie za nas codziennie we Mszy świętej, daje nam się za pokarm – jeśli to jest prawdą, to tylko święci, którzy żyją tą obecnością Bożą przez częste poznanie niejako doświadczalne i przez miłość ciągle wzrastającą pośród ciemności i trudności życia, jedynie oni postępują rzeczywiście słusznie. I życie wewnętrzne zjednoczenia z Bogiem nie tylko nie wydaje się w tym, co jest jego istotą, czymś nadzwyczajnym w sobie, ale okazuje się jedynie w pełni normalne. Zanim do niego dojdziemy, jesteśmy jak ludzie jeszcze na wpół uśpieni, prawdziwie nie żyjący niezmiernym skarbem, jaki nam został dany, i coraz nowymi łaskami udzielanymi tym, którzy chcą wielkodusznie iść za Jezusem.

Przez świętość rozumiemy zjednoczenie wewnętrzne z Bogiem, czyli wielką doskonałość miłości Boga i bliźniego, doskonałość, która jest jednak zawsze na drodze normalnej, gdyż przykazanie miłości nie ma granic¹.

Aby to sprecyzować, powiedzmy, że świętość, o której mowa, jest wstępem normalnym bezpośrednim do życia w niebie, wstępem, który się dokonuje bądź na ziemi przed śmiercią, bądź w czyśćcu, i który zakłada, że dusza w pełni oczyszczona jest zdolna otrzymać natychmiast widzenie uszczęśliwiające. Takie jest w tytule tego dzieła znaczenie słów: „wstęp do życia w niebie”.

Gdy mówimy wreszcie, że kontemplacja wlana tajemnic wiary jest konieczna do świętości, mamy na myśli konieczność moralną; tzn. w większości wypadków nie można bez niej osiągnąć świętości. A nawet dodajmy, że bez niej nie będzie się miało faktycznie pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego, gdyż wymaga ona wyższego praktykowania cnót teologicznych i darów Ducha Świętego im towarzyszących. Ustalenie tego jest właśnie celem niniejszej książki.

¹ S. *th.*, II-a II-ae, q. 184, a. 3.

Podział traktatu

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, podzielimy traktat na pięć części:

I. Źródła życia wewnętrznego i jego cel

O życiu łaski, o mieszkaniu Trójcy Świętej w nas, o wpływie na nas Chrystusa Pośrednika i Maryi Pośredniczki. – O doskonałości chrześcijańskiej, której podporządkowane jest życie wewnętrzne, i o obowiązku dążenia do niej zgodnie ze swoim stanem.

II. Oczyszczenie duszy początkujących

Usunięcie przeszkód, walka z grzechem i jego następstwami, z wadą główną; oczyszczenie czynne zmysłów, pamięci, woli, rozumu. – O korzystaniu z sakramentów dla oczyszczenia duszy. – Modlitwa początkujących. – Drugie nawrócenie, czyli oczyszczenie bierne zmysłów, dla wejścia na drogę oświecenia postępujących.

III. Postęp duszy pod wpływem światła Ducha Świętego

O wieku duchowym postępujących. – O postępie cnót teologicznych i moralnych. – O darach Ducha Świętego u postępujących. – O coraz większym oświeceniu duszy przez ofiarę Mszy świętej i Komunię świętą. – O modlitwie kontemplacyjnej postępujących. – Zagadnienia dotyczące kontemplacji wlanej: jej natury, stopni; powołanie do kontemplacji; kierownictwo duchowe pod tym kątem widzenia.

IV. O zjednoczeniu z Bogiem dusz doskonałych

Wejście na tę drogę przez oczyszczenie bierne ducha. – Wiek duchowy doskonałych. – Heroiczność cnót teologicznych i cnót moralnych. – Życie apostołskie doskonałe a kontemplacja wlane. – Życie zadośćuczynienia. – Zjednoczenie przekształcające. – Doskonałość miłości w związku z kontemplacją wlaną, z załącznikami duchowymi i zaślubinami duchowymi.

V. Łaski nadzwyczajne

Łaski *gratis datae*. Różnice między nimi a siedmioma darami Ducha Świętego według św. Tomasza. – Zastosowanie tej nauki do łask nadzwyczajnych według św. Jana od Krzyża. – Objawienia Boże, widzenia, słowa wewnętrzne, stigmatyzacja i ekstaza.

Zakończenie

Odpowiedź na pytanie: czy kontemplacja wlane tajemnic wiary i zjednoczenie z Bogiem, które z niej wynika, jest łaską z istoty swej nadzwyczajną, czy też znajduje się ona na normalnej drodze świętości? Czy jest normalnym wstępem do życia wiecznego, do widzenia uszczęśliwiającego, do którego powołane są wszystkie dusze?

* * *

Moglibyśmy omówić tu jeszcze terminologię mistyków w porównaniu z terminologią teologów. Jest to zagadnienie bardzo ważne, ale zrozumiemy lepiej jego znaczenie i wagę na początku tej części dzieła, która poświęcona jest drodze oświecenia.

Można by także przy końcu tego wstępu wyłożyć przynajmniej w ogólnym zarysie to, czego nas uczą Ojcowie i wielcy Doktorzy Kościoła w dziedzinie życia duchowego. Ale większą korzyść przyniesie poruszenie tego zagadnienia przy omawianiu końca I części tradycyjnej nauki trzech dróg i sposobu, w jaki należy ją rozumieć.

Zresztą wyłożyliśmy gdzie indziej tę naukę i naukę różnych szkół dotyczących życia wewnętrznego¹. Można również z pożytkiem przestudiować na ten temat dzieło Saudreau: *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité* (Paris, Amat, 1921³, Ojcowie greccy, Ojcowie łacińscy, nauka mistyczna w XII, XIII, XIV, XV, XVI i XVII wieku i później). Można także przeczytać: Pourrat, *La spiritualité chrétienne* (*Życie duchowe chrześcijańskie*), pracę ujętą ze stanowiska przeciwnego poprzedniemu, która uważa za nadzwyczajną każdą łaskę ściśle mistyczną. Ale szczególnie polecamy doskonałą książkę o. Cayré AA *Précis de patrologie* (Paris, Desclée, 1930, 2 t., *Historia i nauka Ojców i Doktorów Kościoła*), gdzie jest wyłożona dokładnie i w sposób całkowicie obiektywny nauka duchowa Ojców i wielkich Doktorów Kościoła, łącznie ze św. Janem od Krzyża i św. Franciszkiem Salezym.

¹ Por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 662-769.

CZĘŚĆ I

ŹRÓDŁA ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO I JEGO CEL

Prolog

Ponieważ życie wewnętrzne jest formą coraz bardziej świadomą życia łaski w każdej żarliwej duszy, będziemy mówili najpierw o życiu łaski, aby dobrze poznać jej cenę. Zobaczymy następnie, czym jest organizm duchowy cnót własnych i darów Ducha Świętego, które wnosi łaska uświęcająca do każdej duszy sprawiedliwej. To nas doprowadzi do omówienia mieszkania Trójcy Świętej w duszy sprawiedliwych, a także stałego wpływu, który wywiera na nią Pan nasz Jezus Chrystus, Pośrednik najwyższy, i Maryja, Pośredniczka wszystkich łask.

Oto są źródła życia wewnętrznego; spływają one z wysoka, tak jak źródła rzek znajdują się na szczytach gór. A ponieważ nasze życie wewnętrzne zstępuje z tak wysoka, może ono wznieść się z powrotem aż do Boga i doprowadzić nas do wewnętrznego z Nim zjednoczenia.

W części I, po omówieniu źródła życia wewnętrznego, przejdziemy do jego celu, czyli do doskonałości chrześcijańskiej, do której ono zmierza, i zastanowimy się nad obowiązkiem każdego człowieka dążenia do niej zgodnie z jego stanem. We wszystkim należy zawsze najpierw rozpatrzyć cel, gdyż jest on pierwszy w porządku zamierzenia, chociaż jest ostatni w porządku wykonania. Jego pragnie się przede wszystkim, choć osiąga się na końcu. Dlatego Pan Jezus rozpoczął nauczanie swoje od błogosławieństw i dlatego także teologia moralna zaczyna od traktatu o celu ostatecznym, do którego powinny zmierzać wszystkie nasze czyny.

Rozdział I

ŻYCIE ŁASKI ZAPOCZĄTKOWANIEM ŻYCIA WIECZNEGO

Życie wewnętrzne chrześcijanina wymaga stanu łaski, który jest przeciwieństwem stanu grzechu śmiertelnego. W planie aktualnym Opatrzności każda dusza jest albo w stanie łaski, albo też w stanie grzechu śmiertelnego; innymi słowy, jest ona bądź zwrócona ku Bogu, celowi ostatecznemu nadprzyrodzonemu, bądź też odwrócona od Niego. Żaden człowiek nie jest w stanie czysto naturalnym, gdyż wszyscy są powołani do celu nadprzyrodzonego, który polega na bezpośrednim widzeniu Boga i na miłości, która wynika z tego widzenia. Ten cel najwyższy został postawiony ludzkości od chwili stworzenia, a po upadku prowadzi nas do niego Zbawiciel, który ofiarował się dla zbawienia wszystkich ludzi.

Aby mieć prawdziwe życie wewnętrzne, bez wątpienia nie wystarcza być w stanie łaski, jak dziecko po chrzcie lub każdy penitent po rozgrzeszeniu. Życie wewnętrzne wymaga ponadto walki ze wszystkim, co nas skłania do ponownego upadku, oraz żąda zdecydowanego dążenia duszy do Boga. Ale gdybyśmy mieli głęboką znajomość stanu łaski, zobaczylibyśmy, że jest on nie tylko podstawą prawdziwie świętego życia wewnętrznego, ale że jest również nasieniem życia wiecznego. Trzeba położyć na to nacisk od początku, przypominając słowa św. Tomasza: „*Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi* – Najmniejszy stopień łaski uświęcającej więcej jest wart niż dobro przyrodzone całego świata” (I-a II-ae, q. 113, a. 9, ad 2), gdyż łaska jest nasieniem życia wiecznego, nieporównanie wyższego niż życie naturalne naszej duszy lub aniołów.

To właśnie może nam ukazać najlepiej cenę łaski uświęcającej, którą otrzymaliśmy na chrzcie i która przywraca nam rozgrzeszenie, jeśli mieliśmy nieszczerście ją utracić¹.

¹ Jest rzeczą ważną na początku traktatu o życiu wewnętrznym wyrobić sobie wzniosłe pojęcie o *łascie uświęcającej*, które zatracił protestantyzm, idąc za nominalistami XIV wieku. Dla Lutra człowiek jest usprawiedliwiony nie przez *nowe życie*, lecz przez *przypisanie zewnętrzne zasług Chrystusa*, tak że nie jest on wewnętrznie zmieniony i że nie jest konieczne dla jego zbawienia, aby pełnił przykazanie miłości Boga ponad wszystko. Jest to radykalne zapoznanie życia wewnętrznego, o którym mówi Ewangelia. Ta godna pożałowania nauka była przygotowana przez nominalistów, którzy twierdzili, że *łaska* nie jest darem z *istoty swej nadprzyrodzonym*, lecz dającym *moralne prawo* do życia wiecznego, tak jak banknot, będąc tylko papierem, pozwala mocą prawnego ustanowienia na podjęcie pieniędzy. Było to zaprzeczeniem życia z istoty swej nadprzyrodzonego; było to zapoznanie samej istoty łaski i cnót teologicznych.

Nie można poznać wartości nasienia, o ile nie zna się w pewien sposób tego, co ma z niego wyrosnąć. By poznać np. w przyrodzie wartość żołądź-nasienia, trzeba znać dąb w pełni rozwinięty. W porządku ludzkim, aby poznać wartość duszy rozumnej drzemiącej jeszcze w małym dziecku, trzeba wiedzieć, do czego jest zdolna normalnie dusza ludzka w człowieku, który doszedł do swego pełnego rozwoju. Podobnie dopiero wtedy możemy poznać cenę łaski uświęcającej, która jest w duszy dziecka ochrzczonego i we wszystkich sprawiedliwych, jeśli rozważyliśmy, chociażby w sposób niedoskonały, czym będzie pełny rozwój łaski w życiu wiecznym. Trzeba to ujrzeć w świetle słów Zbawiciela. Są one „duchem i życiem” i mają większą moc niż jakikolwiek komentarz. Język Ewangelii, słowa Pana Jezusa skłaniają nas bardziej bezpośrednio do kontemplacji niż język techniczny teologii najpewniejszej i najwznioślejszej. Nic równie zbawienego jak oddychanie najczystszym powietrzem tych wyżyn, z których spływają żywe wody nauki chrześcijańskiej.

Życie wieczne obiecanie przez Zbawiciela ludziom dobrej woli

Wyrażenie „życie wieczne” rzadko występuje w Starym Testamencie, w którym nagroda sprawiedliwych po śmierci bywa często przedstawiana w sposób symboliczny, np. jako wyobrażenie ziemi obiecanej.

Jest to tym bardziej zrozumiałe, że sprawiedliwi Starego Zakonu po śmierci musieli czekać, aż Ofiara Krzyżowa Zbawiciela otworzy im bramy nieba. Wszystko w Starym Testamencie zmierzało przede wszystkim ku przyjściu obiecanego Zbawiciela.

W nauczaniu Jezusa wszystko wskazuje bezpośrednio na żywot wieczny. A jeśli dobrze rozważymy Jego słowa, zobaczymy, jak dalece to życie wieczne różni się od życia przyszłego, o którym mówili najwięksi filozofowie, jak Platon. Życie przyszłe było w ich oczach czymś należącym do porządku przyrodzonego i widzieli w nim tylko „piękne ryzyko do podjęcia”¹, nie mając co do niego absolutnej pewności. Zbawiciel, przeciwnie, mówi z najbezwzględniejszą pewnością nie tylko o życiu przyszłym, ale o życiu wiecznym, wyższym ponad przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. To życie całkowicie nadprzyrodzone jest uczestnictwem w życiu wewnętrznym Boga, i podobnie jak ono mierzy się jedyną chwilą niezmiennej wieczności.

Jezus nas uczy, że wąska jest droga, która prowadzi do żywota wiecznego (Mt 7,14), że aby go osiągnąć, trzeba odwrócić się od grzechu, zachowywać przykazania Boże (Mt 19,17). Mówi On wielokrotnie w czwartej Ewangelii: „Kto wierzy w Syna, ma żywot wieczny” (J 5,24; 6,40.47.55), tzn. kto wierzy

¹ Nawet w *Fedonie* życie przyszłe przedstawione jest w ten sposób.

we Mnie, Syna Bożego, wiarą żywą połączoną z miłością i z pełnieniem przykazań – ten już żyje życiem wiecznym. To samo twierdzi Jezus w ośmiu błogosławieństwach na początku swego nauczania (Mt 5,3-12): „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest królestwo niebieskie; ...błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni; ...błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”. A czymże jest życie wieczne, jeśli nie nasyceniem, oglądaniem Boga w Jego królestwie. Szczególnie tym, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, powiedziane jest: „Radujcie się a weselcie, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiesiech” (Mt 5,12). Jeszcze wyraźniej mówi Jezus przed Męką: „Ojczy, nadeszła godzina moja, wsław Syna Twego, aby i Syn Twój wsławił Ciebie. Jakoś Mu dał władzę nad każdym człowiekiem, aby wszystkich, których Mu dałeś, obdarzył życiem wiecznym. A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego, i Tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17,1-3).

Św. Jan Ewangelista tłumaczy nam te słowa Zbawiciela, gdy pisze: „Najmilsi, teraz dziećmi Bożymi jesteście, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się okaże, będziemy podobni do Niego, bo ujrzymy Go, jako jest” (1 J 3,2). Ujrzymy Go tak, jak jest, a nie tylko w odbiciu Jego doskonałości w stworzeniach, w naturze zmysłowej lub w duszy świętych, która prześwieca w ich słowach i czynach; ujrzymy Go bezpośrednio takim, jakim jest sam w sobie.

Św. Paweł dodaje: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo, lecz wówczas twarzą w twarz. Teraz poznaję po części; lecz później poznam, jakom i poznany jest” (1 Kor 13,12).

Zauważmy, że św. Paweł nie mówi: poznam Go tak, jak poznaję samego siebie, jak poznaję wnętrze mojego sumienia. To wnętrze mojej duszy znam bez wątplenia lepiej niż innych ludzi, ale ma ono dla mnie tajemnice, nie mogę zmierzyć całej wagi moich grzechów bezpośrednio lub pośrednio dobrowolnych. Jeden Bóg zna mnie do głębi; tajemnice mego serca są w pełni jawne tylko Jego spojrzeniu.

Św. Paweł mówi więc: wówczas poznawać będę tak, jak poznany jestem przez Niego. Podobnie jak Bóg zna istotę duszy mojej i moje życie wewnętrzne bez pośrednictwa jakiegokolwiek stworzenia, a nawet – dodaje teologia¹ – bez pośrednictwa jakiegokolwiek idei stworzonej. Istotnie, żadne pojęcie stworzone nie może wyrazić tego czystego blasku intelektualnego wiekuście trwającego, którym jest Bóg taki, jaki jest On w sobie i Jego prawda nieskończona. Wszelka idea stworzona jest skończona, jest pojęciem tej lub innej doskonałości Boga, Jego bytu, Jego prawdy lub Jego dobroci, Jego mądrości lub Jego miłości, Jego

¹ Por. S. th., I-a, q. 12, a. 2.

miłosierdzia lub Jego sprawiedliwości. Ale te różne pojęcia doskonałości Bożych nie mogą dać nam poznania istoty Bożej, w najważniejszym stopniu prostej, takiej, jaką jest w sobie, poznania Bóstwa, czyli życia wewnętrznego Boga. Ta mnogość pojęć jest niejako w takim stosunku do życia wewnętrznego Boga, do prostoty Bożej, jak kolory tęczy w stosunku do białego światła, z którego pochodzą. Jesteśmy tu na ziemi jak ludzie, którzy widzieli tylko siedem barw, a pragnęliby widzieć czyste światło – ich wyższe źródło. I póki nie ujrzymy samego Bóstwa, jakim jest Ono w sobie, nie dojdziemy do zrozumienia wewnętrznej harmonii doskonałości Bożych, szczególnie nieskończonego Miłosierdzia i nieskończonej Sprawiedliwości. Nasze pojęcia stworzone o przymiotach Bożych są jak małe kwadraciki mozaiki, które zaostwiają trochę obraz duchowy Boga. Gdy myślimy o Jego sprawiedliwości, może się nam ona wydawać zbyt surowa, a gdy myślimy o łaskawych upodobaniach Jego miłosierdzia, mogą się nam one wydać dowolnymi. Po zastanowieniu mówimy sobie: ależ w Bogu sprawiedliwość i miłosierdzie utożsamiają się, nie ma między nimi żadnej różnicy realnej. To prawda, twierdzimy to z pewnością, ale nie widzimy jeszcze harmonii wewnętrznej tych doskonałości Bożych. Aby ją ujrzeć, trzeba by widzieć wprost, bez pośrednictwa jakiegokolwiek idei stworzonej, istotę Bożą taką, jaką jest sama w sobie.

To widzenie będzie stanowiło życie wieczne. Nikt nie może wypowiedzieć radości i miłości, jakie spłyną na nas z tego widzenia. Będzie to miłość Boga tak mocna, tak absolutna, że odtąd nic nie będzie mogło nie tylko jej zniszczyć, ale nawet osłabić; miłość, w której będziemy się radowali przede wszystkim z tego, że Bóg jest Bogiem, nieskończeniem świętym, sprawiedliwym, miłosiernym; będziemy wielbili wszystkie wyroki Jego Opatrzności, mające na celu okazanie Jego dobroci. Wejdziemy w Jego szczęśliwość, według wyrażenia samego Zbawiciela: „Dobrze, sługo prawy i wierny, żeś w małym był wierny, dam ci władzę nad wieloma: wnijdź do wesela Pana twego – *intra in gaudium Domini tui*” (Mt 25,21). Ujrzymy Boga tak, jak On sam bezpośrednio widzi siebie; nie wyczerpując oczywiście głębin Jego bytu, Jego miłości i Jego potęgi, i będziemy Go miłować tak, jak On sam siebie miłuje.

Ujrzymy również Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela naszego.

Takie jest szczęście wieczne w swej istocie, nie mówiąc już o radości dodatkowej, jaką odczuwać będziemy z widzenia i miłowania Najświętszej Maryi Panny i wszystkich świętych, a także dusz, które znaleźliśmy podczas naszej wędrówki ziemskiej.

Nasienie życia wiecznego w nas

Widzenie bezpośrednie Boga, o jakim właśnie mówiliśmy, przekracza siły przyrodzone wszelkiego umysłu stworzonego – anielskiego czy ludzkiego. Wprawdzie umysł stworzony może poznać Boga w sposób przyrodzony w odbiciu Jego doskonałości w porządku stworzonym anielskim czy ludzkim, nie może jednak widzieć Go bezpośrednio w Nim samym tak, jak On siebie widzi¹. Gdyby umysł stworzony mógł widzieć Boga bezpośrednio własnymi siłami przyrodzonymi, miałby ten sam przedmiot formalny co umysł Boży, byłby wobec tego tej samej natury co Bóg; byłoby to panteistyczne pomieszanie natury stworzonej i natury Bożej.

Z tego wynika, że umysł stworzony może być podniesiony do bezpośredniego widzenia istoty Boga tylko przy pomocy darmo danej, przy pomocy łaski Bożej. Ta łaska jest w aniele i w nas jakby szczepieniem, które przekształca dziki krzew, aby mógł przynosić dobre owoce.

Anioł i dusza ludzka będą zdolni do nadprzyrodzonego poznania Boga i do miłości nadprzyrodzonej, o ile otrzymają to szczepienie Boże, którym jest łaska habitualna, czyli uświęcająca – uczestnictwo w naturze Bożej, w życiu wewnętrznym Boga. Tylko ta łaska przyjęta do istoty naszej duszy jako dar darmo dany może uczynić ją zasadniczo zdolną do czynności prawdziwie Bożych, zdolną do widzenia Boga bezpośrednio tak, jak On sam siebie widzi, i miłowania Go tak, jak On siebie miłuje.

Innymi słowy, ubóstwienie umysłu i woli wymaga ubóstwienia samej duszy (w jej istocie), z której pochodzą te władze.

Gdy łaska ta jest pełna i nieutralna, nazywa się chwałą i z niej spływa na umysł błogosławionych w niebie światło nadprzyrodzone, dające im moc widzenia Boga, a na wolę miłość wlaną, pozwalającą im miłować Go tak, że nie mogą się już od Niego odwrócić.

Na chrzcie otrzymaliśmy już nasienie życia wiecznego – łaskę uświęcającą, która jest podstawą tego życia, a wraz z nią otrzymaliśmy miłość wlaną, która powinna trwać wiecznie.

Czy nie o tym mówił Zbawiciel do Samarytanki – jak podaje św. Jan (4,5-26): „Gdybyś знаła dar Boży i kim jest Ten, kto ci mówi: daj mi pić, zapewne prosiłabyś Go, a dałby ci wody żywej... Każdy, kto pije tę wodę, znowu pragnąć będzie; kto jednak napije się wody, którą Ja mu dam, nigdy nie uczuje pragnienia. Ale woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku żywotowi wiecznemu”. Gdyby ktoś zapytał: Czy te słowa Zbawiciela dotyczą dziedziny ascetyki czy mistyki? – pytanie to wydawałoby się nierozumnym, bo

¹ Por. S. th., I-a, q. 12, a. 4.

jeśli mowa tu o życiu w niebie, to tym bardziej i o zjednoczeniu wewnętrznym, które do niego przygotowuje.

„Ten – mówi św. Tomasz¹ – kto będzie pił z żywej wody łaski udzielonej przez Zbawiciela, nie będzie więcej pragnął innej wody, ale będzie pragnął czerpać z niej obficie... Ponadto, gdy woda materialna spływa, woda duchowa łaski wznosi się. Jest to woda żywa, zawsze złączona ze źródłem (wyższym) i wytryskująca aż do żywota wiecznego, na który zasługujemy przez nią”. Ta woda żywa pochodzi od Boga i dlatego może się wznieść aż do Niego.

Podobnie w świątyni jerozolimskiej ostatniego dnia Święta Namiotów Jezus wołał: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije. Kto wierzy we Mnie, jak mówi Pismo, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37-38). Kto pije duchowo, wierząc w Zbawiciela, ten czerpie ze źródła wody żywej i może czerpać z niego nie tylko dla siebie, ale dla zbawienia innych dusz.

Wielokrotnie, jak już zauważyliśmy, Jezus powtarza: „Kto wierzy we Mnie, ma żywot wieczny” (J 3,36; 5,24.39; 6,40.47.54). Nie tylko zdobędzie, ale w pewnym znaczeniu już go ma, gdyż życie łaski jest zapoczątkowaniem życia wiecznego.

Jest to rzeczywiście w zasadzie to samo życie, tak jak żołądek ma to samo życie co rozwinięty dąb, tak jak dusza małego dziecka jest tą samą, która kiedyś rozwinie się w człowieku dorosłym.

Zasadniczo to samo życie Boże jest jako nasienie u chrześcijanina na ziemi, a w pełnym rozwoju u świętych w niebie, którzy prawdziwie żyją życiem wiecznym. Dlatego Pan Jezus mówi również: „Kto pożywa Ciało moje i pije moją Krew, ma żywot wieczny, a Ja w dzień ostateczny wskreszę go” (J 6,55). „Królestwo Boże nie nadejdzie dostrzegalnie. Ani też powiedzą: Oto tu jest albo tam. Oto bowiem królestwo Boże w was jest” (Łk 17,20n). Jest tam ukryte, jak ziarno gorczyczne, jak kwas, który zakwasi całą mąkę, jak skarb ukryty w roli.

A jak poznamy, żeśmy już otrzymali to życie, które ma trwać zawsze? Św. Jan tłumaczy nam to obszernie: „My wiemy, żeśmy przeszli ze śmierci do życia, bo miłujemy braci. Kto nie miłuje, trwa w śmierci. Każdy, kto nie miłuje brata swego, mordercą jest. A wiecie, że żaden morderca nie ma w sobie żywota wiecznego” (1 J 3,14). „To wam piszę, abyście wiedzieli, że macie żywot wieczny, wy, którzy wierzycie w imię Syna Bożego” (1 J 5,13). Jezus powiedział: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: jeśli kto zachowa naukę moją, nie zazna śmierci na wieki” (J 8,51-53).

I rzeczywiście, jak mówi liturgia Mszy żałobnej: „*Tuis enim fidelibus, Domi-*

¹ *Comment. in Joannem*, 4, 3n.

ne, vita mutatur non tollitur – Dla Twoich wiernych, Panie, życie zmienia się, a nie kończy” – owszem, rozkwita w pełni w niebie.

Prawdziwe życie łaski jest tu na ziemi nasieniem chwały; *gratia est semen gloriae* – mówi cała Tradycja. Św. Tomasz lubi również powiedzenie: „*Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis* – Łaska nie jest niczym innym, jak pewnym zapoczątkowaniem chwały w nas”¹. Bossuet wypowiada się często w ten sam sposób².

Dlatego też św. Tomasz chętnie uczy: „*Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi*”³ – Najmniejszy stopień łaski uświęcającej zawarty w duszy małego dzieciątka po chrzcie jest o wiele cenniejszy niż dobro naturalne całego świata razem ze wszystkimi aniołami; bo najmniejszy stopień łaski uświęcającej należy do nieskończonego wyższego porządku, do porządku życia wewnętrznego Boga, do porządku wyższego niż wszystkie cuda i wszystkie zewnętrzne znaki objawienia Bożego⁴.

To samo życie nadprzyrodzone, ta sama łaska uświęcająca jest w sprawiedliwym na ziemi i w świętych w niebie; jest to ta sama miłość wlana, z dwiema tylko różnicami. Na ziemi poznajemy Boga nie w jasności widzenia, ale w ciemności wiary wlanej, a poza tym, mimo że mamy nadzieję osiąść Go na zawsze, na ziemi możemy Go utracić z własnej winy.

Jednakże mimo tych dwóch różnic, dotyczących wiary i nadziei, jest to samo życie, gdyż jest nim ta sama łaska uświęcająca i ta sama miłość; mają one trwać wiecznie. To oznaczają słowa Jezusa do Samarytanki: „Gdybyś знаła dar Boży i kim jest Ten, kto ci mówi: daj mi pić, zapewne prosiłabyś Go... kto napije się wody, którą Ja mu dam, nigdy nie uczuje pragnienia. Ale woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku żywotowi wiecznemu” (J 4,10-14).

W świetle tej zasady trzeba osądzić, czym ma być nasze życie wewnętrzne i czym ma być na ziemi jego pełny rozwój normalny, aby stał się godnym wstępem do życia wiecznego. Jeśli łaska uświęcająca, cnoty wlane i dary z natury swej są podporządkowane życiu wiecznemu, czyż nie są również podporządkowane zjednoczeniu mistycznemu? Czyż nie jest ono u dusz prawdziwie i w pełni wielkodusznych wstępem normalnym do życia wiecznego?

¹ II-a II-ae, q. 24, a. 3, ad 2; I-a II-ae, q. 69, a. 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2.

² *Méditations sur l'Evangile*, 2^e P., 37^e jour, in Joan., XVII, 3.

³ I-a II-ae, q. 113, a. 9, ad 2.

⁴ I-a II-ae, q. 111, a. 5: „*Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*”; łaska uświęcająca, która łączy nas z Bogiem, jest o wiele wyższa niż prorocтво, cuda i wszelkie znaki interwencji Bożej.

Ważny wniosek

Już z tego, co powiedzieliśmy, wynika co najmniej prawdopodobieństwo, że kontemplacja wlana tajemnic wiary i wypływające z niej zjednoczenie z Bogiem nie ma charakteru nadzwyczajnego. To prawdopodobieństwo będzie się zbliżało do pewności coraz bardziej, aż się nią stanie.

Łaska uświęcająca i miłość, które łączą nas z Bogiem w Jego życiu wewnętrznym, są w rzeczywistości czymś o wiele wyższym niż łaski *gratis datae* i nadzwyczajne, jak proroctwo i dar języków, które są tylko znakami interwencji Bożej i które same przez się nie łączą nas wewnętrznie z Bogiem. Św. Paweł stwierdza to wyraźnie¹, a św. Tomasz bardzo jasno tłumaczy².

Lecz właśnie z łaski uświęcającej nazwanej „łaską cnot i darów”³, otrzymanej przez nas na chrzcie, a nie z łask *gratia datae* i nadzwyczajnych pochodzi, jak zobaczymy, kontemplacja wlana, akt wiary wlanej, oświeconej przez dary rozumu i mądrości. Na to teologowie na ogół się zgadzają. Już teraz mamy więc poważne racje przypuszczać, że kontemplacja wlana i zjednoczenie z Bogiem, które z niej wynika, nie są z istoty swej czymś nadzwyczajnym jak proroctwo lub dar języków, a jeśli nie są z istoty nadzwyczajne, czyż nie są na normalnej drodze świętości?

* * *

Druga racja jest jeszcze bardziej uderzająca i wynika bezpośrednio z tego, co już powiedzieliśmy: ponieważ łaska uświęcająca z natury swej dąży do życia wiecznego, z istoty swej także zmierza w sposób normalny ku temu, by stać się doskonałym przygotowaniem bliższym do natychmiastowego otrzymania światła chwały.

Tym przygotowaniem bliższym jest miłość doskonała z żywym pragnieniem widzenia uszczęśliwiającego, żywym pragnieniem, które zwykle znajduje się tylko w zjednoczeniu z Bogiem, wynikającym z kontemplacji wlanej tajemnic zbawienia.

Ta kontemplacja nie jest więc z istoty swej nadzwyczajna, jak proroctwo, ale jest czymś wyższym, a jednak wydaje się być na normalnej drodze świętości, mimo że jest stosunkowo rzadka, podobnie jak wyższa doskonałość.

Trzeba nawet dodać, że gorące pragnienie widzenia uszczęśliwiającego znajduje się w pełnej doskonałości tylko w zjednoczeniu przekształcającym, czyli w zjednoczeniu mistycznym wyższym, które wobec tego – jak się wydaje – nie

¹ Por. 1 Kor 12,28nn; 13,1nn.

² I-a II-ae, q. 111, a. 5: „*Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*”.

³ Por. S. th., III-a, q. 62, a. 1.

jest poza drogą normalną świętości. Aby pojąć znaczenie i wagę tej racji, zauważmy, że jeśli jest jakieś dobro, którego chrześcijanin powinien gorąco pragnąć, to jest nim Bóg widziany twarzą w twarz i miłowany ponad wszystko bez możliwości grzechu. Jasną jest rzeczą, że powinna być proporcja między intensywnością pragnienia a wartością upragnionego dobra, a tutaj wartość jest nieskończona. Powinniśmy wszyscy być „pielgrzymami Absolutu”, „*dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino* – póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od Pana” (2 Kor 5,6).

* * *

Wreszcie, ponieważ łaska uświęcająca z istoty swej prowadzi nas do życia wiecznego, daje również przygotowanie bliższe do otrzymania światła chwały natychmiast po śmierci, bez przejścia przez czyściec. Czyściec jest bowiem karą, skutkiem winy, której można byłoby uniknąć, oraz niewystarczającego zadośćuczynienia, które mogłoby być zupełne, gdybyśmy lepiej przyjęli kary w życiu doczesnym. Pewne jest bowiem, że człowiek będzie zatrzymany w czyścicu tylko przez grzechy, których mógłby uniknąć, lub przez niedbalstwo w ich naprawieniu. Normalnie należałoby odbyć czyściec w tym życiu – zasługując, wzrastając w miłości, zamiast odbywać go po śmierci bez zasługi.

Przygotowanie bliższe do otrzymania światła chwały natychmiast po śmierci wymaga prawdziwego oczyszczenia, analogicznego do oczyszczenia dusz, które mają wyjść z czyścica i które mają gorące pragnienie widzenia uszczęśliwiającego¹. To gorące pragnienie istnieje w tym życiu zazwyczaj tylko w zjednoczeniu z Bogiem, które wynika z kontemplacji wlanej tajemnic zbawienia. Stąd okazuje się, że nie jest ona łaską nadzwyczajną, lecz łaską wyższą na normalnej drodze świętości.

Żywe pragnienie Boga – Dobra Najwyższego – które jest normalną dyspozycją bliższą do widzenia uszczęśliwiającego, zostało doskonale określone przez św. Pawła: „I chociaż niszczeje w nas człowiek zewnętrzny, jednak ten, który wewnątrz jest, odnawia się... z dniem każdym... Bo w obecnym [przybytku] wzdychamy, pragnąc, abyśmy byli przyobleczeni w mieszkanie nasze, które jest

¹ Św. Tomasz tłumaczy doskonale to żywe pragnienie Boga u dusz czyścicowych (wrócimy do tego mówiąc dalej o oczyszczeniach biernych). Por. *IV Sent.*, d. 21, a. 1 do kwestii trzeciej: „Quanto aliquid magis desideratur, tanto eius absentia est molestior. Et quia affectus, quo desideratur summum Bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est *intensissimus*, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia *terminus fruendi summo Bono iam advenisset*, nisi aliquid impediret, et ideo *de tardatione maxime dolent*”.

Podobnie pozbawieni pokarmu przez dłuższy czas cierpimy bardzo z głodu, zwłaszcza gdy nadszedł już moment pokrzepienia organizmu. Jest w porządku podstawowym życia duszy, w aktualnej ekonomii zbawienia, osiąść Boga po śmierci. Nie tylko nie jest to czymś nadzwyczajnym, ale jest na *drodze normalnej*, jak bywa u świętych.

z nieba... A tym, który nas do tego zdolnymi czyni, jest Bóg, który nam dał za-datek Ducha" (2 Kor 4,16; 5,1.5).

Rzecz jasna, że chcąc traktować w sposób właściwy zagadnienia teologii ascetycznej i mistycznej, nie trzeba tracić z oczu wyżyn, jakie poznajemy przez Pismo Święte, wyjaśniane przez teologię wielkich mistrzów. Jeśli jest dziedzina, w której należy brać ludzi nie takimi, jakimi są, ale jakimi być powinni, jest nią oczywiście dziedzina życia duchowego. Trzeba wznieść się ponad sprawy ludzkie, by móc oddychać swobodnie powietrzem wyżyn. Błogosławione dusze doświadczane, które, tak jak św. Paweł od Krzyża, oddychają tylko atmosferą Bożą i które bardzo mocno do Boga tęsknią.

Rozdział 2

ŻYCIE WEWNĘTRZNE – OBCOWANIEM WEWNĘTRZNYM Z BOGIEM

Nostra conversatio in caelis est.

Nasze obcowanie jest w niebie.

Flp 3,20

Życie wewnętrzne, jak mówiliśmy, wymaga stanu łaski, który jest nasieniem życia wiecznego. Jednakże stan łaski, który jest u każdego dziecka ochrzczonego i każdego penitenta po rozgrzeszeniu, nie stanowi tego, co nazywa się zwykle życiem wewnętrznym chrześcijanina. Trzeba ponadto walki z tym, co skłania na nowo do grzechu, trzeba poważnego dążenia duszy do Boga.

Aby więc zrozumieć, czym powinno być życie wewnętrzne, trzeba je porównać z obcowaniem wewnętrznym każdego z nas ze sobą samym. Pod wpływem łaski, jeśli człowiek jest jej wierny, wewnętrzne obcowanie wznosi się, przekształca i staje się obcowaniem z Bogiem. Jest to spostrzeżenie elementarne; ale prawdy najżywotniejsze i najgłębsze są prawdami elementarnymi, o których się długo myślało, którymi się żyło i które wreszcie stają się przedmiotem prawie nieustannej kontemplacji.

Zastanówmy się kolejno nad tymi dwoma formami obcowania wewnętrznego – jedną ludzką, a drugą coraz bardziej Boską, nadprzyrodzoną.

Obcowanie człowieka z samym sobą

Gdy człowiek przerywa zajęcia zewnętrzne, rozmowę z bliźnimi, a zostaje sam, wtedy nawet w rozgwarze ulic wielkiego miasta zaczyna obcować ze sobą samym. Jeśli jest człowiekiem młodym, często myśli o przyszłości; jeśli jest stary, myśli o przeszłości, a jego doświadczenia życiowe szczęśliwe lub nieszczęśliwe każą mu zwykle sądzić bardzo różnie ludzi i zdarzenia.

Jeśli człowiek jest z gruntu egoistą, jego obcowanie wewnętrzne ze samym sobą czerpie natchnienie ze zmysłowości lub pychy; myśli o przedmiocie swojej żądzy, swojej zazdrości, a ponieważ znajduje w sobie smutek, stara się uciec przed samym sobą, uzewnętrzniać się, rozerwać, aby zapomnieć o pustce i nicości swego życia.

W tym obcowaniu wewnętrznym egoisty z samym sobą jest pewne, bardzo słabe poznanie siebie i równie niska miłość siebie.

Zna on przede wszystkim część zmysłową swojej duszy, która jest wspólna człowiekowi i zwierzęciu, ma więc radości zmysłowe i smutki zmysłowe, zależne od pogody lub niepogody, od dobrych zarobków czy strat; ma pragnienia i obrzy-

dzenia tego samego rodzaju, a gdy go spotykają przeciwności, poddaje się zniecierpliwieniu i gniewowi płynącemu z nieuporządkowanej miłości własnej.

Ale egoista zna słabo część duchową swojej duszy, która jest wspólna człowiekowi i aniołowi. Jeśli nawet wierzy w duchowość duszy i władz wyższych: rozumu i woli, nie żyje w tej sferze duchowej. Nie zna – jeśli tak można powiedzieć – w sposób doświadczalny tej wyższej części swojej duszy i nie miłuje jej dostatecznie. Gdyby ją znał, znalazłby w niej wyobrażenie Boga i zacząłby miłować siebie nie egoistycznie, dla siebie, ale dla Boga. Myśli jego prawie zawsze powracają do tego, co w nim niższe, i chociaż często okazuje inteligencję, wielki spryt, graniczący nawet z podstępem i przebiegłością, to jednak inteligencja jego zamiast wznosić się, skłania się ciągle ku temu, co od niej niższe. Jest ona stworzona, aby kontemplować Boga, Prawdę Najwyższą, a zatrzymuje się często na błędzie, z uporem broniąc go wszelkimi sposobami. Ktoś powiedział, że jeśli życie nie jest na wysokości myśli, to ostatecznie myśl zejdzie do poziomemu życia. Wszystko obniży się, a szlachetne poglądy, niegdyś wyznawane, zanikać będą coraz bardziej.

Obcowanie wewnętrzne egoisty z samym sobą prowadzi w ten sposób do śmierci, więc nie jest życiem wewnętrznym. Jego miłość własna nakłania go do czynienia z siebie ośrodka wszystkiego, do sprowadzania do siebie wszystkiego: osób i rzeczy, a ponieważ jest to niemożliwe, wpada on często w rozczarowanie i zniechęcenie; staje się nieznośnym dla samego siebie i dla innych. Ostatecznie zaczyna nienawidzić siebie dlatego, że zanadto chciał siebie miłować, a czasem nienawidzić życia, bo nadmiernie pożądał tego, co w nim niższe¹.

* * *

Jeśli człowiek, nie będąc w stanie łaski, zaczyna szukać dobra, jego obcowanie wewnętrzne z samym sobą jest już zupełnie inne. Rozważa np. to, co jest konieczne, aby żyć uczciwie i utrzymać swoich bliskich. Nieraz sprawia mu to wiele trosk, czuje swoją słabość i potrzebę pokładania ufności nie tylko w sobie, ale i w Bogu.

Człowiek ten, choć jest jeszcze w stanie grzechu śmiertelnego, może mieć wiarę chrześcijańską i nadzieję, które w nas pozostają nawet po utracie miłości,

¹ Por. S. th., II-a II-ae, q. 25, a. 7: *Utrum peccatores diligant seipsos. „Mali... non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt... quantum ad interiorem hominem... et delectabiliter ad cor proprium redeunt... E contrario mali non volunt conservari in integritate interioris hominis, neque appetunt ci spiritualia bona; neque ad hoc operantur, neque delectabile est eis se-cum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem”.*

póki nie zgrzeszyliśmy śmiertelnie przez niewiarę, rozpacz lub zarozumiałość. Dlatego obcowanie wewnętrzne tego człowieka z samym sobą bywa czasem oświecone światłem nadprzyrodzonym wiary; myśli on czasem o życiu wiecznym i pragnie go, chociaż to pragnienie jest słabe. Niekiedy jakieś specjalne natchnienie skłania go, aby wstąpił do kościoła na modlitwę.

* * *

Jeśli wreszcie człowiek taki wzbudzi w sobie przynajmniej żal niedoskonały za grzechy i otrzyma rozgrzeszenie, odzyska stan łaski i miłość Boga i bliźniego. Odtąd, gdy znajdzie się sam, jego obcowanie wewnętrzne zmieni się zupełnie; zacznie on miłować święcie samego siebie nie dla siebie, ale dla Boga, i miłować bliźnich swoich dla Boga; zacznie rozumieć, że powinien przebaczać nieprzyjaciołom, kochać ich i pragnąć dla nich, jak dla siebie, życia wiecznego. Często jednak obcowanie wewnętrzne człowieka w stanie łaski jest skażone egoizmem, miłością własną, zmysłowością, pychą. Te grzechy nie są u niego śmiertelne, lecz powszednie, ale jeśli się powtarzają, prowadzą do grzechu ciężkiego, tzn. do śmierci duchowej. Wówczas człowiek znowu chce uciec przed samym sobą, gdyż w sobie nie znajduje już życia, lecz śmierć. I zamiast zastanowić się nad swoim zbawieniem, jeszcze gwałtowniej rzuca się w śmierć, szukając przyjemności, uciech zmysłowych lub zadowolenia pychy.

Mimo wszystko w godzinach samotności obcowanie wewnętrzne znów się zaczyna, aby człowiek zrozumiał, że nie może ono ustać. Chciałby je przerwać, ale nie ma możliwości. Jest to niepokonana potrzeba głębi jego duszy, którą musi zadowolić. W rzeczywistości jednak tylko Bóg może ją zaspokoić i trzeba wejść całkowicie na drogę, która do Niego prowadzi. Duszy potrzebne jest obcowanie z kimś innym, nie tylko z samą sobą. Dlaczego? Dlatego, że nie jest ona swoim celem ostatecznym. Dlatego, że celem jej jest Bóg żywy i tylko w Nim może całkowicie spocząć. Jak mówi św. Augustyn: „*Irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te*”¹.

Obcowanie wewnętrzne z Bogiem

Życie wewnętrzne jest właśnie wzniesieniem i przekształceniem obcowania wewnętrznego każdego człowieka z samym sobą, gdy zmierza ono do tego, aby stać się obcowaniem z Bogiem.

¹ Wyznania, I, 1: „Niespokojne jest serce nasze, Panie, póki nie spocznie w Tobie”. Jest to dowód istnienia Boga z wrodzonego pragnienia szczęścia, szczęścia prawdziwego i trwałego, jakie można znaleźć tylko w Dobru Najwyższym, poznanym przynajmniej w sposób niedoskonały i umiłowanym ponad wszystko, ponad siebie samego. Rozwinęliśmy ten dowód gdzie indziej. Por. *La Providence et la confiance en Dieu*, s. 50-64.

Św. Paweł mówi: „Któż bowiem z ludzi wie, co jest w człowieku, prócz ducha człowieczego, który w nim jest? Tak i tego, co jest Boże, nikt nie zna, jeno Duch Boży” (1 Kor 2,11).

Ale Duch Boży objawia stopniowo duszom dobrej woli to, czego Bóg chce od nich, i to, co chce im dać. Obyśmy przyjmowali ulegle wszystko, co Bóg chce nam dać. Pan Bóg mówi do tych, którzy Go szukają: „Nie szukalbyś Mnie, gdybyś Mnie już nie znalazł”.

To stopniowe objawianie się Boga duszy szukającej Go nie odbywa się bez walki; trzeba się uwolnić z więzów, które są następstwem grzechu, a powoli zniknie to, co św. Paweł nazywa „starym człowiekiem”, i ukształtuje się „człowiek wewnętrzny”.

Pisze on do Rzymian: „Stwierdzam tedy w sobie to prawo, że gdy zamierzam czynić dobro, zło przylega do mnie. Raduję się z Prawa Bożego, jak przystało na człowieka wewnętrznego, a widzę inne prawo w członkach moich, sprzeczne z prawem umysłu mego” (Rz 7,21-23).

Św. Paweł nazywa „człowiekiem wewnętrznym” to, co jest główne i najwyższe w nas: rozum oświecony przez wiarę oraz wolę, która powinna panować nad sferą zmysłową, wspólną człowiekowi i zwierzęciu.

Św. Paweł mówi też: „Dlatego nie ustajemy w pracy. I chociaż niszczeje w nas człowiek zewnętrzny, jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dniem każdym” (2 Kor 4,16). Jego młodość duchowa, jak młodość orła, stale się odnawia przez łaski, które co dzień otrzymuje. Dlatego kapłan przystępujący do ołtarza może zawsze powtarzać, nawet jeśli ma lat dziewięćdziesiąt: „*Introibo ad altare Dei, ad Deum, qui laetificat juventutem meam* – Wnijdę do ołtarza Bożego, do Boga, który uwesela młodość moją” (Ps 42,4).

Św. Paweł nalega w Liście do Kolosan: „Nie kłamcie jedni wobec drugich, boście zwlekli z siebie starego człowieka z uczynkami jego, a przeoblekli się w nowego, który wciąż się odnawia ku doskonałemu poznaniu na wzór Tego, który go stworzył. [W tym odnowieniu] nie masz poganina ani żyda, obrzezanego czy nieobrzezanego, barbarzyńcy i Scyty, wolnego i niewolnika, ale wszystko i we wszystkim Chrystus” (Kol 3,9-11). Człowiek wewnętrzny odnawia się nieustannie na obraz Boga, który się nie starzeje. Życie Boże jest ponad przeszłością, teraźniejszością i przyszłością; mierzy się ono jedyną chwilą niezmiennej wieczności. Podobnie Chrystus zmartwychwstały już więcej nie umiera i trwa w wiekuistej młodości; ożywia On nas przez łaski ciągle nowe, aby nas do siebie upodobnić.

Św. Paweł pisze także do Efezjan: „Z tej to przyczyny zginam kolana przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa... aby dał wam według bogactw chwały swojej... za sprawą Ducha Jego wzmocnić się potężnie w wewnętrznego człowieka, tak aby przez wiarę Chrystus zamieszkał w sercach waszych. A wy umocnieni i ugruntowani w miłości, abyście wraz ze wszystkimi świętymi pojąć

mogli, jak ona jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka, abyście też mogli poznać, jak miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę i [w ten sposób] byli napełnieni całą pełnością Bożą” (Ef 3,14-19).

Oto życie wewnętrzne w jego głębi, życie dążące stale ku kontemplacji tajemnicy Boga i karmiące się nią w coraz bliższym z Nim zjednoczeniu. A słowa te są przeznaczone nie tylko dla dusz uprzywilejowanych, ale dla wszystkich chrześcijan Efezu i Koryntu.

Św. Paweł dodaje jeszcze: „Odnówcie się tedy duchem umysłu waszego i oblecicie się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i w świętości prawdy” (Ef 4,23-24). „I postępujcie w miłości, jako i Chrystus umiłował nas i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę, na wonność wdzięczności” (Ef 5,2).

* * *

W świetle tych słów natchnionych, które przypominają wszystko, co Jezus, głosząc błogosławieństwa, nam obiecał, i wszystko, co dał nam, umierając za nas, możemy zdefiniować życie wewnętrzne:

Jest to życie nadprzyrodzone, które przez prawdziwego ducha wyrzeczenia i modlitwy sprawia, że dążymy do zjednoczenia z Bogiem, oraz prowadzi nas do tego.

Zawiera ono w sobie jeden okres, w którym przeważa oczyszczenie, i inny – stopniowego oświecenia w celu zjednoczenia z Bogiem, jak uczy cała Tradycja, która odróżnia drogę oczyszczenia początkujących, drogę oświecenia postępujących i drogę zjednoczenia doskonałych.

Życie wewnętrzne staje się tym sposobem coraz bardziej obcowaniem z Bogiem, w którym człowiek wyzwala się stopniowo z egoizmu, zmysłowości, pychy, i w którym przez częstą modlitwę prosi Pana o potrzebne mu ciągle nowe łaski¹.

Tak więc człowiek zaczyna poznawać doświadczalnie nie tylko niższą sferę duszy, ale i najwyższą. Przede wszystkim zaczyna poznawać Boga w sposób żywotny; nabiera doświadczenia w rzeczach Bożych. Stopniowo myśl o swoim ja, ku któremu kierowaliśmy wszystko, ustępuje myśli habitualnej o Bogu. I podobnie miłość egoistyczna siebie samych i tego, co w nas najmniej wartościowe, stopniowo ustępuje miłości Boga i dusz w Bogu. Obcowanie wewnętrzne przemienia się do tego stopnia, że św. Paweł mógł powiedzieć: „*Nostra autem con-*

¹ Autor *Naśladowania Jezusa Chrystusa* już w rozdz. I, ks. I, wyraża doskonale, czym jest życie wewnętrzne, mówiąc: „Nauka Chrystusa przewyższa wszystkie nauki świętych i *kto miał jej ducha, znalazłby w niej ukrytą mannę*. Ale się zdarza, że niektórzy często słuchają Ewangelii, a mało stąd ognia miłości Bożej czują w swej duszy, bo ducha Chrystusowego nie mają. Jeśli chcesz zupełnie i serdecznie rozumieć słowa Chrystusa, *usiłuj naśladować Go całym życiem twoim*”.

versatio in caelis est – Ale co do nas, to my przebywamy w niebiesiech, skąd też Zbawiciela oczekujemy” (Flp 3,20). Św. Tomasz często zwraca uwagę na tę sprawę¹.

Życie wewnętrzne więc w duszy będącej w stanie łaski jest nade wszystko życiem pokory, wyrzeczenia, wiary, nadziei i miłości wraz z pokojem, który daje stopniowe podporządkowanie naszych uczuć i wszystkich naszych pragnień przedmiotowi naszego szczęścia – miłości Boga.

Aby mieć życie wewnętrzne, nie wystarcza więc oddawać się ofiarnie apostołstwu zewnętrznemu; nie wystarcza również wielka wiedza teologiczna. Nie jest to konieczne. Ale człowiek początkujący wielkoduszny, który ma prawdziwego ducha wyrzeczenia i modlitwy, ma już prawdziwe życie wewnętrzne, które powinno rozwijać się coraz bardziej.

W obcowaniu wewnętrznym z Bogiem, które dąży do tego, aby trwać nieprzerwanie, dusza wypowiada się modlitwą, *oratio*, która jest słowem *par excellence*, słowem, które istniałoby, nawet gdyby Bóg stworzył tylko jedną duszę lub jednego anioła; stworzenie to obdarzone inteligencją i miłością obcowałoby ze swoim Stwórcą. Modlitwa jest czasem modlitwą błagania, czasem uwielbieniem i dziękczynieniem; zawsze jest wzniesieniem duszy ku Bogu. A Bóg odpowiada, przypominając nam to, co powiedziane jest w Ewangelii i co jest pożyteczne dla uświęcenia chwili obecnej. Czyż Zbawiciel nie powiedział: „...Lecz Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (J 14,26).

Człowiek staje się tym sposobem coraz bardziej dzieckiem Bożym, uznaje coraz bardziej, że Bóg jest jego Ojcem, i nawet czuje się coraz bardziej małym dzieckiem w stosunku do Niego. Rozumie, co chciał powiedzieć Jezus do Nikodemu, że należy powrócić na łono Boże, aby się odradzać duchowo i co dzień głębiej tym narodzeniem duchowym, które jest dalekim podobieństwem narodzin wiekuistych Słowa². Święci postępują naprawdę tą drogą, i stąd między ich du-

¹ Czyni to szczególnie w dwóch ważnych rozdziałach *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. XXI i XXII o skutkach i znakach mieszkania w nas Trójcy Świętej.

Mówi na początku rozdziału XXII: „*Hoc videtur esse amicitiae maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat (Philippenses, III, 20): Nostra conversatio in caelis est. Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus dicit (II Cor., III, 18): Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu*”. Ci, którzy przemedytują rozdziały XXI i XXII księgi IV *Contra Gentiles*, będą mogli zdać sobie sprawę, czy dla św. Tomasza kontemplacja włana tajemnic wiary jest na normalnej drodze świętości, czy też nie.

² Św. Franciszek Salezy gdzieś zauważył, że człowiek, rosnąc, staje się samowystarczalnym i coraz mniej zależy od matki, która jest dla niego mniej konieczna, gdy dojdzie do wieku dorosłego,

szą a Bogiem nawiązuje się rozmowa jakoby nieustająca. Podobno św. Dominik umiał rozmawiać tylko o Bogu lub z Bogiem; to pozwalało mu być zawsze pełnym miłości w stosunku do ludzi, a jednocześnie roztropnym, sprawiedliwym i mężnym.

To obcowanie z Bogiem dokonuje się przez wpływ Chrystusa Pośrednika, co obrazuje nam liturgia, szczególnie w hymnie *Jesu dulcis memoria*, który jest prawdziwie wspaniałym wyrazem życia wewnętrznego chrześcijanina:

*Jesu, spes poenitentibus,
Quam pius es petentibus!
Quam bonus te quaerentibus!
Sed quid invenientibus?*

*Nec lingua valet dicere,
Nec littera exprimere:
Expertus potest credere,
Quid sit Jesum diligere.*

O nadziejo pokutników,
Łasko – proszącym w potrzebie!
O ucieczko – szukającym!
Cóż tym, co znaleźli Ciebie?

Żaden język nie wyrazi,
Żadne pismo nie wysłowi:
Tylko ten, co sam doświadczył,
Wie, co winien Jezusowi.

Bądźmy tymi, którzy Go szukają i którym powiedziane jest: „Nie szukałbyś Mnie, gdybyś Mnie już nie znalazł”.

a szczególnie do pełnej dojrzałości. Przeciwnie, człowiek wewnętrzny, rosnąc, co dzień lepiej uświadamia sobie synostwo Boże, które czyni go dzieckiem Boga, i staje się coraz bardziej dzieckiem wobec Niego, aż wreszcie powraca, jeśli tak można powiedzieć, do łona Bożego; błogosławieni w niebie pozostają zawsze w łonie Bożym.

Rozdział 3

ORGANIZM DUCHOWY

Art. 1. Przyrodzone i nadprzyrodzone życie duszy. – Art. 2. Cnoty teologiczne. – Art. 3. Cnoty moralne. – Art. 4. Dary Ducha Świętego. – Art. 5. Łaska uczynkowa, jej różne formy i wierność, której wymaga.

Życie wewnętrzne wymagające stanu łaski polega, jak widzieliśmy, na wielkodusznym dążeniu duszy do Boga, przy czym powoli obcowanie wewnętrzne człowieka z samym sobą podnosi się, przekształca i staje się obcowaniem wewnętrznym duszy z Bogiem. Jest to życie wieczne zapoczątkowane w ciemności wiary, zanim rozwinie się w jasności widzenia nieutralcalnego.

Aby pojąć lepiej, czym jest w nas to nasienie żywota wiecznego (*semen gloriae*), należy wziąć pod uwagę, że z łaski uświęcającej rodzą się w naszych władzach cnoty wlane teologiczne i moralne, a także siedem darów Ducha Świętego. Cnoty te i dary są jakby wzajemnie podporządkowanymi czynnościami tego samego organizmu, organizmu duchowego, który ma się rozwijać aż do naszego wejścia do nieba.

Artykuł 1. – PRZYRODZONE I NADPRZYRODZONE ŻYCIE DUSZY

Jest rzeczą ważną umieć dobrze odróżniać w duszy to, co jest samą jej naturą, od tego, co jest darem Bożym zupełnie niezasłużonym. To samo odróżnienie dotyczy anioła, który ma również naturę, choć całkowicie duchową, jednak o wiele niższą od daru łaski.

Jeśli więc rozpatrujemy duszę ludzką w jej naturze, widzimy w niej dwie sfery bardzo różne: jedna należy do porządku zmysłowego, druga do nadzmysłowego, intelektualnego. Sfera zmysłowa duszy jest wspólna człowiekowi i zwierzęciu; zawiera ona zmysły zewnętrzne, zmysły wewnętrzne łącznie z wyobraźnią i pamięcią zmysłową oraz uczuciowość, czyli pożądanie zmysłowe, z którego pochodzą różne namiętności, czyli uczucia: miłość uczynkowa i nienawiść, pragnienie i wstręt, radość uczuciowa i smutek, nadzieja i rozpacz, odwaga i lęk, gniew. Całe to życie uczuć istnieje już u zwierzęcia niezależnie od tego, czy jego namiętności są łagodne jak u gołębic lub jagnięcia, czy też jak u wilka lub lwa.

Ponad tą sferą zmysłową – wspólną człowiekowi i zwierzęciu – jest w naturze naszej sfera intelektualna wspólna człowiekowi i aniołowi, mimo że u anioła jest o wiele mocniejsza i piękniejsza. Przez tę sferę intelektualną dusza nasza

wznosi się ponad ciało; dlatego mówimy, że jest ona duchowa, że nie zależy wewnętrze od ciała, więc będzie mogła żyć bez niego po śmierci.

Do istoty duszy w tej sferze wyższej należą umysł i wola, nasze dwie władze wyższe¹. Umysł poznaje nie tylko właściwości zmysłowe, barwy, dźwięki, ale byt, rzeczywistość duchową prawd koniecznych i ogólnych, jak np.: „Nic nie dzieje się bez przyczyny, a w ostatecznej analizie bez przyczyny najwyższej; trzeba czynić dobro, a unikać zła; spełniaj swój obowiązek, cokolwiek by się działo”. Zwierzę nigdy nie dojdzie do poznania tych zasad; nawet gdyby jego wyobraźnia ciągle się doskonaliła, nie osiągnie nigdy sfery intelektualnej prawd koniecznych i ogólnych; nie przekroczy ona sfery cech zmysłowych poznawanych tu i ówdzie w przedmiotach poszczególnych.

Ponieważ umysł poznaje dobro ogólne i nie tylko dobro przyjemne lub pożyteczne, ale i dobro moralne i rozumne, jak np.: raczej umrzeć niż zdradzić – wynika z tego, że wola może miłować to dobro, pragnąć go i je pełnić. W ten sposób góruje ona nieskończenie nad zmysłowością, czyli uczuciami wspólnymi człowiekowi i zwierzęciu. Przez swój umysł i wolę człowiek podobny jest do anioła, mimo że umysł nasz, w przeciwieństwie do umysłu anioła, zależy w tym życiu od zmysłów, które dostarczają mu pierwszych przedmiotów poznania.

* * *

Dwie władze wyższe, rozum i wola, mogą się bardzo rozwinąć, jak to widać u geniuszy i wielkich ludzi czynu, ale będąc w ciągłym rozwoju, mogą one nigdy nie poznać i nie umiłować życia wewnętrznego Boga, które jest innego porządku, całkowicie nadprzyrodzone, i to nadprzyrodzone zarówno dla anioła, jak i dla człowieka. Człowiek i anioł mogą wprawdzie w sposób przyrodzony poznawać Boga od zewnątrz, z odbicia Jego doskonałości w stworzeniach, ale żaden umysł stworzony nie może o własnych siłach osiągnąć choćby mgliście i niewyraźnie przedmiotu właściwego i formalnego umysłu Bożego². Kusić się o to, równałoby się twierdzić, że umysł stworzony jest tej samej natury co Bóg,

¹ Aby poznać i chcieć, dusza ludzka i anioł potrzebują dwóch władz, różniąc się w tym od Boga. Bóg jest samym Bytem, Myślą, Mądrością i Miłością, nie potrzebuje władz, aby poznawać i miłować. Przeciwnie, anioł i dusza, nie są samym Bytem, posiadają tylko naturę, czyli *istotę* zdolną do otrzymania *istnienia*. Ponadto istnienie w nich ograniczone, im właściwe, *jest różne od aktów* poznania i chcenia, które mają przedmiot nieograniczony; z tego wynika, że *istota* duszy lub anioła, która otrzymuje istnienie sobie właściwe, *jest różna od władz*, czyli możliwości zdolnych do wytworzenia nie trwałego aktu istnienia, ale aktów kolejnych poznania i chcenia. Por. *S. th.*, I-a, q. 54, a. 1, 2, 3.

² Tak ktoś, kto tylko w bardzo mglisty sposób dociera do rzeczywistości poznawalnej dla umysłu – do przedmiotu filozofii, ma jednak umysł *tej samej natury* co filozof; wszakże ani jeden, ani drugi nie może tylko siłami przyrodzonymi swego rozumu poznać *życia wewnętrznego Boga*.

gdyż określałby go ten sam przedmiot formalny¹. Jak mówi św. Paweł: „Któż bowiem z ludzi wie, co jest w człowieku, prócz ducha człowieczego, który w nim jest? Tak i tego, co jest Boże, nikt nie zna, jeno Duch Boży” (1 Kor 2,11). Jest to porządek z istoty swej nadprzyrodzony.

Otóż łaska uświęcająca, nasienie chwały (*semen gloriae*) wprowadza nas w ten wyższy porządek prawdy i życia. Jest ona życiem z istoty swej nadprzyrodzonym, uczestnictwem w życiu wewnętrznym Boga, uczestnictwem w naturze Bożej, gdyż już teraz przysposabia nas do widzenia kiedyś Boga tak, jak On siebie widzi, i do miłowania Go tak, jak On siebie miłuje. Św. Paweł nam to powiedział: „Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało i w serce człowiecze nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. To nam Bóg objawił przez Ducha swojego. Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębokości Boże” (1 Kor 2,9-10).

Łaska uświęcająca, która zapoczątkowuje w nas życie w tym wyższym, nadanielskim porządku wewnętrznego życia Boga, jest jakby szczepem Bożym wprowadzonym w samą istotę naszej duszy, aby podnieść jej żywotność i dać jej możność przynoszenia nie tylko owoców przyrodzonych, ale i owoców nadprzyrodzonych, aktów zasługujących na żywot wieczny.

Ten Boży szczep łaski uświęcającej jest więc w nas ponad życiem przyrodzonym naszej duszy duchowej i nieśmiertelnej, życiem z istoty swej nadprzyrodzonym, o wiele wyższym niż cud dostępny zmysłom².

Już teraz to życie łaski rozwija się w nas w postaci cnót wlanych i siedmiu darów Ducha Świętego. Jak w porządku przyrodzonym z samej istoty naszej duszy pochodzą nasze władze umysłowe i zmysłowe, tak samo w porządku nadprzyrodzonym z łaski uświęcającej zakorzenionej w istocie duszy pochodzą w naszych władzach wyższych i niższych cnoty wlane i dary stanowiące wraz z korzeniem, z którego wyrastają, nasz organizm duchowy, czyli nadprzyrodzony³. Został on nam dany na chrzcie, a odzyskujemy go przez rozgrzeszenie, jeśli mieliśmy nieszczęście go utracić.

* * *

¹ Por. S. th., I-a, q. 12, a. 4.

² Dostępny zmysłom cud wskrzeszenia ciała przywraca w sposób nadprzyrodzony temu ciału życie przyrodzone, podczas gdy łaska uświęcająca, która wskrzesza duszę, jest życiem z istoty swej nadprzyrodzonym. Skutek cudowny wskrzeszenia cielesnego nie jest sam w sobie nadprzyrodzony, lecz jedynie przez sposób, w jaki został dokonany, „non quoad essentiam, sed quoad modum productionis suae”. Dlatego też cud, chociaż nadprzyrodzony w swej przyczynie, jest poznawalny w sposób przyrodzony, podczas gdy życie łaski, z istoty swej nadprzyrodzone, nie może być poznane w sposób przyrodzony. Aby zaznaczyć tę różnicę, mówi się często, że cud jest raczej *poza-przyrodzony* niż *nadprzyrodzony*, a tę ostatnią nazwę zachowuje się dla określenia życia nadprzyrodzonego.

³ Por. S. th., I-a II-ac, q. 63, a. 3.

Organizm duchowy można przedstawić w następującej tablicy cnót i darów.

CNOTY	teologiczne	miłość	dar mądrości	DARY
		wiara	dar rozumu	
		nadzieja	dar umiejętności	
	moralne	roztropność	dar rady	
		sprawiedliwość		
		religia	dar pobożności	
		pokuta		
		posłuszeństwo		
		męstwo	dar męstwa	
		cierpliwość		
		umiarkowanie	dar bojaźni	
		pokora		
		łagodność		
		czystość		

Porównaj u św. Tomasza, II-a II-ae, traktaty o poszczególnych cnotach, gdzie mowa jest o odpowiadających im darach. Dar bojaźni odpowiada jednocześnie umiarkowaniu i nadziei¹, ale tę cnotę wspomaga również dar umiejętności, który nam ukazuje pustkę rzeczy stworzonych i w ten sposób sprawia, że pragniemy Boga i liczymy na Niego².

Artykuł 2. – CNOTY TEOLOGICZNE

Cnoty teologiczne są cnotami wlanymi, których przedmiotem jest sam Bóg, nasz cel ostateczny nadprzyrodzony. Dlatego noszą nazwę teologicznych. W przeciwieństwie do nich przedmiotem cnót moralnych wlanych są środki nadprzyrodzone odpowiednie do naszego celu ostatecznego. Tak więc roztropność zwraca nasze czyny w tym kierunku, religia sprawia, że oddajemy Bogu cześć należną, sprawiedliwość wymaga, abyśmy oddali każdemu, co się mu należy, męstwo i umiarkowanie regulują naszą uczuciowość tak, aby nie dać jej się zabląkać i by doprowadzić ją do współdziałania na swój sposób z naszym dążeniem do Boga³.

Z cnót teologicznych wiara wlana jest jakby zmysłem duchowym wyższym,

¹ II-a II-ae, q. 141, a. 1, ad 3: „Temperantiae etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, sec. illud Ps. CXVIII, 120: *Confige timore tuo carnes meas...* Correspondet [etiam] virtuti spei”.

² II-a II-ae, q. 9, a. 4.

³ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 62, a. 1 i 2.

pozwalającym nam słyszeć harmonię Bożą, niedostępną dla żadnego innego środka poznania. Sprawia ona, że wierzymy we wszystko, co Bóg objawił, ponieważ jest On samą Prawdą. Wiara wlana jest jakby wyższym zmysłem słuchu wrażliwym na symfonię duchową, której twórcą jest Bóg. Jest więc różnica ogromna między czysto historycznym studiowaniem Ewangelii i cnót, które ją potwierdzają, a nadprzyrodzonym aktem wiary, którym wierzymy Ewangelii jako słowu Bożemu. Człowiek wykształcony i szczerze szukający prawdy może przeprowadzić badania historyczne i krytyczne Ewangelii i potwierdzających ją cudów; nie dochodząc jeszcze przez to do wiary; uwierzy on w sposób nadprzyrodzony dopiero wtedy, gdy otrzyma łaskę wiary, która wprowadzi go w świat wyższy, wyższy nawet niż życie naturalne anioła. „Łaską bowiem zostaliście zbawieni przez wiarę, i to nie z was, bo i ona jest darem Bożym” – mówi św. Paweł (Ef 2,8); jest ona podstawą usprawiedliwienia, gdyż daje nam poznać cel nadprzyrodzony, do którego powinniśmy dążyć¹. Kościół podał jako dogmat przeciw semipelagianom, że nawet *initium fidei* – początek wiary jest darem łaski². Wszyscy wielcy teologowie wykazują również, że wiara wlana jest z istoty swej nadprzyrodzona, nadprzyrodzonością o wiele wyższą niż nadprzyrodzoność cudu widzialnego lub prorocstwa, które zapowiada przyszłe zdarzenie porządku naturalnego, jak np. koniec wojny³. Wiara sprawia w istocie, że zgadzamy się w sposób nadprzyrodzony i niezawodny na to, co Bóg nam objawia o swoim życiu wewnętrznym w formie, w jakiej podaje nam to Kościół, który ma powierzone przechowanie Objawienia.

Wiara wlana należy więc do porządku nieskończenie wyższego niż studia historyczne i krytyczne Ewangelii. Jak słusznie mówi o. Lacordaire: „Bywają uczeni, którzy studiują naukę katolicką, którzy nie odrzucają jej z niechęcią, a nawet powtarzają nieustannie: jakże szczęśliwi jesteście, że macie wiarę; chcielibyśmy ją mieć tak jak wy, a nie możemy. I mówią prawdę: chcą wierzyć, ale nie mogą [jeszcze], gdyż studia i dobra wola nie zawsze zdobywają prawdę, aby

¹ Rz 4,1-25. Abraham został usprawiedliwiony przez wiarę w Boga, którą „poczytano mu ku sprawiedliwości”. My również będziemy zbawieni tylko przez wiarę, która jest darem Bożym, przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

² Por. Denzinger, *Enchiridion*, nr 178 (375).

³ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 6, a. 1 i 2. Ponieważ cnoty określają się przez swój przedmiot i motyw formalny, ta nadprzyrodzoność istotna wiary wlanej zależy od jej przedmiotu pierwszego i od jej motywu formalnego, które są *niedostępne* wszelkiemu poznaniu przyrodzonemu. Przedmiotem pierwszym wiary jest istotnie *sam Bóg w swoim życiu wewnętrznym*, a motywem formalnym wiary wlanej jest *autorytet Boga objawiającego*. Możemy wprowadzić samym rozumem poznać autorytet Boga, sprawcy natury, a nawet sprawcy widzialnego cudu, nie możemy jednak samym rozumem przyjąć *autorytetu Boga, sprawcy łaski*. A z tego właśnie tytułu Bóg interweniuje, gdy nam objawia tajemnice w istocie swej nadprzyrodzone Trójcy Świętej, Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii, życia wiecznego. Gdzie indziej omówiliśmy obszernie ten punkt zasadniczy, por. *De Revelatione*, t. I, rozdz. XIV, s. 458-514, i *Perfection...*, dz. cyt., t. I, s. 62-87.

jasno się okazało, że pewność rozumowa nie jest pewnością pierwszą, na której opiera się nauka katolicka. Taki uczony zna więc naukę katolicką, przyjmuje jej fakty, że istniał człowiek, który nazywał się Jezus Chrystus, który żył i umarł w sposób niezwykły; wzrusza go krew męczenników, ustrój Kościoła, chętnie przyzna, że jest to najwspanialsze zjawisko w dziejach świata; powie prawie: to prawda! A jednak nie wyprowadza wniosków, czuje się przytłoczony prawdą, jak gdy we śnie widzi się bez patrzenia. Ale pewnego dnia uczony ten padnie na kolana, poczuje nędzę człowieka, wzniesie ręce ku niebu i powie: Z głębokości nędzy mojej wołałem ku Tobie, Boże! W tej chwili coś się w nim dokonuje, łuska spada mu z oczu, tajemnica dopełnia się, człowiek się przemienia! Staje się cichy i pokornego serca: już może umrzeć, gdyż zdobył prawdę¹.

Gdyby dla osiągnięcia motywu formalnego wiary chrześcijańskiej wystarczyła wiara nabyta, zrodzona z badań historycznych Ewangelii i potwierdzających ją cudów, wiara wlana byłaby zbędna, podobnie jak byłyby zbyteczne nadzieja wlana i miłość wlana. Wystarczyłaby naturalna dobra wola, o której mówili pelagianie. Dla nich łaska i cnoty wlane nie są absolutnie konieczne do zbawienia, a jedynie do łatwiejszego pełnienia aktów życia chrześcijańskiego².

Wiara wlana jest jakby zmysłem słuchu nadprzyrodzonego, jakby wyższym uchem muzycznym, które nam pozwala słyszeć harmonie duchowe królestwa niebieskiego, słyszeć jakby głos Boga przez proroków i przez Syna Jego, zanim będziemy dopuszczeni do widzenia Go twarzą w twarz. Między studiującymi Ewangelię: niewierzącym i wierzącym jest różnica taka, jak między dwoma słuchaczami symfonii Beethovena, z których jeden jest muzykalny, a drugi nie. Obaj słyszą wszystkie dźwięki symfonii, ale tylko jeden z nich chwytą jej znaczenie i ducha. Podobnie tylko wierzący przyjmuje w sposób nadprzyrodzony Ewangelię jako słowo nadprzyrodzone Boga i przyjmuje ją, chociaż jest człowiekiem bez wykształcenia, podczas gdy uczony posiadający wszystkie narzędzia krytyki nie może bez wiary wlanej przyjąć jej w ten sposób. „*Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se* – Kto wierzy w Syna Bożego, nosi w sobie świadectwo Boże” (1 J 5,10).

Dlatego o. Lacordaire mówi dalej³: „To, co się w nas dzieje, gdy wierzymy, jest rzeczywistością światła wewnętrznego i nadludzkiego. Nie mówię, że rzeczy zewnętrzne nie działają na nas jako motywy rozumowe pewności; jednak sam akt tej pewności najwyższej, o której mówię, przenika nas bezpośrednio jako zjawisko światła; powiem więcej, jako zjawisko ponadświatne... Jesteśmy prze-

¹ *Conférences à Notre-Dame*, konf. 17.

² Por. Denz., nr 179 (376). Wiara nabyta istnieje u złych duchów, które utraciły wiarę wlaną, ale które wierzą jakby wbrew własnej woli, z racji oczywistości cudów i innych znaków objawienia. Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 5, a. 2; *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 4.

³ Dz. cyt., konf. 17.

niknięci światłem... ponadświatłym... Gdyby było inaczej, jakąż mogłaby być proporcja między naszym przyświadczeniem, które byłoby naturalne, rozumowe, a przedmiotem, który przekracza naturę i rozum?¹ Tak intuicja sympatii wytwarza między dwojgiem ludzi w jednej chwili coś, czego logika nie wytworzyłaby w ciągu wielu lat. Tak czasem nagle oświecenie daje natchnienie geniuszowi.

Człowiek nawrócony powie nam: Czytałem, rozumowałem, pragnąłem, a nie osiągnąłem; aż pewnego dnia, nie wiem w jaki sposób, na rogu ulicy lub przy kominku, stałem się innym, uwierzyłem... To, co dokonało się we mnie w chwili ostatecznego upewnienia się, jest czymś zupełnie różnym od tego, co było przedtem. Przypomnijcie sobie uczniów idących do Emaus².

Pięćdziesiąt lat temu człowiek, który nie znał jeszcze radia, byłby bardzo zdziwiony dowiedziawszy się, że kiedyś będzie można słyszeć w Rzymie symfonię wykonywaną w Wiedniu. Przez wiarę wlaną słyszymy symfonię duchową, której źródłem jest niebo. Doskonałe akordy tej symfonii noszą nazwę tajemnic Trójcy Świętej, Wcielenia, Odkupienia, Mszy świętej, życia wiecznego.

Ten wyższy słuch prowadzi człowieka do wieczności, gdyż powinien on coraz bardziej dążyć ku szczytowi, skąd płynie ta harmonia.

* * *

Aby skutecznie dążyć i dojść do tego celu nadprzyrodzonego, człowiek otrzymał jakby dwa skrzydła: nadzieję i miłość. Bez nich mógłby tylko iść w kierunku wskazanym przez rozum; przy ich pomocy leci w kierunku wskazanym przez wiarę.

Podobnie jak nasz umysł bez światła wlanego wiary nie może poznać celu nadprzyrodzonego, tak samo nasza wola nie może do niego dążyć, o ile jej siły nie są pomnożone więcej niż dziesięciokrotnie, podniesione do wyższego porządku. Potrzeba jej do tego miłości nadprzyrodzonej i nowego porywu.

Przez nadzieję pragniemy posiadać Boga i aby Go osiągnąć, opieramy się nie na naszych siłach przyrodzonych, ale na pomocy, którą On nam przyrzekł. Opieramy się na samym Bogu zawsze pomagającym tym, którzy Go wzywają.

Miłość jest ukochaniem Boga wyższym, bardziej bezinteresownym; sprawia ona, że miłujemy Boga nie tylko, aby Go kiedyś posiadać, ale dla Niego samego i bardziej niż siebie samych z powodu Jego nieskończonej dobroci, która jest godniejsza miłości niż wszystkie dobrodziejstwa od niej pochodzące². Cnota ta

¹ Św. Tomasz mówi podobnie (*De Veritate*, q. 14, a. 2): „Vita aeterna consistit in plena Dei cognitione... Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam *inchoationem* in nobis fieri; et haec est *per fidem*, quae ea tenet *ex infuso lumine*, quae naturaliter cognitionem excedunt”. Podobnie II-a II-ae, q. 6, a. 1 i 2. Bez wątpienia światło wiary jest jeszcze ciemne, ale *ciemnością* ponadświatłą, tj. wyższą, a nie niższą od oczywistości rozumowych.

² *S. th.*, I-a II-ae, q. 62, a. 4.

sprawia, że miłujemy Boga ponad wszystko jak przyjaciela, który nas pierwszy umiłował. Skierowuje ona ku Niemu akty wszystkich innych cnót, które ożywia i czyni zasługującymi. Jest naszą wielką siłą nadprzyrodzoną, siłą miłowania, które przezwyciężyło podczas wieków prześladowań wszystkie przeszkody, nawet u słabych dzieci, jak św. Agnieszka i św. Łucja.

Człowiek oświecony wiarą wznosi się w ten sposób do Boga na dwóch skrzydłach nadziei i miłości. Ale gdy tylko zgrzeszy śmiertelnie, traci łaskę uświęcającą i miłość, gdyż odwraca się od Boga, którego przestaje miłować bardziej niż samego siebie. Miłosierdzie Boże utrzymuje w nim jednak wiarę i nadzieję wlaną, póki nie zgrzeszy śmiertelnie przeciwko tym cnotom. Pozostaje mu jeszcze światło, które ukazuje drogę, może więc jeszcze zaufać nieskończonemu miłosierdziu i prosić je o łaskę nawrócenia.

Z tych trzech cnót teologicznych miłość jest najwyższa i wraz z łaską uświęcającą ma trwać wiecznie. „Miłość nigdy nie ustaje... Teraz tedy pozostaje wiara, nadzieja i miłość: to troje, a z tych największa jest miłość” – mówi św. Paweł (1 Kor 13,8.13). Będzie ona trwała zawsze, wiecznie, gdy wiara zaniknie, aby ustąpić miejsca widzeniu, i gdy nadzieję zastąpi nieutracalne posiadanie Boga, poznanego w sposób jasny.

Oto są funkcje wyższe organizmu duchowego: trzy cnoty teologiczne, które wzrastają razem, a wraz z nimi cnoty moralne wlane, które im towarzyszą.

Artykuł 3. – CNOTY MORALNE

Aby zrozumieć, czym powinno być funkcjonowanie organizmu duchowego, trzeba dobrze odróżnić poza cnotami teologicznymi cnoty moralne nabyte, opisane już przez moralistów starożytności pogańskiej i mogące istnieć bez stanu łaski, od cnót moralnych wlnych nie znanych moralistom pogańskim, a opisanych w Ewangelii. Pierwsze, jak ich nazwa wskazuje, zdobywa się przez powtarzanie aktów pod kierunkiem rozumu przyrodzonego mniej lub więcej urobionego. Drugie nazywają się wlane, gdyż tylko Bóg może nam ich udzielić; nie są one rezultatem powtarzania przez nas aktów, otrzymaliśmy je na chrzcie jako części organizmu duchowego, a rozgrzeszenie je nam przywraca, jeśli mieliśmy nieszczęście je utracić. Cnoty moralne nabyte, znane poganom, mają przedmiot dostępny rozumowi przyrodzonemu; cnoty moralne wlane mają przedmiot z istoty swej nadprzyrodzony, proporcjonalny do naszego celu nadprzyrodzonego, przedmiot, który byłby niedostępny bez wiary wlanej w życie wieczne, w złośc grzechu, w wartość odkupującą Męki Zbawiciela, w cenę łaski i sakramentów¹.

¹ Por. S. *th.*, I-a II-ae, q. 63, a. 4: „Czy cnota moralna nabyta różni się gatunkowo od cnoty moralnej wlanej?”

Najpierw więc będziemy mówili o cnotach moralnych nabytych, potem o cnotach moralnych wlnych, wreszcie o ich wzajemnym stosunku, zawsze jednak w odniesieniu do życia wewnętrznego.

Jest to temat ważny, tym bardziej że niektóre osoby poświęcone Bogu nie przywiązują w młodości dość wagi do cnót moralnych. Można by powiedzieć, że posiadają one ponad sferą uczuciowości dość spokojnej i czystej trzy cnoty teologiczne, ale brak im prawie zupełnie cnót moralnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa itp.¹ W duszy ich brak jakby pośredniego pietra: mają wprawdzie cnoty moralne, ale nie mają w stopniu dostatecznym odpowiadających im cnót moralnych nabytych.

Przeciwnie, inne osoby, starsze, rozumiejąc znaczenie w życiu społecznym cnót moralnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa itp., nie przywiązują na pewno dostatecznej wagi do cnót teologicznych, które są przecież bez porównania wyższe, gdyż łączą nas z Bogiem.

Cnoty moralne nabyte

Od niższych stopni moralności naturalnej wznosimy się stopniowo do moralności nadprzyrodzonej.

Zauważmy najpierw za św. Tomaszem, że u człowieka w stanie grzechu śmiertelnego bywają cnoty fałszywe, jak np. wstrzeźliwość skąpca; praktykuje on ją nie przez miłość dobra godziwego i rozumnego, nie aby żyć zgodnie z rozumem prawym, ale przez umiłowanie dobra pożytecznego, jakim jest pieniądź. Podobnie jeśli spłaca on swoje długi, to raczej dlatego, aby uniknąć kosztów procesu niż przez miłość sprawiedliwości.

Ponad tymi cnotami fałszywymi mogą być, nawet u człowieka w stanie grzechu śmiertelnego, prawdziwe cnoty moralne nabyte. Wielu ludzi praktykuje wstrzeźliwość, aby żyć rozumnie; dla tego samego motywu płacą długi i wpajają pewne dobre zasady dzieciom.

Ale póki człowiek trwa w stanie grzechu śmiertelnego, te prawdziwe cnoty pozostają w stanie dyspozycji chwiejnej (*in statu dispositionis facile mobilis*), nie są one jeszcze w stanie cnoty utrwalonej (*difficile mobilis*). Dlaczego? Dlatego, że póki człowiek jest w stanie grzechu śmiertelnego, wola jego jest habitualnie odwrócona od Boga; zamiast miłować Go ponad wszystko, grzesznik kocha siebie samego bardziej niż Boga. Stąd wielka słabość w pełnieniu dobra moralnego nawet w porządku przyrodzonym.

¹ Osoby te, będąc w stanie łaski, mają wprawdzie cnoty moralne wlane, związane zawsze z miłością, jednak uwaga ich nie jest dostatecznie zwrócona na nie, a odpowiednie cnoty nabyte mają zaledwie w stopniu słabym.

Poza tym prawdziwe cnoty nabyte u człowieka w stanie grzechu śmiertelnego nie mają trwałości, gdyż nie są powiązane ze sobą, nie są dostatecznie podparte przez odpowiednie cnoty moralne, których często brak. Np. żołnierz, z natury skłonny do aktów odwagi i okazujący ją niejednokrotnie, może być równocześnie skłonny do pijaństwa. I wtedy może się zdarzyć, że przez brak wstrzemięźliwości zgrzeszy przeciw cnotcie nabytej męstwa i zaniedba zasadnicze obowiązki żołnierskie¹.

Człowiek ten, tak skłonny z temperamentu do męstwa, nie posiada go w stanie cnoty. Niewstrzemięźliwość sprawia, że grzeszy on przeciwko roztropności nawet w dziedzinie cnoty męstwa. Roztropność, która powinna kierować wszystkimi cnotami moralnymi, wymaga istotnie, aby nasza wola i uczuciowość były habitualnie ustosunkowane prawidłowo do celu tych cnót. Aby dobrze powozić kilkoma końmi w jednym zaprzęgu, trzeba je wprzód dobrze okiełznać i ujeździć. Roztropność jest jakby woźnicą wszystkich cnót moralnych – *auriga virtutum* – i musi wszystkie dobrze trzymać w cuglach. Jedna z nich nie może się obejść bez drugiej: są związane ze sobą w roztropności, która nimi kieruje.

Tak więc by prawdziwe cnoty nabyte nie były tylko w stanie dyspozycji chwiejnej, ale w stanie cnoty utrwalonej (*in statu virtutis*), trzeba, aby były związane ze sobą, by człowiek nie był w stanie grzechu śmiertelnego, lecz by wola jego była skierowana ku celowi ostatecznemu. Trzeba, aby miłował Boga bardziej niż siebie samego, przynajmniej miłością czci, rzeczywistą i skuteczną, jeśli nie miłością odczuwaną. A to nie jest możliwe bez stanu łaski i bez cnoty miłości².

Jednak po usprawiedliwieniu lub nawróceniu te prawdziwe cnoty nabyte mogą stać się cnotami utrwalonymi (*in statu virtutis*); mogą powiązać się ze sobą, wesprzeć się jedne na drugich. Wreszcie pod wpływem miłości wlanej stają się one podstawą czynów zasługujących na życie wieczne. Niektórzy teologowie, jak Duns Szkot, z tej racji uważali nawet, że nie jest konieczne, aby były w nas cnoty moralne wlane.

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 65, a. 2. Tomiści na ogół uznają tezę: „*Possunt esse sine caritate verae virtutes morales acquisite, sicut fuerunt in multis gentilibus, sed imperfectae*”. Por. Jan od św. Tomasza, *Cursus theol.*, De proprietate virtutum, disp. XVII, a. 2, nr 6, 8, 10, 11, 14. Salmanticenses, *Cursus theol.*, De virtutibus, disp. IV, dub. I, nr 1; dub. II, nr 26, 27. – Billuart, *Cursus theol.*, De passionibus et virtutibus, diss. II, a. 4, § III, szczególnie przy końcu.

Temat ten omawialiśmy obszerniej gdzie indziej, „*Revue Thomiste*”, lipiec 1937: *Nietrwałość w stanie grzechu śmiertelnego cnót moralnych nabytych*. Por. szczególnie *S. th.*, I-a II-ae, q. 49, a. 2, ad 3; tekst ten jest zasadniczy.

² Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 65, a. 2. W obecnym stanie ludzkości każdy człowiek jest albo w stanie grzechu śmiertelnego, albo w stanie łaski. Od upadku człowiek nie może w istocie miłować skutecznie Boga, Stwórcę swojej natury bardziej niż siebie samego bez łaski uzdrawiającej, a ta nie różni się realnie od łaski uświęcającej. Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 109, a. 3.

Cnoty moralne wlane

Czy, cnoty moralne nabyte, o których właśnie mówiliśmy, wystarczają do wytworzenia u chrześcijanina pod wpływem miłości organizmu duchowego cnót? Czy jest rzeczą konieczną, abyśmy otrzymali cnoty moralne wlane?

Zgodnie z Tradycją i z orzeczeniem papieża Klemensa V na soborze w Vinne¹, katechizm Soboru Trydenckiego, cz. II, mówi o chrzcie i jego skutkach: „Łasce [uświęcającej], której udziela chrzest, towarzyszy chwalebny orszak wszystkich cnót, które przez specjalny dar Boży przenikają wraz z nią do duszy”. Ten przeźnawny skutek Męki Zbawiciela otrzymujemy przez sakrament odrodzenia.

Zresztą jest to wysoce właściwe, co dobrze uwypuklił św. Tomasz², mówiąc, że środki powinny być proporcjonalne do celu. Lecz przez cnoty teologiczne wlane jesteśmy podniesieni i skierowani ku naszemu celowi nadprzyrodzonemu. Jest więc rzeczą słuszną, abyśmy przez cnoty moralne wlane byli podnoszeni i kierowani ku środkom nadprzyrodzonym, które mogą nas doprowadzić do celu nadprzyrodzonego.

Bóg zaopatruje nasze potrzeby w dziedzinie łaski nie mniej niż w dziedzinie natury. Jeśli więc w porządku przyrodzonym dał nam możliwość praktykowania cnót moralnych nabytych, wypada, aby w porządku łaski dał nam cnoty moralne wlane.

Cnoty moralne nabyte nie wystarczają chrześcijaninowi do tego, by pragnął, jak należy, środków nadprzyrodzonych służących życiu wiecznemu. Jest rzeczywistość – mówi św. Tomasz³ – istotna różnica między wstrzemięźliwością nabytą, opisaną już przez moralistów pogańskich, a wstrzemięźliwością chrześcijańską, o której mówi Ewangelia. Jest to różnica analogiczna do tej, jaka istnieje między dwoma tonami tej samej nazwy w oktawie, oddzielonymi całą gamą.

Często odróżnia się wstrzemięźliwość filozoficzną od wstrzemięźliwości chrześcijańskiej lub ubóstwo filozoficzne Sokratesa od ubóstwa ewangelicznego uczniów Chrystusa.

Jak zauważa św. Tomasz⁴ – wstrzemięźliwość nabyta ma regułę i przedmiot

¹ Klemens V na soborze w Vinne (Denz., nr 483 [904]) rozstrzygnął w następujący sposób tę kwestię postawioną za Innocentego III (Denz., nr 410 [780]): *Utrum fides, caritas aliaeque virtutes infundantur parvulis in baptismo*. Odpowiada on: „Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam”. Przez te słowa Klemens V rozumie nie tylko cnoty teologiczne, ale i moralne, gdyż o nie chodziło także w kwestii postawionej za Innocentego III.

² I-a II-ae, q. 63, a. 3.

³ Tamże, a. 4.

⁴ Tamże.

formalny różny od reguły i przedmiotu formalnego wstrzemięźliwości wlanej. Pierwsza zachowuje umiar w pokarmach, aby człowiek żył rozumnie, nie szkodziąc zdrowiu lub funkcjonowaniu rozumu. Wstrzemięźliwość wlane, przeciwnie, zachowuje wyższy umiar w użyciu pokarmów, aby człowiek żył po chrześcijańsku jako dziecko Boże dążące ku całkowicie nadprzyrodzonemu życiu wieczności. Zawiera więc ona w sobie surowsze umartwienie niż pierwsza, wymaga według słów św. Pawła, aby człowiek karmił ciało swoje i do posłuchu przymuszał (1 Kor 9,27), by stał się nie tylko cnotliwym obywatelem społeczeństwa na ziemi, ale „współobywatelem świętych i domownikiem Boga” (Ef 2,19).

Podobna różnica istnieje między cnotą nabytą religii, która oddaje Bogu, Stwórcy natury, cześć Mu należną, a cnotą wlaną religii, która składa Bogu, Sprawcy łaski, ofiarę Mszy świętej z istoty swej nadprzyrodzonej, substancjalnie utrwalającą Ofiarę Krzyżową.

Między tymi dwoma cnotami o tej samej nazwie jest nawet różnica większa niż jednej oktawy, jest różnica porządków, tak dalece, że cnota nabyta religii lub wstrzemięźliwości mogłaby ciągle wzrastać przez powtarzanie aktów, nie osiągając nigdy godności najniższego stopnia cnoty wlanej tegoż imienia. Jest to zupełnie inna tonacja; duch, który ożywia literę, nie jest ten sam. Z jednej strony jest to tylko duch prawego rozumu, z drugiej – duch wiary, która pochodzi od Boga przez łaskę.

Są to dwa przedmioty formalne i dwa motywy działania bardzo różne. Roztropność nabyta nie zna nadprzyrodzonych motywów działania; roztropność wlane ja zna; ponieważ pochodzi nie tylko od rozumu, lecz od rozumu oświeconego przez wiarę wlaną, zna nieskończoną wzniosłość naszego nadprzyrodzonego celu ostatecznego: Boga widzianego twarzą w twarz; wskutek tego zna ciężkość grzechu śmiertelnego, wartość łaski uświęcającej i łask uczynkowych, o które należy prosić co dzień, aby wytrwać, wartość sakramentów, które otrzymuje. Tego wszystkiego nie zna roztropność nabyta, gdyż należy to do porządku z istoty swej nadprzyrodzonego.

Jakaż różnica między skromnością filozoficzną, opisaną przez Arystotelesa, a pokorą chrześcijańską, która wymaga znajomości dwóch dogmatów: stworzenia *ex nihilo* i konieczności łaski uczynkowej do zrobienia najmniejszego kroku naprzód na drodze zbawienia!

Jakaż odległość również między dziewictwem westalki, obowiązanej podtrzymywać święty ogień, a dziewicy chrześcijańskiej, która poświęca swoje ciało i serce Bogu, aby w sposób doskonały iść za Jezusem Chrystusem!

Tymi cnotami moralnymi wlanymi są: roztropność chrześcijańska, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie i cnoty towarzyszące im, jak łagodność, pokora. Są one związane z miłością w tym znaczeniu, że miłość, która nas kieruje do celu nadprzyrodzonego, nie może istnieć bez nich, bez tego różnorodnego na-

kierowywania do środków nadprzyrodzonych zbawienia¹. Przy tym kto przez grzech śmiertelny traci miłość, traci cnoty moralne wlane, gdyż przez to samo, że odwraca się od celu nadprzyrodzonego, traci wlane ustosunkowanie do środków odpowiednich do osiągnięcia tego celu. Nie wynika z tego jednak, aby stracił wiarę i nadzieję lub cnoty nabyte, lecz przestają one być w nim trwałe i powiązane ze sobą. W rezultacie ten, kto jest w stanie grzechu śmiertelnego, miłuje siebie więcej niż Boga i przez egoizm skłania się do zaniedbania swoich obowiązków nawet w porządku przyrodzonym.

Stosunek między cnotami moralnymi wlanymi a cnotami moralnymi nabytymi

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej, tłumaczy się stosunek wzajemny tych cnót i ich wzajemne podporządkowanie².

Przede wszystkim łatwość aktów cnotliwych nie jest zapewniona w ten sam sposób przez cnoty moralne wlane, jak przez cnoty moralne nabyte. Cnoty wlane dają łatwość wewnętrzną, nie zawsze jednak wykluczają przeszkody zewnętrzne, które usuwa powtarzanie aktów tworzących cnoty nabyte.

Można to z łatwością zauważyć w wypadku, gdy przez rozgrzeszenie penitent żałujący za grzechy, lecz nie mający cnót moralnych nabytych, odzyskuje cnoty moralne wlane związane z łaską uświęcającą i miłością. Zdarza się to np. u człowieka, który ma zwyczaj upijać się i który z wystarczającym żalem przychodzi do spowiedzi wielkanocnej. Przez rozgrzeszenie otrzymuje on wraz z miłością cnoty moralne wlane a wśród nich wstrzemięźliwość. Ale brak mu zupełnie wstrzemięźliwości nabytej. Cnota wlana, którą otrzymuje, daje mu pewną wewnętrzną łatwość pełnienia obowiązkowych aktów trzeźwości; ale ta cnota wlana nie wyklucza przeszkód zewnętrznych, które usunęłyby powtarzanie aktów rodzących wstrzemięźliwość nabytą³. Toteż penitent ten musi usilnie czuwać nad sobą, aby uniknąć okazji, które by go wtrąciły w jego zwykły grzech.

Widać stąd, że cnota nabyta wstrzemięźliwości ułatwia bardzo praktykowanie tejże cnoty wlanej⁴.

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 65, a. 3.

² Por. św. Tomasz, *Quaest. disp.; De virtutibus in communi*, a. 10, in corp., ad 1, ad 13, ad 16. Także o. Bernard OP, „La Vie Spirituelle”, styczeń 1935, dod. s. 25-54; *Cnota nabyta i cnota wlana*.

³ Wynika z tego, że ten penitent zna z doświadczenia o wiele lepiej przeszkody do przeciężenia niż cnotę wlaną wstrzemięźliwość, którą dopiero co otrzymał i która jest zbyt wzniosła, aby dała się pojąć doświadczeniem zmysłowym.

⁴ Widać z tego, że wstrzemięźliwość wlane może istnieć bez wstrzemięźliwości nabytej, jak w wypadku, o którym była mowa. I odwrotnie, wstrzemięźliwość nabyta może istnieć bez wlanej, gdyż tę traci się na skutek grzechu śmiertelnego, podczas gdy wstrzemięźliwość nabyta, jeśli była

* * *

W jaki sposób one działają? Działają jednocześnie, tak że cnota nabyta jest podporządkowana cnocie wlanej jako sprzyjająca jej dyspozycja. Tak np. w innej dziedzinie, u artysty, który gra na harfie lub na fortepianie, biegłość palców zdobyta przez powtarzanie aktów pomaga kunsztowi muzyki, choć artysta nie czerpie go z palców, lecz z umysłu. Jeśli na skutek paraliżu straci on biegłość palców, nie może oddawać się swojej sztuce z powodu przeszkody zewnętrznej. Jednak sztuka pozostaje w jego rozumie praktycznym, jak to widać u genialnego muzyka dotkniętego paraliżem. Normalnie powinny tu być dwie funkcje podporządkowane, działające razem. Podobnie jest z cnotą nabytą i cnotą wlaną tegoż imienia¹.

Tak samo i wyobraźnia jest na usługach rozumu, pamięć na usługach wiedzy.

* * *

Te cnoty moralne polegają na zachowaniu umiaru między dwoma skrajnościami: nadmiarem i niedomiarem. Tak np. cnota męstwa prowadzi nas do zachowania umiaru między strachem, który skłania do ucieczki przed niebezpieczeństwem bez rozumnej przyczyny, a zuchwalstwem, które skłaniałoby do rozbicia sobie głowy bez dostatecznej racji. Można jednak źle rozumieć ten złoty środek. Epikurejczycy i ludzie obojętni chcą zachować umiar nie z powodu miłości cnoty, lecz dla wygody, aby uniknąć przykrości związanych z wadami przeciwnymi. Mylą oni złoty środek z przeciętnością, która znajduje się właściwie nie między dwiema przeciwnymi wadami, ale w połowie drogi między dobrem a złem. Przeciętność lub letniość unika wyższego dobra jako niepożądanego skrajności; lenistwo swoje ukrywa pod zasadą: „«lepiej» jest niekiedy wrogiem «dobrze»”, i dochodzi wreszcie do twierdzenia: „«lepiej» jest często, jeśli nie zawsze, wrogiem «dobrze»”. Ostatecznie dochodzi do utożsamienia dobra z przeciętnością.

przed popełnieniem grzechu, pozostaje przynajmniej w stanie niedoskonałym, *in statu dispositionis facile mobilis*. Podobnie pamięć zmysłowa, która jest na usługach wiedzy, może istnieć bez niej; i odwrotnie, wielki uczony, zachowując w umyśle wiedzę, może na skutek uszkodzenia mózgu stracić pamięć, która mu ułatwia jej używanie.

¹ U sprawiedliwego miłość nakazuje lub ożywia akt wstrzemięźliwości nabytej za pośrednictwem równoczesnego aktu wstrzemięźliwości wlanej. I nawet poza pełnieniem aktów cnota włana umacnia nabytą, ponieważ te dwie cnoty łączą się w jednej władzy. – Jednakże u chrześcijan żyjących w sposób bardziej nadprzyrodzony wyraźnym motywem działania, najbardziej okazującym się, jest motyw nadprzyrodzony, u innych jest nim motyw rozumowy, podczas gdy nadprzyrodzony pozostaje trochę w ukryciu (*remissus*). Podobnie u jednego pianisty wyczuwa się bardziej technikę, mniej natchnienie, u innego odwrotnie. – Motywy niższego rozumu dotyczące zdrowia są mniej lub więcej wyraźne zależnie od tego, czy ktoś jest mniej lub więcej wolny od troski o zdrowie, czy też, czując się dobrze, nie potrzebuje myśleć o zdrowiu.

Prawdziwy umiar cnoty we właściwym znaczeniu nie jest tylko środkiem między dwiema przeciwnymi wadami, jest również szczytem. Wznosi się jako punkt szczytowy między tymi dwoma przeciwnymi sobie spaceniami; tak więc męstwo jest ponad bojaźnią i zuchwalstwem; prawdziwa roztropność ponad nieroztropnością i przebiegłością; wielkoduszość ponad małodusznością i próżną zarozumiałością płynącą z ambicji; hojność ponad skąpstwem lub chciwością i rozrzutnością; prawdziwa religia ponad bezbożnością i zabobonem.

Ten złoty środek, który jest jednocześnie szczytem, dąży zresztą do wznoszenia się, w miarę jak cnota wzrasta, bez zbaczania na prawo lub na lewo. W tym znaczeniu złoty środek cnoty wlanej jest wyższy niż odpowiedniej cnoty nabytej, gdyż zależy on od normy wyższej i zmierza do wyższego przedmiotu.

Zauważmy wreszcie, że pisarze duchowni kładą szczególny nacisk tak samo jak i Ewangelia na pewne cnoty moralne, które mają szczególniejszy związek z Bogiem i pokrewieństwo z cnotami teologicznymi. Są to: religia, czyli prawdziwa pobożność¹ i pokuta², które oddają Bogu należną cześć i zadośćuczynienie; łagodność³ złączona z cierpliwością; doskonała czystość, dziewictwo⁴ i pokora⁵, cnota podstawowa, która wyklucza pychę – początek wszelkiego grzechu. Pokora, unizając nas przed Bogiem, wznosi nas ponad małoduszność i pychę i usposabia do kontemplacji rzeczy Bożych, do zjednoczenia z Bogiem. „*Deus... humilibus dat gratiam*” (Jk 4,6). Bóg pokornym łaskę daje i czyni ich pokornymi, aby ich napęłnić łaską. Jezus mówi: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca” (Mt 11,29). Tylko On, tak utwierdzony w prawdzie, mógł mówić o swojej pokorze, nie tracąc jej.

* * *

Oto są cnoty moralne (wlane i nabyte) stanowiące wraz z cnotami teologicznymi, którym są podporządkowane, nasz organizm duchowy. Jest to całokształt funkcji bardzo zharmonizowany, mimo że grzech powszedni wprowadza węć od czasu do czasu fałszywe tony. Wszystkie części tego organizmu duchowego wzrastają razem – mówi św. Tomasz – jak pięć palców u ręki⁶. Widać z tego, że nie można mieć wielkiej miłości, nie mając głębokiej pokory. Podobnie najwyższa gałąź drzewa wznosi się ku niebu, w miarę jak korzeń tego drzewa za-

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 81.

² Tamże, III-a, q. 85.

³ Tamże, II-a II-ae, q. 157.

⁴ Tamże, q. 115 i 152.

⁵ Tamże, q. 162.

⁶ I-a II-ae, q. 66, a. 2. Cnoty te rosną wraz z miłością z racji ich związku z tą cnotą, jak różne części naszego organizmu fizycznego. Ale szczególnie cnoty moralne wzrastają wraz z miłością; cnoty nabyte nie mogą się tak rozwijać, jeśli się ich dostatecznie nie ćwiczy.

puszcza się coraz głębiej w ziemię. W życiu wewnętrznym należy czuwać, aby nic nie mąciło harmonii organizmu duchowego, co zdarza się niestety u tych, którzy będąc może w stanie łaski, wydają się bardziej zajęci naukami ludzkimi lub stosunkami zewnętrznymi niż wzrastaniem w wierze, ufności i miłości Boga.

Jednak by wytworzyć sobie właściwe pojęcie o organizmie duchowym, nie wystarcza poznanie tych cnót, trzeba jeszcze poznać siedem darów Ducha Świętego i różne formy, pod którymi ukazują się pomoc Boża.

Artykuł 4. – SIEDEM DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO

Przypomnijmy, co nam mówi na ten temat Objawienie Boże, tradycyjna nauka Kościoła i wyjaśnienie jej przez teologów, a szczególnie przez św. Tomasza.

Świadectwo Pisma Świętego

Nauka objawiona o darach Ducha Świętego zawiera się przede wszystkim w tekście klasycznym Izajasza (11,2), który Ojcowie często komentowali, mówiąc, że stosuje się on w pierwszym rzędzie do Mesjasza, a następnie do wszystkich sprawiedliwych, którym Jezus obiecał zesłać Ducha Świętego.

W tekście tym Izajasz zapowiada w związku z przyjściem Mesjasza: „I spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności, i napełni go duch bojaźni Pańskiej”¹.

W Księdze Mądrości czytamy również: „I wzywałem, i przyszedł na mnie duch Mądrości; i przedłożyłem ją nad królestwa i stolice... a za błoto będzie poczytane srebro obok niej. Nad zdrowie i piękno umiłowałem ją... A przyszły mi razem z nią wszystkie dobra... a nie wiedziałem, iż ona jest matką tego wszystkiego. Nauczyłem się jej bez obłudy i użyczam jej bez zazdrości... Nieprzebranym bowiem jest skarbem dla ludzi, a ci, którzy go używali, stali się uczestnikami Boskiej przyjaźni... Poprzez pokolenia w dusze święte się przenosi, przyjaściół Bożych i proroków czyni. Nikogo bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, który z Mądrością przebywa” (Mdr 7,7-29). Widać już stąd, że mądrość jest najwyższym z darów Ducha Świętego wyliczonych przez Izajasza.

To objawienie Starego Testamentu otrzymuje pełne swoje znaczenie w świetle słów Zbawiciela: „Jeśli Mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje. A Ja prosić będę Ojca i innego Pocieszyciela da wam, aby pozostawał z wami na

¹ Tekst hebrajski nie wspomina daru pobożności, ale *Septuaginta* i *Wulgata* czynią to i od III wieku Tradycja stwierdza liczbę siedmiu darów. Poza tym w tekście hebrajskim Izajasza, w wierszu 3, bojaźń jest wymieniona po raz drugi, a w Starym Testamencie „bojaźń Boża” i „pobożność” mają mniej więcej to samo znaczenie.

zawsze. Ducha prawdy... w was będzie przebywał... Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem" (J 14,15-26). Św. Jan dodaje, aby chronić wiernych przed herezjarchami: „Synaczkowie... wy macie namaszczenie od [Ducha] Świętego... A namaszczenie, które od Niego otrzymaliście, niechaj w was trwa. I nie potrzebujecie, aby was kto pouczał, ale skoro namaszczenie Jego poucza was o wszystkim, jest ono prawdziwe, i nie masz w nim kłamstwa" (1 J 2,18.20.27). Ponadto są w Piśmie Świętym powszechnie cytowane teksty odnoszące się do poszczególnych darów¹.

Tradycja

Ojcowie Kościoła komentowali często te słowa Pisma Świętego, a począwszy od III wieku, Tradycja stwierdza wyraźnie, że siedem darów Ducha Świętego jest we wszystkich sprawiedliwych².

Św. Damazy papież, w roku 382, mówi o Duchu siedmiorakim, który spoczął na Mesjaszu, i wylicza dary³.

Ale szczególnie św. Augustyn wyjaśnia tę naukę, komentując Kazanie na Górze⁴. Ukazuje on wzajemny stosunek błogosławieństw ewangelicznych i siedmiu darów. Bojaźń stanowi pierwszy stopień życia duchowego; mądrość jest jego uwieńczeniem. Między tymi dwoma krańcami św. Augustyn wyróżnia podwójny okres oczyszczającego przygotowania do mądrości: przygotowanie dalsze przez czynne praktykowanie cnót moralnych, odpowiadających darom pobożności, męstwa, umiejętności, rady, następnie przygotowanie bezpośrednie, w którym dusza oczyszcza się dzięki bardziej oświeconej wierze przez dar rozumu, dzięki mocniejszej nadziei utwierdzonej przez dar męstwa i dzięki żarliwszej miłości. Pierwsze przygotowanie nosi nazwę życia czynnego, drugie jest nazwane życiem kontemplacyjnym⁵, gdyż działalność moralna jest tu całkowicie podporządkowana wierze oświeconej przez kontemplację, którą uwieńczy kiedyś u dusz uległych i uspokojonych mądrość doskonała⁶.

* * *

¹ Są one cytowane u św. Tomasza tam, gdzie omawia on każdy z siedmiu darów.

² Por. A. Gardeil OP, *Dary Ducha Świętego*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 4, kol. 1728-1784.

³ Por. Denz., nr 83 (178).

⁴ *De Sermone Domini*, ks. 1, rozdz. 1-4. – *De doctrina christiana*, ks. II, rozdz. 7. – *Sermo 347*.

⁵ Por. *De Trinitate*, ks. XII-XIV.

⁶ Por. F. Cayré AA, *La contemplation augustiniennne*, rozdz. II i III, gdzie dowodzi, że kontemplacja według św. Augustyna jest mądrością nadprzyrodzoną. Jej podstawą wraz z wiarą jest działanie wyższe Ducha Świętego, które pozwala jakby dotknąć i kosztować Boga.

Jeśli chodzi o samo nauczanie Kościoła, przypomnijmy, że Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. VII, mówi: „Przyczyną sprawczą naszego usprawiedliwienia jest Bóg, który w miłosierdziu swoim oczyszcza nas i uświęca (por. 1 Kor 6,11) przez namaszczenie i pieczęć obiecanego nam Ducha Świętego, który jest zadatkiem dziedzictwa naszego (Ef 1,13)”¹.

Katechizm Soboru Trydenckiego² precyzuje ten punkt, wyliczając siedem darów według Izajasza (11,2), i dodaje: „Te dary Ducha Świętego są dla nas jakby Boskim źródłem, z którego czerpiemy żywą znajomość zasad życia chrześcijańskiego, i przez nie również możemy poznać, czy Duch Święty w nas mieszka”. Św. Paweł mówi w samej rzeczy (Rz 8,16): „A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”. Daje nam świadectwo przez miłość synowską, którą nas napełnia i przez którą daje się nam jakby odczuć³.

Jedno z najpiękniejszych świadectw Tradycji dotyczących siedmiu darów daje nam liturgia Zielonych Świątek. We Mszy tego dnia czyta się sekwencję:

*Veni, Sancte Spiritus,
Et emitte caelitus
Lucis tuae radium...*

„Przybądź Duchu Święty i ześlij z niebios promień Twego światła. Przyjdź, Ojcze ubogich, przybądź, Dawco darów, przybądź serc światłości. Przyjdź, Pocięzycielu, słodki Gościu duszy, słodkie Pokrzepienie. Tyś Spoczynkiem w pracy, Tyś Ochłodą w skwarze, Tyś Pocięgą w płaczu”.

*O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium.*

„O Światłości błoga, napełń wnętrze serca wszystkich Twoich wiernych... Ogrzej, co jest zimne, sprostuj to, co zdrożne...”

*Da tuis fidelibus,
In te confidentibus,
Sacrum septenarium.*

„Udziel Twoim wiernym, Tobie ufającym, siedem świętych darów. Daj zasługę cnoty. Daj zbawienny koniec. Daj wieczystą radość”.

Podobnie śpiewamy w *Veni Creator*:

¹ Denz., nr 799 (1529).

² *Katechizm Soboru Trydenckiego*, cz. I, rozdz. IX, § 3: „Wierzę w Ducha Świętego”.

³ Por. św. Tomasz, in *Epist. ad Rom.*, 8, 16.

*Tu septiformis munere...
Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus...*

„Ty siedmioraki Darze... Zapal światło umysłem naszym, wlej miłość do serc naszych”¹.

* * *

Wreszcie świadectwo Tradycji znajduje wspianą wyraz w encyklice Leona XIII o Duchu Świętym², gdzie powiedziane jest, że dla dopełnienia naszego życia nadprzyrodzonego potrzeba nam siedmiu darów Ducha Świętego.

„Sprawiedliwemu żyjącemu życiem łaski i działającemu przez cnoty jak przez odpowiednie władze, potrzeba bezwzględnie siedmiu darów, które nazywają się właściwie darami Ducha Świętego. Przez te dary duch ludzki jest podniesiony i uzdolniony do łatwiejszego i bardziej ochoczego słuchania Jego natchnień i poruszeń. Toteż dary te są tak skuteczne, że prowadzą człowieka do najwyższego stopnia świętości; są tak wzniosłe, że pozostaną nawet w niebie, jakkolwiek w stopniu doskonalszym. Mocą swych charyzmatów pobudzają duszę do pragnienia i doprowadzają do osiągnięcia błogosławieństw ewangelicznych, które jak kwiaty rozkwitające wiosną są znakami zapowiadającymi szczęśliwość wieczną...”

„Ponieważ dary są tak wielkie – mówi dalej Leon XIII – i ponieważ ukazują

¹ Ten, kto ułożył tę piękną modlitwę, która będzie odmawiana aż do końca świata, musiał być duszą w pełni kontemplacyjną. Nie potrzeba znać jego nazwiska, był on głosem Boga, podobnie jak nieznany twórca *Amen Drezdeńskiego*, które znajduje się w jednej z partytur Wagnera i w jednym z utworów Mendelssohna.

² Encyklika *Divinum illud munus* (9 maja 1897) przy końcu: „Hoc amplius homini justo, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tamquam facultates agentis, *opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis*. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut ejus vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut in coelesti regno eadem, quanquam perfectius, perseverent. Ipsorumque ope charismatum provocatur animus et effertur ad appetendas adipiscendasque *beatitudines evangelicas*, quae, perinde ac flores verno tempore erumpentes, indices ex nuntiae sunt beatitatis perpetuo mansurae”. Tekst ten dowodzi: 1) konieczności darów: „*opus plane est*”; 2) ich natury: czynią nas one uległymi Duchowi Świętemu; 3) ich skutków: mogą one nas doprowadzić do szczytu świętości.

„Haec omnia quum tanta sint, quumque Spiritus Sancti bonitatem in nos immensam luculenter declarent, omnino postulant a nobis, ut obsequii pietatisque studium in eum quam maxime intendamus. Id autem christiani homines recte optimeque efficient, si eundem certaverint majore quotidie cura et noscere et amare et exorare... Illud commemorandum enucleateque explanandum est, quam multa et magna beneficia ab hoc largitore divino et manaverint ad nos et manare non desinant... Spiritui Sancto... debetur amor, quia Deus est... Amandusque idem est, quippe substantialis, aeternus, primus amor; amore autem nihil est amabilius... Coelestium donorum copiam nobis conciliabit largiorem [hic amor], eo quod donantis manum ut angustus animus contrahit, ita gratus et memor dilatat... Demum hoc est fildenter assidueque supplicandum, ut nos quotidie magis et luce sua illustret et caritatis suae quasi facibus incendat; sic enim fide et amore freti acriter enitatur ad prae-mia aeterna, quoniam ipse est pignus hereditatis nostrae”.

tak wyraźnie niezmierzoną dobroć Ducha Świętego w stosunku do nas, zobowiązują nas one do okazywania Mu największej czci i uległości. Wierni uczynią to we właściwy i najlepszy sposób, jeśli starać się będą co dzień lepiej Go poznać, miłować, wzywać... Ważną jest rzeczą wyraźnie przypominać niezliczone dobrodziejstwa, które nieustannie spływają na nas z tego Boskiego źródła... Należy miłować Ducha Świętego, gdyż jest On Bogiem... a także ponieważ jest Miłością pierwszą, substancjalną, wieczną, a nie ma nic godniejszego miłości niż miłość... Udzieli nam On swoich darów niebieskich w obfitości, bo o ile niewdzięczność zamyka dłoń dobroczyńcy, to przeciwnie, wdzięczność ją otwiera... Trzeba prosić Go wytrwale i z ufnością, aby nas oświecał coraz bardziej, aby nas rozpałał ogniem swojej miłości, abyśmy ożywieni wiarą i miłością, dążyli gorliwie do nagrody wiecznej, gdyż jest On zadatkiem naszego dziedzictwa”.

Oto są główne świadectwa Tradycji, dotyczące siedmiu darów Ducha Świętego. Przypomnijmy pokrótce uzupełnienia, jakie daje na ten temat teologia, szczególnie w nauce św. Tomasza, która w tej materii została zaaprobowana przez Leona XIII w encyklice przytoczonej przez nas w głównych jej częściach, a gdzie Doktor Anielski jest często cytowany.

Dary Ducha Świętego według św. Tomasza¹

Święty Doktor dowodzi nam przede wszystkim trzech rzeczy: 1) że dary są dyspozycjami habitualnymi trwałymi (sprawnościami), gatunkowo różnymi od cnót; 2) że są one konieczne do zbawienia; 3) że są związane z miłością i wraz z nią wzrastają.

¹ Por. św. Tomasz, *In III Sent.*, dist. 34-35; I-a II-ae, q. 68; II-a II-ae, q. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139; por. jego komentatorów, szczególnie Kajetana i Jana od św. Tomasza in I-a II-ae, q. 68.

Pożytecznie jest również zajrzeć do św. Bonawentury, którego nauka różni się w niektórych drugorzędnych punktach od nauki św. Tomasza; por. *Breviloquium*, cz. V, c. V i VI, i J. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, i *Dict. de spiritualité*, art. *Bonaventure*.

Por. również Dionizy Kartuz, *De donis Spiritus Sancti* (doskonały traktat); J. B. de Saint-Jure TJ, *L'homme spirituel*, cz. I, rozdz. IV: O siedmiu darach; L. Lallement TJ, *La doctrine spirituelle*, IV zasada: Uległość kierownictwu Ducha Świętego. – Froget OP, *De l'habitation du Saint-Esprit*, Paris 1900, s. 378-424. – Gardeil OP, *Dons du Saint-Esprit*, w: *Dict. théol. cath.*, t. 4, kol. 1728-1781; *La structure de l'âme de l'expérience mystique*, t. 2, Paris 1927, s. 192-281. Tego samego autora: *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains* (por. szczególnie wstęp), 1903, i artykuł tego teologa o poszczególnych darach w „*La Vie Spirituelle*”, 1932 i 1933.

D. Joret OP, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, 1927, s. 30-62.

My również pisaliśmy obszernie na ten ważny temat gdzie indziej, por. *Perfection...*, dz. cyt., 1923, t. 1, rozdz. IV, a. 5 i 6, s. 338-417, i t. 2, s. 769-776; oraz wyd. 7 tej samej pracy, 1929, tamże i t. 2, s. [52] do [63] i [84] do [120]. Podobnie, „*La Vie Spirituelle*”, listopad 1932; dodatek: *Les dons ont-ils un mode humain?*, i tamże, październik 1933, dodatek: *A propos du mode supra-humain des dons du Saint-Esprit*, przedrukowane poniżej, s. 79-85.

„Aby odróżnić dary od cnót – mówi św. Tomasz¹ – trzeba iść za sposobem wyrażania się Pisma Świętego, które nazywa je właściwie nie darami, ale duchami. Tak powiedziane jest u Izajasza (11,2): «I spocznie na nim... duch mądrości i rozumu...» Te słowa jasno wskazują, że siedem wyliczonych wyżej duchów jest w nas przez natchnienie Boże, czyli poruszenie zewnętrzne (lub wyższe) Ducha Świętego. Trzeba więc zważyć, że człowieka wprawia w ruch dwojaka przyczyna poruszająca (lub kierująca): jedna wewnętrzna, jest nią rozum; druga – zewnętrzna, jest nią Bóg, jak było powiedziane wyżej (I-a II-ae, q. 9, a. 4 i 6) i co nawet Arystoteles stwierdza w *Etyce eudemejskiej* (ks. VII, rozdz. XIV, o powodzeniu).

Jasne jest zresztą, że to, co jest poruszane, musi być w pewnej proporcji do swego motoru; a doskonałością rzeczy poruszanej, jako takiej, jest dyspozycja, jaka pozwala jej właśnie być dobrze poruszaną przez swój motor. Toteż im wyższy jest motor, tym doskonalsze powinny być dyspozycje, które przygotowują rzecz poruszaną do przyjęcia jego wpływu. Aby przyjąć wysoką naukę wielkiego mistrza, trzeba mieć specjalne przygotowanie, odpowiednią dyspozycję.

Jasne jest wreszcie, że cnoty ludzkie udoskonalają człowieka, tak że w życiu wewnętrznym i zewnętrznym kieruje się on swoim rozumem². Muszą więc być w nim doskonałości wyższe, które są przystosowane do tego, aby mogły być poruszane przez Boga, i te doskonałości nazwane są darami nie tylko dlatego, że wlane są przez Boga, ale i dlatego, że przez nie człowiek staje się zdolny do chętnego przyjęcia natchnienia Bożego³ według słów Izajasza (50,5): «Pan Bóg otworzył mi ucho, a ja się nie sprzeciwiam, nie cofnąłem się». A Arystoteles mówi (tamże), że ci, których porusza instynkt Boży, nie mają potrzeby się zastanawiać, jak to czyni rozum ludzki, ale powinni iść za natchnieniem wewnętrznym, które jest przyczyną wyższą. I dlatego niektórzy twierdzą, że dary udoskonalają człowieka, usposabiając go do wyższych aktów niż akty cnót”.

Widać z tego, że dary Ducha Świętego nie są aktami ani poruszeniami aktualnymi, czyli pomocami przejściowymi łaski, ale cechami, czyli stałymi dyspozycjami wlanymi (sprawnościami)⁴, które sprawiają, że człowiek jest skory do ulegania natchnieniom Bożym. Leon XIII w encyklice *Divinum illud munus*, z której długie wyjątki cytowaliśmy wyżej, zaaprobował ten sposób pojmowania darów. Usposabiają one człowieka *ad prompte obediendum Spiritui Sancto* – do skorego posłuszeństwa Duchowi Świętemu, tak jak żagle przystosowują łódź

¹ I-a II-ae, q. 68, a. 1.

² Chodzi tu w porządku nadprzyrodzonym o rozum oświecony przez wiarę; w ten właśnie sposób roztropność wlane kieruje cnotami moralnymi wlanymi.

³ „Secundum ea homo disponitur, ut efficiatur *prompte mobilis* ab inspiratione divina”.

⁴ I-a II-ae, q. 68, a. 3, i *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

do przyjęcia poruszenia sprzyjającego wiatru, a przez tę bierną uległość pomagają nam pełnić te uczynki doskonałości, które znane są pod nazwą błogosławieństw¹. Z tego punktu widzenia święci są jakby wielkimi żaglowcami, które rozwinąwszy wszystkie żagle, przyjmują – jak należy – poruszenie wiatru. Sztuka żeglarska uczy rozwijania żagli w odpowiedniej chwili i rozpinania ich, jak trzeba, aby korzystać ze sprzyjającego wiatru.

Obraz ten dany nam jest przez samego Pana Jezusa, gdy mówi: „Wiatr, kędy chce, wionie i szum jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zdąży: tak samo dzieje się z każdym, kto się z ducha narodził” (J 3,8) i jest posłuszny jego natchnieniu. Nie wiemy dobrze – zauważa św. Tomasz² – gdzie rzeczywiście powstał wiatr, który wieje, ani dokąd sięga jego powiew; podobnie nie wiemy, gdzie ściśle zaczyna się natchnienie Boże ani do jakiego stopnia doskonałości doprowadziłoby nas, gdybyśmy mu byli całkowicie wierni. Nie bądźmy jak żaglowce, które przez niedbalstwo w obserwowaniu sprzyjającego wiatru mają żagle zwinięte wtedy, gdy powinny być rozpostarte.

* * *

Zgodnie z tymi zasadami znaczna większość teologów uważa wraz ze św. Tomaszem, że dary są rzeczywiście i gatunkowo różne od cnót wlnych, tak jak różne są przyczyny, które nimi kierują: Duch Święty i rozum oświecony wiarą. Są to dwie dyrektywy regulujące, dwie odrębne reguły, które ustalają odrębne motywy formalne. Jest zaś zasadą podstawową, że sprawności (*habitus*) określa się przez ich przedmiot i motyw formalny. Tryb ludzki działania wynika z reguły ludzkiej, tryb nadludzki wynika z reguły nadludzkiej, czyli Bożej, z natchnienia Ducha Świętego, „*modus a mensura causatur*”³. Tym sposobem roztropność, nawet wlna, posługuje się rozważaniem dyskursywnym, w czym różni się od daru rady, który nas usposabia do przyjmowania specjalnego natchnienia o charakterze ponaddyskursywnym⁴. Np. wobec niedyskretnego pytania roztropność,

¹ I-a II-ae, q. 68, a. 3: „Dona Spiritus Sancti sunt quidam *habitus*, quibus homo perficitur *ad prompte obediendum Spiritui Sancto*”. I-a, II-ae, q. 70, a. 2: „Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus”.

² Por. św. Tomasz, *in Joannem*, 3, 8: „Scitur unde ventus veniat in generali, non vero in speciali, id est in qua plaega determinate incipiat, aut quo vadat, id est ubi determinate cesset... Ita Spiritus Sanctus perducit ad occultum finem, scilicet beatitudinem aeternam; ...et nescimus ad quamnam perfectionem hominem adducat... In viro spirituali sunt proprietates Spiritus Sancti, sicut in carbone succenso sunt proprietates ignis”.

³ Zasada ta, znajdująca się u św. Tomasza w *Komentarzu do Sentencji* i w *Summie teologicznej*, ukazuje ciągłość między obu dziełami. Por. III-a, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3; – q. 3, a. 1, qc. 1, i I-a II-ae, q. 68, a. 1 i a. 2, ad 1. Rozpatrywaliśmy ten punkt specjalny w *Perfection...*, dz. cyt., wyd. 7, t. 2, s. [52]-[64].

⁴ Por. S. th., II-a II-ae, q. 52, a. 1, ad 1.

nawet wlana, waha się, nie wiedząc dobrze, jak uniknąć kłamstwa, zachowując jednocześnie tajemnicę, podczas gdy specjalne natchnienie Ducha Świętego wyciąga nas z kłopotu, jak Jezus zapowiedział uczniom (Mt 10,19).

Podobnie gdy wiara przylega po prostu do prawd objawionych, dar rozumu pozwala nam badać ich głębię, a dar mądrości – smakować w nich. Tak więc dary różnią się gatunkowo od cnót¹.

* * *

Św. Tomasz dodaje w *Summie teologicznej*² to, czego jeszcze nie powiedział w *Komentarzu do Sentencji*, że dary Ducha Świętego konieczne są do zbawienia. Księga Mądrości (7,28) mówi: „Nikogo bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, który z Mądrością przebywa”; a u Eklezjastyka czytamy (1,28): „Kto bez bojaźni jest, nie będzie mógł być usprawiedliwiony”. Lecz właśnie najważniejszym z darów jest dar mądrości, a ostatnim dar bojaźni.

Prócz tego – zauważa św. Tomasz (tamże) – nawet cnoty wlane teologiczne i moralne dostosowują się do trybu działania naszych władz, pozostawiając nas w stanie niższości w stosunku do naszego celu nadprzyrodzonego, który należałoby poznać żywiej, bardziej przenikliwie, lepiej odczuwając jego smak i dążąc do niego z większym zapalem³.

Wiara, nawet wielka, pozostaje w istocie swej niedoskonałą z trzech powodów: 1) z powodu ciemności swojego przedmiotu, którego nie dosięga bezpośrednio, ale jakby w zwierciadle i przez podobieństwo, *in speculo et in aenigmate* (1 Kor 13,12); 2) dosięga go ona tylko przez wielość formuł dogmatycznych, podczas gdy Bóg jest w najwyższym stopniu prosty; 3) dosięga go w sposób abstrakcyjny, przez sądy twierdzące i przeczące (*componendo et dividendo*), podczas gdy Bóg żywy jest światłem żywota, które należałoby poznać nie w sposób abstrakcyjny, ale niejako doświadczalnie⁴.

Nadzieja uczestniczy w niedoskonałości wiary, a nawet i miłości, dopóki przedmiot swój czerpie z wiary.

Tym bardziej roztropność – nawet wlana – jest niedoskonała, ponieważ musi posługiwać się rozumowaniem w poszukiwaniu racji postępowania, aby kierować cnotami moralnymi. Często waha się ona, np. gdy chodzi o właściwą odpowiedź na niedyskretne pytanie bez zdradzenia tajemnicy i bez uchybienia

¹ Inne poważne trudności wynikałyby z zaprzeczenia różnicy gatunkowej między cnotami a darami. Nie można by m.in. wytłumaczyć, dlaczego niektóre dary, jak np. bojaźń, nie należą do cnót, ani dlaczego Chrystus posiadał siedem darów, jak nas poucza Izajasz (11,2), choć nie miał pewnych cnót wpanych, jak wiara, nadzieja, pokuta, które wiążą się z jakąś niedoskonałością.

² I-a II-ae, q. 68, a. 2.

³ Por. tamże.

⁴ To właśnie czyni dar mądrości.

prawdzie. Potrzeba do tego nieraz dobrego natchnienia, podobnie jak do skutecznego oparcia się pewnym pokusom albo subtelnym, albo gwałtownym i długotrwałym.

* * *

„Rozum ludzki – mówi św. Tomasz¹ – nawet udoskonalony cnotami teologicznymi, nie może poznać wszystkiego, co powinien by wiedzieć, ażeby ustrzec się głupoty (*stultitia*). Tylko Ten, który jest wszechwiedzący i wszechmocny, może zaradzić naszej niewiedzy, tępotcie lub głupocie duchowej, zatwardziałości serca i tym podobnym brakom. Aby nas uwolnić od nich, dane nam są dary, które czynią nas uległymi natchnieniom Bożym”.

W tym znaczeniu są one konieczne do zbawienia, tak jak żagle konieczne są dla łodzi, aby była posłuszna powiewowi sprzyjającego wiatru, mimo iż może się poruszać także przy pomocy wiosł. Są to dwa sposoby poruszania się bardzo różne, choć mogą się łączyć i być równoczesne.

„Przez cnoty teologiczne i moralne – mówi św. Tomasz – człowiek nie osiąga takiej doskonałości w dążeniu do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, aby nie było mu potrzeba poruszenia przez natchnienie wyższe Ducha Świętego”². I to jest potrzeba trwała i dlatego dary są w nas dyspozycją wlaną trwałą³.

¹ I-a II-ae, q. 68, a. 2, ad 3.

² Tamże, ad 2. Niektórzy teologowie, jak ks. Perriot („L'Ami du Clergé”, 1892, s. 391), opierając się na zacytowanym tekście św. Tomasza, uważali, że według niego dary działają w każdym uczynku zasługującym. O. B. Froget OP (*L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, cz. IV, rozdz. VI, s. 407-424) i o. Gardeil, (*Dict. théol.*, art. *Dary*, koniec, kol. 1779) dowiedli, że nie jest to prawdziwy pogląd św. Tomasza. Twierdzić, że dary Ducha Świętego powinny działać w *każdym* uczynku zasługującym, nawet niedoskonałym (*remissus et quantumvis remissus*), byłoby to mieszać łaskę uczynkową zwykłą z *natchnieniem specjalnym*, wobec którego dary czynią nas posłusznymi. Św. Tomasz w tekście, który zacytowaliśmy, chce powiedzieć: Człowiek nie jest tak udoskonalony przez cnoty teologiczne, aby *nie potrzebował* zawsze natchnienia od Mistra wewnętrznego (*semper*, nie *prosempet*), tak jak mówimy: „Zawsze potrzebny mi jest ten kapelusz”, jednak nie od rana do wieczora ani od wieczora do rana; podobnie student medycyny nie jest tak wykształcony, aby nie była mu zawsze potrzebna pomoc profesora przy pewnych operacjach. Jest to potrzeba nie przemijająca, ale *trwała*; pokazuje to, że dary powinny być nie natchnieniami przemijającymi, jak łaska prorocтва, ale dyspozycjami *trwałymi*, wlanymi.

Prócz tego pewne jest, że można dokonać aktu nadprzyrodzonego wiary z łaską uczynkową bez żadnego współdziału darów Ducha Świętego, nie wnikając ani nie kosztując tajemnic, które się przyjmuje. Tak dzieje się z wiernymi w stanie grzechu śmiertelnego, którzy, utraciwszy miłość, stracili siedem darów.

Przeciwnie, przyjmuje się powszechnie, że dary Ducha Świętego wpływają często w sposób *ukryty*, tak że nie mamy świadomości tego, nadając naszym uczynom zasługującym *doskonałość*, której by bez tego nie miały. Podobnie sprzyjający wietrzyk ułatwia pracę wioślarzy.

W ten sposób – jak uczy św. Tomasz, I-a II-ae, q. 68, a. 8 – dary są wyższe niż cnoty moralne wlane. I chociaż są one niższe od cnót teologicznych, dodają im nową doskonałość, np. pozwalają przenikać i kosztować tajemnice wiary.

³ I-a II-ae, q. 68, a. 3.

Używamy darów po trosze jak cnoty posłuszeństwa, aby przyjmować z uległością kierownictwo wyższe i postępować zgodnie z tym kierownictwem, ale nie mamy tego natchnienia wyższego wtedy, kiedy chcemy¹. W tym znaczeniu czynią nas one biernymi wobec Ducha Świętego, abyśmy działali pod Jego wpływem.

Tym sposobem wyjaśnia się lepiej, że tak jak posłuszeństwo dary są u sprawiedliwego dyspozycją trwałą².

* * *

Aby poznać lepiej, jak bardzo odpowiednie, a nawet konieczne są dary, trzeba rozważyć – jak uczy św. Tomasz (I-a II-ae, q. 68, a. 4, i II-a II-ae, q. 8, a. 6) – doskonałość, której każdy z nich udziela bądź to umysłowi, bądź woli i uczuciowości.

Można to wyrazić w ten sposób:

Dary udoskonalają	$\left\{ \begin{array}{l} \text{rozum} \\ \text{wolę} \\ \text{i} \\ \text{uczucie} \end{array} \right.$	dla przeniknięcia prawdy	:	dar rozumu	wiara	$\left. \begin{array}{l} \text{Cnoty} \\ \text{odpowiadające} \end{array} \right\}$
		dla sądzenia	:	dar mądrości	miłość	
		$\left\{ \begin{array}{l} \text{rzeczy Bożych} \\ \text{rzeczy stworzonych} \\ \text{naszych czynów} \end{array} \right.$	:	dar umiejętności	nadzieja	
		w stosunku do czci należnej Bogu	:	dar rady	roziropność	
		przeciw obawie niebezpieczeństw	:	dar pobożności	religia	
		przeciw nieuporządkowanym pożądlivościom	:	dar męstwa		
			:	dar bojaźni	umiarkowanie	

Widać z tego, że te dary, które kierują innymi darami, są wyższe, a między nimi dar mądrości jest najwyższy, gdyż daje nam poznanie niejako doświadczalne Boga, a przez to sąd o rzeczach Bożych, przewyższający jeszcze przenikliwość daru rozumu (który należy raczej do czynności prostego pojmowania niż sądzenia).

Dar umiejętności odpowiada nadziei w tym znaczeniu, że ukazuje nam pustkę rzeczy stworzonych i pomocy ludzkich, a przez to konieczność pokładania ufności w Bogu, aby dojść do posiadania Go. Dar bojaźni udoskonala również na-

¹ Por. Jan od św. Tomasza, *De donis*, disp. 18, a. 2, nr 31.

² Św. Tomasz (I-a II-ae, q. 68, a. 3) i jego komentatorzy, szczególnie Jan od św. Tomasza, dowodzą, że jest rzeczą wysoce właściwą, aby dary były w nas dyspozycjami trwałymi (*habitus*) dla uczynienia nas *habitualnie uległymi* Duchowi Świętemu, który *pozostaje zawsze* w sprawiedliwym, tak jak cnoty moralne są dyspozycjami trwałymi dla uczynienia woli i uczuciowości *habitualnie uległymi* kierownictwu prawnego rozumu.

Gdyby było inaczej, organizm życia łaski, który jest największym z darów Bożych, byłby *niedoskonały*. Nie jest właściwe, aby według planu Opatrzności, która rozrządza wszystko *suaviter et fortiter*, organizm życia nadprzyrodzonego u sprawiedliwego był pod tym względem mniej doskonały niż organizm cnot nabytych kierowanych przez rozum. Wreszcie – według Tradycji – łaska habitualna nosi nazwę „łaski cnot i darów”. Por. *S. th.*, III-a, q. 62, a. 2.

dzieję, chroniąc nas od zarozumiałości, ale odpowiada także umiarkowaniu, wspomagając nas w pokusach¹. A tym siedmiu darom odpowiadają błogosławieństwa, które są ich aktami, jak wyjaśnia św. Tomasz².

* * *

Wreszcie z tego, że dary są konieczne do zbawienia, wynika, że są one związane z miłością, według słów św. Pawła do Rzymian (5,5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”. Duch Święty nie przychodzi do nas bez swoich siedmiu darów, które towarzyszą miłości i które tracimy wraz z nią przez grzech śmiertelny.

Należą więc one do organizmu duchowego łaski uświęcającej, która z tej racji jest nazwana „łaską cnót i darów”³. A przecież wszystkie cnoty wlane wzrastają razem, jak pięć palców u ręki⁴, tak również jest z siedmioma darami. Nie można pomyśleć, by chrześcijanin mógł mieć wielką miłość właściwą doskonałości, nie mając jednocześnie darów Ducha Świętego w stopniu odpowiednim, choć może dary rozumu i mądrości będą się u niego przejawiać w formie mniej kontemplacyjnej niż u innych, a za to bardziej praktycznej, jak np. u św. Wincentego à Paulo i u tylu innych świętych powołanych do poświęcania się bliźnim w życiu czynnym⁵.

W dalszym ciągu tego dzieła będziemy mówili o uległości Duchowi Świętemu i o warunkach, których ona wymaga (część III, rozdz. 21), ale już teraz widzimy wartość tego organizmu duchowego, który jest w nas życiem wiecznym zapoczątkowanym, cenniejszym niż wzrok, niż życie fizyczne, niż używanie ro-

¹ II-a II-ae, q. 141, a. 1, ad 3.

² I-a II-ae, q. 69, a. 3, corp. i ad 3; II-a II-ae, q. 8, a. 7; q. 9, a. 4; q. 45, a. 6; q. 19, a. 12; q. 121, a. 2; q. 139, a. 2. Idąc za św. Augustynem, św. Tomasz dowodzi, że *dar mądrości* odpowiada *błogosławieństwu pokój czyniącym*, gdyż daje pokój i pozwala dawać go innym, nawet czasem najbardziej niespokojnym. *Dar rozumu* odpowiada *błogosławieństwu serc czystych*, gdyż ci, którzy mają serce czyste, już tu na ziemi w pewien sposób zaczynają widzieć Boga we wszystkim, co nas spotyka. *Dar umiejętności*, pokazując nam zło grzechu, odpowiada *błogosławieństwu tych, którzy płaczą nad swoimi grzechami*. *Dar rady*, który skłania do miłosierdzia, odpowiada *błogosławieństwu miłosiernych*. *Dar pobożności*, który pozwala nam widzieć w ludziach nie współzawodników, ale dzieci Boże i naszych braci, odpowiada *błogosławieństwu cichych*. *Dar męstwa* – *błogosławieństwu tych, którzy łakną i pragną sprawiedliwości* i nigdy się nie zniechęcają. Wreszcie *dar bojaźni* – *błogosławieństwu ubogich duchem*, którzy mają świętą bojaźń Bożą – początek mądrości.

³ Por. S. th., III-a, q. 62, a. 2: „Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super *gratiam virtutum et donorum*”. Św. Tomasz mówi tutaj, że łaska habitualna jest tak nazwana dlatego, że z niej pochodzą cnoty wlane i dary, jako wiele funkcji jednego organizmu.

⁴ Por. I-a II-ae, q. 66, a. 2.

⁵ Podobnie dalej trzymając się przyjętego porównania – między żaglowcami w równym stopniu posłusznymi powiewowi wiatru, bryg różni się od jachtu; kształt i układ żagla mogą być różne, w niektórych okolicach pewien rodzaj żagli odpowiedniejszy jest niż inny. Jest coś podobnego w dziedzinie żeglugi duchowej do portu zbawienia.

zumu w tym znaczeniu, że utrata rozumu u sprawiedliwego nie odbiera mu tego skarbu, którego nawet śmierć nie może nam wydrzeć. Ta łaska cnót i darów jest również cenniejsza niż dar cudów, niż dar języków lub proroctwa, gdyż tamte są tylko znakami nadprzyrodzonymi w pewnym znaczeniu zewnętrznymi, które mogą pokazywać drogę prowadzącą do Boga, ale bez łaski uświęcającej i miłości nie mogą nas z Nim zjednoczyć¹.

Aby lepiej zrozumieć, jak powinny działać różne funkcje tego organizmu duchowego, musimy jeszcze jeszcze pomówić o łasce uczynkowej koniecznej do praktykowania cnót i darów².

DODATEK

Tryb nadludzki darów Ducha Świętego

Ponieważ gdzie indziej omówiliśmy obszernie to zagadnienie³, starczy tu kilka uwag, aby przypomnieć właściwe znaczenie tego, co powiedzieliśmy, oraz parę nowych uzupełnień.

W jakim znaczeniu dary mogą mieć dwa tryby: tryb ziemski i tryb niebieski?

Wielokrotnie przypominaliśmy tę niewątpliwą prawdę, że ta sama sprawność nie może mieć aktów, których przedmiot formalny byłby różny od przedmiotu formalnego sprawności, i dowiedliśmy, że pod przedmiotem określającym sprawność mogą się mieścić dwa odrębne tryby działania, jak np. dla cnót wlnych i darów ich tryb działania na ziemi i w niebie.

Ale przede wszystkim stwierdziliśmy, że ta sama sprawność może być regułą czynów o trybach różnych, jak tryb ziemski i niebieski, tylko wtedy, jeżeli pierwszy tryb jest podporządkowany drugiemu i tym sposobem ma ten sam przedmiot formalny.

Autor niedawno wydanej pracy⁴ twierdzi wręcz przeciwnie, że dary Ducha Świętego mają według św. Tomasza już tu na ziemi dwa tryby gatunkowo różne, jeden zwyczajny, drugi z natury swej nadzwyczajny i że ten ostatni potrzebny jest do kontemplacji wlanej tajemnic wiary, która wobec tego nie jest na normalnej drodze świętości.

Odpowiedzieliśmy na to⁵ i nie możemy przemilczeć tego, co było istotne w naszej odpowiedzi: „Gdyby tu na ziemi, dla siedmiu darów Ducha Świętego, były dwa tryby gatunkowo różne, z których jeden byłby zwyczajny, a drugi nie tylko wyższy, ale nadzwyczajny faktycz-

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 111, a. 5: „Utrum gratia gratum faciens sit dignior quam gratia gratis data”. Św. Tomasz odpowiada za św. Pawłem (1 Kor 13,1), że łaska uświęcająca nieoddzielna od miłości jest o wiele doskonalsza (*multo excellentior*) niż łaska *gratis datae*.

² Cnoty teologiczne, które łączą nas z Duchem Świętym, są wyższe od siedmiu darów, mimo że otrzymują od nich nową doskonałość; tak samo drzewo jest doskonalsze niż jego owoce. Cnoty te są podstawą darów w tym znaczeniu, że dary pozwalają nam lepiej przenikać i kosztować tajemnice, które przyjmujemy przez wiarę; ale *podstawą bezpośrednią* aktu darów jest *natchnienie specjalne Ducha Świętego*.

³ Por. *Perfection...*, dz. cyt., wyd. 7, trzon pracy, s. 339-347, 404nn, 769-772 oraz dodatki I i II.

⁴ O. Crisógono OCD, *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, Bruges 1932.

⁵ Por. „La Vie Spirituelle”, listopad 1932, Dodatek s. [77]nn.

nie i z prawa, akt w trybie ludzkim nie byłby podporządkowany aktowi, którego tryb byłby nadludzki i z natury swej nadzwyczajny. (Nie byłby on podporządkowany ani jemu, ani aktom, które wymagają łask *gratis datae*, jak proroctwo). Przeciwnie, akt darów pełniony na ziemi jest istotnie podporządkowany aktowi w niebie; są one – jak twierdzi św. Tomasz w *Kwestiach dyskutowanych* – «*in eadem serie motus*», w tej samej serii działań i ostatnie z nich musi być wypełnione, gdyż inaczej wszystkie poprzedzające chybiamy celu.

Ten tekst *Kwestii dyskutowanych*¹ nie stoi więc wcale w sprzeczności z tym, co powiedzieliśmy. Nie dowodzi on bynajmniej, że dla darów Ducha Świętego są na ziemi dwa akty gatunkowo różne, z których jeden jest zwyczajny, a drugi z natury swej nadzwyczajny. Twierdzi nawet coś przeciwnego, gdyż uważa, że w tej samej sprawności akt mniej doskonały jest podporządkowany doskonalszemu, tak jak fundament gmachu jest podporządkowany jego budowie, tak jak życie chrześcijańskie na ziemi życiu w niebie”.

Podkreśliliśmy nawet (tamże) w tekście św. Tomasza, na który powoływano się przeciwko nam, wyraz *ordinetur*, którego nie wzięto pod uwagę.

R. Dalbiez w „*Etudes Carmélitaines*”, kwiecień 1933, s. 250nn, czyni tę samą uwagę, co my, zestawiając w dwóch kolumnach pełny tekst św. Tomasza i cytaty z niego podany przez o. Crisógono, który opuszcza te znaczące słowa: „Jeśli zaś nie bierze się ich w stosunku wzajemnym, to nie będą one tymi samymi cnotami ani aktualnie, ani habitualnie”². R. Dalbiez dodaje (tamże): „Tekst, który podkreśliłem, a którego nie podał o. Crisógono, nie sprzyja jego tezie... Trzeba się wyrzec znalezienia w tym tekście, jakoby definitywnym, najmniejszego poparcia dla tezy dwóch trybów ludzkiego i nadludzkiego aktu darów Ducha Świętego na ziemi”.

W „*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*”, listopad 1932, s. 692, o. Périnelle robi tę samą uwagę co do głównego argumentu tezy i dodaje, że o. Crisógono pomylił się, twierdząc, iż według św. Tomasza istnieją trzy cnoty intelektualne wlane (rozum, umiejętność, mądrość), równoległe do darów Ducha Świętego, i że dary są konieczne dopiero od upadku pierwszego człowieka.

Interesuje nas tutaj najbardziej fakt, że o. Crisógono nie dowiódł głównego punktu, który chciał ustalić, a mianowicie że dary mają na ziemi dwa tryby działania gatunkowo różne, jeden zwyczajny, drugi z natury swej nadzwyczajny, który miałby cechować kontemplację wlaną.

Czy tryb nadludzki darów może być ukryty?

Twierdziliśmy często, że zazwyczaj tryb nadludzki darów jest początkowo dość ukryty w życiu ascetycznym i że w życiu mistycznym staje się on jawniejszy, przynajmniej dla oczu doświadczonego kierownika³. Mówiąc ściślej: wpływ darów w życiu ascetycznym jest albo ukryty i dość częsty (można go porównać z wietrzykiem, który ułatwia pracę wioślarzy), albo jawny, ale rzadki (w wyjątkowych okolicznościach). W życiu mistycznym jest on jednocześnie częsty i jawny, mimo że nie zawsze uderzający, jak u wielkich dusz kontemplacyjnych, ale czasem rozproszony, choć bardzo realny, jak bywa u świętych o powołaniu czynnym, np. u św. Wincentego à Paulo⁴.

Stawiają nam zarzut: „Czynność w trybie nadludzkiem nie mogłaby być ukryta; dusza spo-

¹ *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4: „Utrum virtutes cardinales maneant in patria”.

² *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4, in corp.

³ Por. *Perfection...*, dz. cyt., s. 353-355, 403nn, 408, 769nn, 772.

⁴ Tamże, s. 407nn, [105].

strzeż ją z konieczności, choćby dlatego że czynność ta odchyła się od naturalnego trybu działania osobnika”.

Twierdzenie to wynika z poprzedniego, które – jak widzieliśmy – nie zostało udowodnione. Byłoby ono słuszne, gdyby dary miały na ziemi dwa tryby gatunkowo różne i gdyby tryb nadludzki był nadzwyczajny do tego stopnia, że wymagałby pojęć wlaných lub jawnie nadprzyrodzonego układu naszych pojęć nabytych.

Otóż tak nie jest. Nawet w wypadku prorocтва, które jest łaską nadzwyczajną, może być – zdaniem św. Tomasza – instynkt proroczy ukryty dla oczu tego, kto go otrzymuje i kto przy jego pomocy może jak Kajfasz prorokować, nie wiedząc o tym: „Bóg poucza umysł proroka w dwojaki sposób: po pierwsze, przez wyraźne objawienie, po drugie, przez pewien instynkt bardzo ukryty, który umysł ludzki przyjmuje nieświadomie, jak mówi św. Augustyn w *Komentarzu II super Genes. ad litt. c. 17*¹”.

Jeśli jest to prawdziwe w stosunku do prorocтва, które jest łaską z natury swojej nadzwyczajną, tym bardziej jest to prawdziwe w stosunku do specjalnego natchnienia Ducha Świętego, któremu powinni być posłuszni wszyscy sprawiedliwi dzięki posiadanym darom. Wszyscy pisarze duchowni uznają, że to specjalne natchnienie, podobne do wietrzyka, który wieje w odpowiedniej chwili, jest zwykle początkowo ukryte, prawie nieuchwytnie, i jeśli mu się nie opierać, staje się na ogół mocniejsze, bardziej przynagłające. Można by na potwierdzenie tego przytoczyć niezliczone ustępy z Pisma Świętego, a także Ojców, św. Tomasza i św. Jana od Krzyża, szczególnie gdy komentują słowa Pana Jezusa: „Wiatr, kędy chce, wionie i szum jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zdąży: tak samo dzieje się z każdym, kto się z Ducha narodził” (J 3,8). Natchnienie, początkowo ukryte, niejasne, staje się następnie, jeśli się jest wiernym, jawniejsze, jaśniejsze i bardziej przynagłające.

Św. Jan od Krzyża mówi podobnie w *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XIV: „...jest rzeczą konieczną posiadanie owego poznania [kontemplacji], zanim się opuści drogę rozmyślenia. To poznanie ogólne, o którym mówimy, jest często subtelne i delikatne, zwłaszcza gdy jest czystsze i prostsze, doskonalsze, bardziej duchowe i wewnętrzne, że dusza, choć jest w nim czynna, nie spostrzega go ani odczuwa”.

Nie ulega wątpliwości, że natchnienie specjalne, które powinniśmy przyjąć posłusznie przez dary Ducha Świętego, jest często dość ukryte. Trzeba wytworzyć w sobie ciszę – mówią pisarze duchowni – aby je zauważyć, usłyszeć i odróżnić od natchnienia, które mogłoby nas w błąd wprowadzić. Tu jest całe zagadnienie rozeznania duchów.

W *Naśladowaniu Jezusa Chrystusa* czytamy kilkakrotnie: „Zważ to, duszo moja, i zamknij drzwi zmysłowości twojej, ażebyś mogła słyszeć, co tobie mówi Pan Bóg twój” (ks. III, rozdz. 1, podobnie i rozdz. 2, 3).

Jest zresztą rzeczą pewną, że istnieje wiele stopni uległości Duchowi Świętemu od dnia, kiedy zaczyna się iść za głosem swego powołania, aż do ostatniej chwili, kiedy oddaje się duszę Bogu.

Nie myśleliśmy więc, że będziemy musieli postawić następne zagadnienie.

Czy są różne stopnie oderwania od stworzeń?

Czy to oderwanie jest takie samo u największych świętych i u dusz, które doszły do mniejszej doskonałości? Postawienie tego zagadnienia jest już jego rozwiązaniem; nigdy nie mieliśmy co do tego najmniejszej wątpliwości.

Trzeba mieć pewną młodzieńczą odwagę, aby pisać: „Oderwanie od stworzeń powinno

¹ II-a II-ac, q. 171, a. 5. Por. tamże, q. 173, a. 4, gdzie dany jest przykład Kajfasza prorokującego bez swojej wiedzy.

być takie samo dla wszystkich dusz doskonałych: całkowite, bezwzględne, ogólne... niemożliwe jest znalezienie środka między posiadaniem a nieposiadaniem wad. Doskonałość wyklucza z natury swojej wszelkie grzechy dobrowolne czy to pośrednio, czy bezpośrednio. Gorliwość wewnętrzną, którą się włoży w oderwanie od wszystkiego, będzie różna zależnie od stopnia otrzymanej łaski, która jest zarodkiem zwycięstw mniej lub więcej wspaniałych, ale obiektywnie mówiąc, wyrzeczenie się wszystkiego, co jest sprzeczne z wolą Bożą, nawet najmniejszej rzeczy, powinno być całkowite i bez żadnego wyjątku”.

Formalizm logiczny, który zatrzymuje się na formule: „Niemożliwe jest znalezienie środka między posiadaniem a nieposiadaniem wad”, nie powinien nam zasłaniać konkretności ani wielkiej różnicy, jaka istnieje między duszami doskonałymi, poczynwszy od najmniejszej, a skończywszy na świętej duszy Chrystusa. W konkretnej rzeczywistości wyrzeczenie się siebie, nawet obiektywnie wzięte, postępuje wraz z gorliwością woli osobnika, w którym się znajduje.

Jest rzeczą pewną, że dusza już doskonała może jeszcze postępować i że oderwanie się od stworzeń wzrasta w niej wraz ze zjednoczeniem z Bogiem; są to dwie strony postępu życia łaski na drodze zjednoczenia. Toteż wiele grzechów pośrednio dobrowolnych – następstwo niedbalstwa, na które nie zwracało się prawie uwagi – stopniowo zanika, w miarę jak się dusza do głębi oczyszcza i jednoczy z Bogiem związkiem bliższym i bardziej ciągłym.

Prócz tego pewne jest, że sprawiedliwy, nawet jeśli jest już doskonały, mimo że może unikać każdego poszczególnego grzechu powszedniego, nie może zawsze unikać wszystkich; jednak wzrastając w miłości, unika ich coraz bardziej, tak że w zjednoczeniu przekształcającym – jak wyjaśnia św. Teresa (VII Mieszkanie, rozdz. II) – dusza jest prawie wyzwolona od niepokoju namietności. Dopóki jest w łasce aktualnej zjednoczenia przekształcającego, nie popełnia grzechów powszednich dobrowolnie. Poza tymi momentami zdarza się jej jeszcze popełnić jakiś grzech powszedni, szybko naprawiony.

Nie wszystkie dusze doskonałe, lecz tylko niektóre są utwierdzone w dobru.

Wreszcie nie zapominajmy, że oderwanie się od stworzeń było o wiele większe u Najświętszej Maryi Panny niż u największych świętych, gdyż nie popełniła Ona nigdy najmniejszego grzechu powszedniego. Było jeszcze większe u Pana Jezusa, który nie tylko nie zgryzł faktycznie, ale który nawet tu na ziemi był absolutnie niezdolny do grzechu.

Zbyt uproszczone jest więc twierdzenie: „Niemożliwe jest znalezienie środka między posiadaniem a nieposiadaniem wad”. Prawdą jest, że nie ma środka między absolutną niezdolnością i zdolnością do grzechu, między ciągłym unikaniem lub nieunikaniem wszelkiego grzechu, między chceniem lub niechceniem, aby ich coraz bardziej unikać. „Człowiek [pokutujący] powinien stale dążyć do zmniejszenia liczby grzechów powszednich” (*S. th.*, q. 87, a. 1, ad 1). Ale zależnie od tego, czy to chcenie będzie mniej lub więcej silne lub gorliwe, będzie się ich unikało faktycznie mniej lub więcej. Wraz z postępem miłości lub przywiązania do Boga wzrastać będzie oderwanie od stworzeń. O. Chardon kładzie na to wielki nacisk w swojej pięknej książce pt. *La Croix de Jésus*.

Oczywiście jest wiele stopni w tym, co św. Tomasz wyraża w ten sposób (II-a II-ae, q. 184, a. 2): „Z miłości człowieka wyklucza się nie tylko to, co jest przeciwne miłości, ale również to, co przeszkadza, aby miłość duszy całkowicie kierowała się ku Bogu”. Jest w tym wiele stopni, nawet jeśli chodzi o wykluczenie grzechów powszednich (por. tamże, ad 2): „Ci, którzy są w tym życiu doskonali, w niejednym wpadają w grzechy powszednie, jakie wynikają z ułomności życia doczesnego”. To nie jest twierdzenie uproszczone, ale jest prostą wypowiedzią zdrowego rozsądku chrześcijańskiego¹.

¹ Te teksty św. Tomasza dowodzą mimo wszystko, co czasem na ten temat mówiono, że nie potępiłby on nauki pisarzy duchownych dotyczącej umartwienia *działalności* zwanej *naturalną*,

Czy oczyszczenia biernie są konieczne dla usunięcia braków moralnych?

W jednej ze swoich odpowiedzi adwersarz nasz napisał: „Uważamy, że grzechy wymienione przez św. Jana od Krzyża w *Nocy ciemnej* pod nazwą grzechów głównych są wszystkie dobrowolne i że wobec tego dusza może z pomocą łaski zwyczajnej od nich się uwolnić. Czy wielbny Ojciec uważa, że dusza nie może się oczyścić z łakomstwa duchowego, z lenistwa, z pychy duchowej itp. przez praktykę ascezy? Powtarzamy tutaj to, co napisaliśmy gdzie indziej: jeśli nie może się ona z nich wyzwolić, grzechy te nie są dobrowolne i wobec tego nie przeszkadzają doskonałości”.

Odpowiemy, że św. Tomasz unika tego uproszczonego i powierzchownego sposobu patrzenia na rzeczy, gdy stwierdza (I-a II-ae, q. 68, a. 2) konieczność darów Ducha Świętego i odpowiednich natchnień do osiągnięcia zbawienia i doskonałości. A widzieliśmy wyżej, że nie uznaje on wcale, aby dary miały na ziemi dwa tryby gatunkowo różne, jeden zwyczajny, drugi z natury swej nadzwyczajny, jak tryb łask *gratis datae*.

Dusza może się wyzwolić z niektórych braków moralnych tylko przez uległość specjalnym natchnieniom Ducha Świętego i byłoby rzeczą całkowicie fałszywą twierdzić, że jeśli dusza nie może się z nich wyzwolić bez tych natchnień specjalnych, „braki te nie są dobrowolne, a więc nie przeszkadzają doskonałości”. Dary Ducha Świętego są właśnie dane wszystkim sprawiedliwym, aby przyjmowali posłusznie te specjalne natchnienia, których tryb nadludzki – z początku ukryty – ujawnia się coraz bardziej, jeśli dusza jest uległa.

Św. Tomasz mówi (I-a II-ae, q. 68, a. 2, ad 3): „Rozum ludzki, czy to doskonały doskonałością naturalną, czy też udoskonalony przez cnoty teologiczne, nie poznaje wszystkiego ani nie może wszystkiego poznać. Dlatego nie może we wszystkim wyzbyć się głupoty i tym podobnych braków, które były tam wymienione. Ale Ten, którego wiedzy i potędze wszystko jest poddane, działaniem swoim chroni nas od wszelkiej głupoty, niewiedzy, tępoty, zatwardziałości itp. I dlatego dary Ducha Świętego, które pozwalają nam postępować dobrze za Jego natchnieniem, są nam dane dla wyrównania tych braków”.

Twierdzimy więc, że specjalne natchnienia Ducha Świętego są konieczne, by dusza była oczyszczona z szorstkości lub twardości, z tępoty, z głupoty duchowej i innych podobnych braków, które nie tylko są przeciwne pewnej czystości psychologicznej, ale i czystości moralnej. Bez coraz większej uległości tym natchnieniom Ducha Świętego nie oczyści się do głębi dusza z mniej lub więcej nieświadomego egoizmu, który się w niej mieści i który dołącza się w formie niedbalstwa pośredniego dobrowolnego do wielu naszych czynów i do wielu zaniedbań poniekąd zawinionych.

Twierdzić, że oczyszczenia biernie nie są konieczne dla doskonałej czystości moralnej, znaczyłoby zaprzeczać konieczności oczyszczenia biernego woli, które wyzwała akty nadziei i miłości z wszelkiej domieszki ludzkiej¹.

Przypomnijmy tylko to, co pisze św. Teresa w swojej *Księdze życia*, rozdz. XXXI (*Dzieła*, t. 1): „Piękne to bez wątpienia i pożądane rzeczy i do wyższej doskonałości potrzebne, co

tzn. *nieuświęconej*, która rozwija się ze *szkodą życia łaski*. Św. Tomasz żąda tutaj, aby do osiągnięcia doskonałości chcieć wykluczyć *omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum*. Jeśli człowiek nie zobowiązuje się ślubem do praktykowania trzech rad ewangelicznych, powinien przynajmniej mieć ducha tych rad, aby być doskonałym (II-a II-ae, q. 184, a. 3). Zaleca się więc do osiągnięcia tego celu nie zajmować się zbyt sprawami ziemskimi, *de negotiis saecularibus*, ale używać rzeczy tego świata, jakby nie używając. A jasne jest, że w tym wyrzeczeniu postępują ci nawet, którzy są już doskonali.

¹ Omawialiśmy obszerniej ten temat w dziele: *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 2, s. 597-632: „Oczyszczenie biernie nadziei i miłości”.

nam zalecają książki duchowne: obojętnymi być na sądy ludzkie, owszem, więcej cieszyć się, gdy mówią o nas źle, niż gdy nas chwalą; za nic sobie poczytywać cześć i honor świecki; oderwać się od krewnych i bliskich... i wiele innych rzeczy podobnych – ale wszystko to, jak sądzę, należy do rzędu cnót nadprzyrodzonych, przeciwnych skłonności naszej przyrodzonej i Bóg sam tylko mocen jest nam ich *użyć*". Wiadomo, w jakim znaczeniu święta używa tego wyrazu. Zresztą stwierdziła wielokrotnie, że postęp cnót towarzyszy normalnie postępowi w modlitwie i że głęboka pokora jest zwykle owocem kontemplacji wlanej nieskończonej wielkości Boga i naszej nędzy. Nie jest coś przypadkowego, jest to normalny rozwój życia wewnętrznego.

Jeśli chodzi o św. Jana od Krzyża, jasne jest, że według niego oczyszczenia bierno są konieczne dla osiągnięcia głębokiej czystości woli. Wystarczy przypomnieć sobie, co mówi on o wadach, które czynią niezbędnym oczyszczenie bierno zmysłów i ducha (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. II-IX, i ks. II, rozdz. I i II). W tych ostatnich rozdziałach mówi: „I ciągle jeszcze pozostają w duszy zmały starego człowieka, choćby ich dusza nie widziała i nie czuła. Jeśli plamy te nie zostaną usunięte z pomocą mydła i mocnego tarcia w owej nocy oczyszczenia, dusza nie będzie mogła dojść do czystego zjednoczenia z Bogiem”. Między tymi wadami zaawansowanych, które potrzebują „mocnego tarcia w owej nocy oczyszczenia”, wymienia on twardość, niecierpliwość, tajemną pychę, nieświadomy egoizm, który sprawia, że wielu używa dóbr duchowych bez dostatecznego oderwania się od nich, co wprowadza ich na drogę złudzeń. Jest to brak czystości nie tylko psychologicznej, ale i moralnej.

Wreszcie jest zupełnie pewne, że według św. Jana od Krzyża oczyszczenia bierno (które są w porządku mistycznym) i kontemplacja włana tajemnic wiary są na drodze normalnej świętości. Świadczą o tym te dwa główne zdania w jego dziele (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII): „Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący”, a ponieważ jest to oczyszczenie bierno, dlatego jest w porządku nie ascetycznym, ale mistycznym. – Tamże, ks. I, rozdz. XIV: „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”.

Z całą pewnością św. Jan od Krzyża chciał tu stwierdzić nie coś przypadkowego, ale coś, co się dokonuje normalnie na drodze świętości u duszy prawdziwie uległej Duchowi Świętemu, gdy nie cofa się przed próbą.

Podtrzymujemy więc to, czego zawsze uczyliśmy na ten temat. Tego zresztą uczyli również teologowie Karmelu. Filip od Trójcy Świętej¹ i Antoni od Ducha Świętego² mówią bardzo wyraźnie: „Wszyscy powinni pragnąć kontemplacji nadprzyrodzonej. Wszyscy, a szczególnie dusze poświęcone Bogu powinny pragnąć aktualnego zjednoczenia z Bogiem i dążyć do niego [ci teologowie nadają to samo znaczenie terminom kontemplacja włana i nadprzyrodzona]...”

Wreszcie Józef od Ducha Świętego³, którego wspominaliśmy wielokrotnie – pisze: „Jeśli wziąć kontemplację włąną w znaczeniu zachwycenia, ekstazy czy podobnych łask, nie powinniśmy się o nią starać ani prosić Boga, ani jej pragnąć, ale jeśli chodzi o kontemplację włąną jako taką, jako akt kontemplacji (abstrahując od ekstazy, jaka może jej towarzyszyć przypadłościowo), mimo że nie możemy oczywiście silić się, aby ją osiągnąć własnym staraniem i czynnością, możemy do niej tęsknić, pragnąć jej gorąco i prosić o nią pokornie Boga”.

Józef od Ducha Świętego mówi nawet⁴: „Bóg podnosi zazwyczaj (*solet elevar*) do kon-

¹ *Summa theol. myst.*, wyd. 1874, t. 2, s. 299, i t. 3, s. 43.

² *Directorium mysticum*, wyd. 1733, tr. III, disp. III, sect. IV; tr. IV, disp. I, sect. VI.

³ *Cursus theol. myst.-schol.*, t. 2, II Praed., disp. XI, q. 11, nr 18 i 23.

⁴ Tamże, disp. VIII.

templacji wlanej duszę, która ćwiczy się żarliwie w kontemplacji nabytej: jest to nauka powszechna, *quod omnes docent*".

Nigdy nie twierdziliśmy nic innego i taka jest prawdziwa nauka św. Jana od Krzyża, całkowicie zgodna z nauką, którą nam pozostawił św. Tomasz o siedmiu darach Ducha Świętego, związanych z miłością, które jako sprawności wlane wzrastają wraz nią; bez nich i bez natchnień specjalnych, w stosunku do których czynią nas one uległymi, nie można zrozumieć pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego.

Artykuł 5. – ŁASKA UCZYNKOWA I RÓŻNE JEJ FORMY

Należy tu przypomnieć: 1) konieczność łaski uczynkowej; 2) różne jej formy; 3) czym w ogóle powinna być wierność łasce.

Konieczność łaski uczynkowej

Już w porządku przyrodzonym żaden czynnik stworzony nie działa bez pomocy Boga, który jest pierwszym Motorem ciał i duchów. To ma na myśli św. Paweł, gdy mówi w Areopagu: „[Bóg] nie jest daleko od każdego z nas. Albowiem w Nim żyjemy i ruszamy się, i jesteśmy” (Dz 17,27n).

Tym bardziej w porządku nadprzyrodzonym potrzebne nam jest poruszenie Boże, które nosi nazwę łaski uczynkowej do pełnienia aktów cnót wlanых i darów.

Jest prawdą wiary przeciw pelagianom i semipelagianom¹, że bez tej łaski nie możemy ani przygotować się pozytywnie do nawrócenia, ani wytrwać przez czas dłuższy w dobrym, a zwłaszcza wytrwać aż do śmierci. Bez łaski uczynkowej nie możemy wykonać najmniejszego aktu zbawiennego, a tym bardziej dojść do doskonałości. W tym znaczeniu Jezus powiedział do uczniów: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” (J 15,5); a św. Paweł dodaje, że w porządku zbawienia „nie jakobyśmy zdolni byli pomyśleć co sami z siebie”² „albowiem Bóg jest tym, który w was wywołuje chęć i sprawia wykonanie...”³, aktualizując naszą wolność, a nie gwałcąc jej. On nam pozwala usposobić się do łaski uczynkowej, a następnie zasługiwać na nią. Gdy On wieńczy nasze zasługi, to i wówczas jeszcze wieńczy swoje dary – mówi św. Augustyn. Kościół to często przypomina na soborach⁴.

Dlatego trzeba się zawsze modlić. Konieczność modlitwy opiera się na konieczności łaski uczynkowej. Poza pierwszą łaską, którą otrzymujemy darmo bez

¹ Por. synod w Orange (Denz., nr 176-200 [373-397]) i *S. th.*, I-a II-ae, q. 109, per totam.

² 2 Kor 3,5: „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis”.

³ Flp 2,13: „Deus... qui operatur in vobis et velle, et perficere”.

⁴ Denz., nr 182-200 (379-397) i 141 (248).

naszej prośby, gdyż jest samą podstawą modlitwy, pewne jest, że modlitwa jest środkiem normalnym, skutecznym i powszechnym, przez który Bóg chce nam udzielić wszystkich potrzebnych nam łask uczynkowych. Dlatego właśnie Pan Jezus tak często wpaja nam konieczność modlitwy dla otrzymania łaski: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a będzie wam otworzone. Każdy bowiem, kto prosi – otrzymuje; kto szuka – znajduje, a kołaczącemu będzie otworzone” (Mt 7,7n). Tę konieczność modlitwy dla otrzymania łaski uczynkowej przypomina nam szczególnie, gdy chodzi o opieranie się pokusie: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie popadli w pokuszenie; duch wprowadzie jest ochoczy, ale ciało omdlałe” (Mt 26,41). Powinniśmy, modląc się, uznawać, że Bóg jest sprawcą wszelkiego dobra, a więc wszelka ufność, która się nie opiera na modlitwie, jest zarozumiałością¹.

Toteż Sobór Trydencki uczy słowami św. Augustyna: „Bóg nie nakazuje nam nigdy niemożliwości, ale nakazując, mówi, abyśmy uczynili to, co możemy, abyśmy prosili o to, czego nie możemy, i pomaga nam, abyśmy mogli”², swoją łaską uczynkową pomaga nam nawet modlić się. Są więc łaski uczynkowe, które możemy otrzymać tylko przez modlitwę³.

Należy zawsze kłaść specjalny nacisk na ten punkt, gdyż wielu początkujących nieświadomie przepojonych naturalizmem praktycznym, podobnie jak pelagianie i semipelagianie, wyobraża sobie, że wolą i energią, nawet bez łaski uczynkowej, można dojść do wszystkiego. Wkrótce doświadczenie pokazuje im głęboką prawdę słów Zbawiciela: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” i św. Pawła: „Bóg jest tym, który w nas wywołuje chęć i sprawia wykonanie”. Trzeba więc prosić Go o łaskę uczynkową, aby zachowywać, i to coraz lepiej, przykazania, a szczególnie najwyższe przykazanie – miłości Boga i bliźniego.

Różne łaski uczynkowe

Przypomnieliśmy konieczność łaski uczynkowej, a bywa ona pod różnymi postaciami, których znajomość jest bardzo pożyteczna w życiu duchowym. Tutaj więc omówimy możliwie najjaśniej zasady, nie zapoznając tajemnicy, którą one wyrażają; jest to jeden z najbardziej godnych uwagi światłocieni nauki chrześcijańskiej.

Często jest nam dana łaska światła, czyli oświecenia wewnętrznego. Czytając np. podczas Mszy świętej Epistolę lub Ewangelię z danego dnia, otrzymujemy

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 83, a. 2, corp. i ad 3.

² Sesja VI, rozdz. XI (Denz., nr 804 [1536]).

³ Por. *Katechizm Soboru Trydenckiego*, cz. IV, rozdz. I, nr 3.

światło wewnętrzne, aby lepiej uchwycić ich znaczenie; uderzają nas słowa Jezusa do Samarytanki: „Gdybyś знаła dar Boży” (J 4,10), albo słowa św. Pawła: „[Chrystus]... mnie umiłował i wydał samego siebie za mnie” (Ga 2,20). Rozważamy wtedy, że rzeczywiście ofiarowuje się On w dalszym ciągu za nas we Mszy świętej i – jeśli chcemy – da nam się szczególnie w Komunii świętej. To jest łaska oświecenia wewnętrznego¹.

Za nią przychodzi łaska natchnienia i wewnętrznego pociągu, gdyż myśląc o tak wspaniałomyślnej i bezinteresownej miłości Zbawiciela do nas, pragniemy żywo oddać Mu miłość za miłość. Sprawia to łaska uczynkowa, która wpływa na wolę i skłania do miłości i działania. Skłania nas czasem nawet do tego, że pragniemy całkowicie oddać się Bogu, cierpieć i – jeśli trzeba – umrzeć dla Niego. Wtedy jest to nie tylko łaska wewnętrznego pociągu, ale i łaska męstwa, którą otrzymujemy niekiedy, nie zdając sobie z tego sprawy. Pozwala nam ona w oschłości cierpieć i czekać².

W jaki sposób wpływa na nią łaska uczynkowa poruszająca wolę? Dwojako: bądź to przedstawiając przedmiot, który ją pociąga, bądź też przez poruszenie, czyli impuls wewnętrzny, który tylko Bóg dać może³.

Bóg oczywiście może skłonić naszą wolę ku dobru, przedstawiając jej jakiś przedmiot, np. obietnicę szczęścia wiecznego albo postępu w miłości. Tak matka skłania ku dobru wolę swego dziecka, bądź to obiecując mu przedmiot widzialny, który mu się podoba, bądź też namawiając, aby się dobrze sprawowało.

To samo może uczynić również Anioł Stróż, poddając nam dobre myśli.

Ale czego jedynie Bóg może dokonać, to pobudzić naszą wolę ku dobru przez poruszenie, czyli impuls wewnętrzny. Jest On bowiem nam bardziej wewnętrzny niż my sami sobie; On zachowuje w istnieniu naszą duszę, władze, których jest sprawcą, i może je poruszać od wewnątrz, *ab intus*, zgodnie z ich skłonnością naturalną, nie gwałcąc ich, dając im nową energię. Przykład pomoże nam to zrozumieć: matka, aby nauczyć dziecko chodzić, bierze je pod rękę i nie tylko pomaga mu głosem, pokazując przedmiot do osiągnięcia, ale i ruchem, podnosząc je. To, co matka czyni w porządku naturalnym, Bóg może uczynić

¹ Czasem łaska światła bardzo wzniosła wywołuje wrażenie ciemności. Jest to ciemność ponadświatlna, tak jak zbyt silne światło słoneczne oślepia zbyt słabe oczy nocnego ptaka.

² Wielu z tych łask nie odczuwa się zupełnie, gdy się je otrzymuje; są one z dziedziny całkowicie duchowej i nadprzyrodzonej i wobec tego przekraczają nasze naturalne środki poznania. Niektóre są odczuwane na skutek echa, jakie wywołują w naszej uczuciowości, np. w formie pociechy uczuciowej.

Inne, które nie wywołują tego echa, mogą jednak być świadome w tym znaczeniu, że Bóg, szczególnie przez dar mądrości, daje nam się odczuć duchowo jako przyczyna miłości synowskiej, którą w nas wzbudza. Por. św. Tomasz, *in Epist. ad Rom.*, 8, 16.

³ Por. *S. th.*, I-a, q. 105, a. 4; I-a II-ae, q. 9, a. 6; q. 10, a. 4; q. 109, a. 2, 3, 4, 10.

w porządku nadprzyrodzonym. Może On podnieść nie tylko nasze ciało, ale i naszą wolę, aby ją zwrócić ku dobru. Wszak jest On twórcą naszej woli, dał jej skłonność podstawową ku dobru i wobec tego tylko On może ją poruszyć od wewnątrz zgodnie z tą skłonnością. Działa tym sposobem w nas, w samej głębi naszej woli, sprawiając, że chcemy i działamy. Tym bardziej to czyni, im usilniej prosimy Go o to, aby powiększyć miłość, którą powinniśmy ku Niemu żywić.

Ponadto łaska uczynkowa nazywa się uprzedzającą, gdy pobudza w nas dobrą myśl albo uczucie, chociaż nic nie uczyniliśmy, aby je w sobie obudzić. Jeśli jej się nie opieramy, Bóg dołącza do niej łaskę wspomagającą, czyli towarzyszącą, która pomoże naszej woli wykonać pożądaný akt zbawienney i zrealizować nasze dobre zamiary. Tym sposobem „Bóg w nas wywołuje chęć i sprawia wykonanie” – jak mówi św. Paweł.

Należy też zwrócić uwagę na to, że Bóg porusza nas czasem tak, abyśmy działali z rozmysłem na sposób ludzki, a czasem tak, abyśmy działali za specjalnym natchnieniem bez namysłu z naszej strony, lecz w sposób wyższy. Oto przykład pierwszego wypadku: jeśli widząc, że nadeszła zwykła godzina odmawiania różańca, sam z rozmysłem go zaczynam, czynię to pod wpływem zwykłej łaski uczynkowej zwanej współdziałającą, gdyż współdziała ona z czynnością moją według trybu ludzkiego namysłu.

Zdarza się jednak przeciwnie, że w sposób nieprzewidziany, pośród pochłaniającej pracy otrzymuję specjalne natchnienie, aby się króciutko pomodlić, i czynię to natychmiast. To specjalne natchnienie nosi nazwę łaski działającej, gdyż działa ona w nas bez namysłu z naszej strony, jednak z naszą zgodą żywotną, wolną i zasługującą¹.

W pierwszym wypadku Bóg porusza nas ogólnie do działania w ludzkim trybie cnót. W drugim wypadku porusza nas do działania w trybie nadludzkim darów Ducha Świętego; łódź nasza posuwa się wówczas już nie tylko poruszeniem wioseł, ale wyższym podmuchem sprzyjającego wiatru.

To, co powiedzieliśmy o różnych sposobach poruszenia Bożego, można streścić w następującej tablicy, którą trzeba czytać od dołu do góry.

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 111, a. 2. Pod łaską współdziałającą wola porusza się sama z rozmysłem mocą poprzedniego aktu, tak np. pragnąc już celu, zwraca się ku wyborowi środków; podczas gdy pod łaską działającą porusza się nie mocą poprzedniego aktu, ale pod wpływem specjalnego natchnienia.

Bóg porusza nasz umysł i wolę w porządku przyrodzonym nadprzyrodzonym	{	ponad namysłem przez <i>natchnienie specjalne</i> , wobec którego dary Ducha Świętego czynią nas uległymi;
		po namyśle, by chcieć danego aktu danej cnoty wlanej np. religii, kierowanej przez roztropność;
		przed namysłem, by skutecznie chcieć celu ostatecznego nadprzyrodzonego ¹ ;
	{	ponad namysłem, przez <i>natchnienie specjalne</i> , na przykład poetyckie;
		po namyśle, by chcieć danego aktu cnoty nabytej;
		przed namysłem, by chcieć dobra w ogólności i szczęścia.

Przy łasce działającej jesteśmy bardziej bierni niż czynni, a czynność nasza polega głównie na swobodnym przyzwalaniu na działanie Boże, na zgodzie, aby Duch Święty kierował nami, abyśmy szli chętnie i wielkodusznie za Jego natchnieniami. Ale nawet przy łasce współdziałającej cała nasza czynność zbawienienna pochodzi od Boga jako od przyczyny pierwszej i cała pochodzi od nas jako od przyczyny wtórnej².

¹ Jest tutaj wprowadzić namysł, ale nie *mocą* namysłu i *poprzedniego aktu* grzesznik w chwili nawrócenia zwraca się ku skutecznemu chceniu celu ostatecznego nadprzyrodzonego, gdyż każdy akt poprzedni jest poniżej tej woli skutecznej i może tylko do niej usposobić. Potrzeba więc tutaj *łaski działającej specjalnej*. Nie jest ona konieczna, gdy chcąc już skutecznie celu, zwracamy się sami ku chceniu środków; wówczas konieczna jest tylko łaska współdziałająca.

² Gdzie indziej omówiliśmy obszerniej ten temat, por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 355-386: „Specjalne natchnienie Ducha Świętego i łaska uczynkowa zwykła”. Zgodnie z licznymi tekstami św. Tomasza, idąc za wielu wybitnymi tomistami, a szczególnie za o. del Prado, wykazaliśmy, że Bóg porusza wolę bądź *przed namysłem* (gdy skłania ją, aby pragnęła szczęścia w ogólności lub także celu ostatecznego nadprzyrodzonego), bądź *po namyśle* lub w czasie jego (gdy skłania wolę, aby się zdeterminowała przez namysł dyskursywny do pragnienia środków ze względu na cel uprzednio zamierzony), bądź też *ponad namysłem* (przez natchnienie specjalne, szczególnie przez to natchnienie, któremu dary Ducha Świętego czynią nas uległymi).

Św. Tomasz wylicza te trzy sposoby poruszenia w różnych miejscach: I-a II-ae, q. 9, a. 6, ad 3; q. 68, a. 2 i 3; q. 109, a. 1, 2, 6, 9; q. 111, a. 2; *De Veritate*, q. 24, a. 15.

Wystarczy zacytować tekst klasyczny z I-a II-ae, q. 111, a. 2, o odróżnieniu łaski działającej od łaski współdziałającej: „Operatio alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectui, in quo *mens nostra est mota non movens*, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectui, in quo *mens nostra et movet* [virtute prioris actus] *et moveur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*”.

Ala łaska działająca może się przejawiać pod różnymi formami: 1) może być tylko *pobudzająca*, skłaniać do dobrej myśli zbawczej, która faktycznie pozostanie bezpłodną; 2) może ona prowadzić aż do aktu zbawczego wiary lub nadziei bez wpływu darów Ducha Świętego, jak zdarza się u wierzącego w stanie grzechu śmiertelnego; 3) może doprowadzić aż do aktu darów Ducha Świętego, zbawczego i zasługującego. Szczególnie w tym ostatnim wypadku jest natchnienie specjalne, nie tylko przed namysłem, ale *ponad nim*. Możemy albo być skłonieni, albo sami się skłonić do *aktu wiary* (choć jest on prosty, a nie dyskursywny), podczas gdy nie możemy sami skłonić się do *aktu darów*.

Wierność łasce

Wierność łasce – i to coraz większa łasce uczynkowej na chwilę obecną, aby móc odpowiedzieć obowiązkowi tej chwili, która nam objawia wolę Bożą w stosunku do nas – jest rzeczą bardzo ważną. Przypomnijmy sobie, co mówi św. Augustyn: „Bóg, który stworzył cię bez ciebie, nie uświęci cię bez ciebie”¹; potrzeba na to naszej zgody i posłuszeństwa przykazaniom.

Pomoc Boga jest nam dana – mówi on jeszcze – nie po to, aby wola nasza nic nie robiła, ale by działała w sposób zbawczy i zasługujący.

Łaska uczynkowa jest nam stale ofiarowywana dla pełnienia obowiązku chwili obecnej, tak jak powietrze stale dopływa do płuc dla oddechu. I jak musimy oddychać, aby wciągać w płuca powietrze, które odnawia naszą krew, tak samo powinniśmy pragnąć przyjmować uległe łaskę, która odnawia nasze moce duchowe w dążeniu do Boga.

Kto by nie oddychał, w końcu umarłby przez uduszenie; kto nie przyjmuje posłuszeńnie łaski, umrze wreszcie przez duchowe uduszenie.

Dlatego św. Paweł mówi: „Napominamy was, abyście nadaremnie łaski Bożej nie otrzymywali” (2 Kor 6,1). Trzeba na nią odpowiadać i współdziałać z nią gorliwie. Jest to prawda elementarna, której codzienne praktykowanie doprowadziłoby do świętości.

Niewątpliwie Bóg czyni ku nam pierwszy krok przez swą łaskę uprzedzającą, następnie pomaga nam w jej przyjęciu; towarzyszy nam na wszystkich naszych drogach i we wszystkich trudnościach aż do chwili śmierci.

Nie zapominajmy jednak, że ze swojej strony, zamiast opierać się Jego dobroci uprzedzającej, powinniśmy być wierni. Jak? Najpierw przyjmując z radością pierwsze oświecenie łaski, następnie idąc posłuszenie za jej natchnieniami mimo przeszkód i wreszcie wprowadzając je w czyn za wszelką cenę. Wówczas współpracujemy z dziełem Bożym i działanie nasze będzie owocem Jego łaski i naszej wolnej woli; będzie ono całe z Boga jako z przyczyny pierwszej i całe z nas jako z przyczyny wtórnej.

* * *

Pierwsza łaska światła, która wywołuje w nas skutecznie dobrą myśl, jest wystarczająca dla przyzwolenia dobrowolnego w tym znaczeniu, że daje nam nie sam akt, ale możliwość spełnienia go. Jeśli jednak opieramy się tej dobrej myśli, pozbawiamy się łaski uczynkowej, która skłoniłaby nas skutecznie do dobrowolnego przyzwolenia. Opór spada na łaskę wystarczającą jak grad na drzewo kwitnące, które zapowiadało wiele owoców; kwiaty zostały zniszczone i owoce się

¹ „Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te”. *Sermo 15*, c. 1.

nie uformują. Łaska skuteczna jest nam ofiarowana w łasce wystarczającej jak owoc w kwiecie; trzeba jednak, aby kwiat nie został zniszczony, jeśli mamy otrzymać owoc. Jeśli nie opieramy się łasce wystarczającej, otrzymujemy łaskę uczynkową skuteczną i przez nią postępujemy pewnym krokiem na drodze zbawienia. W ten sposób łaska wystarczająca zostawia nas bez wymówki wobec Boga, a łaska skuteczna nie pozwala nam chlubić się z samych siebie; z nią postępujemy naprzód pokornie i wielkodusznie¹.

* * *

Nie opierajmy się uprzedzającej dobroci Tego, który dał nam łaskę uświęcającą, cnoty wlane, dary i który codziennie pociąga nas do siebie. Nie zadowalajmy się życiem przeciętności i wydawaniem owoców niedoskonałych, gdyż Zbawiciel nasz przyszedł, abyśmy „życie mieli i obficie mieli” (J 10,10), aby z naszego wnętrza „rzeki wody żywej popłynęły” (J 7,38), abyśmy doszli do wiekui-stego uczestnictwa w Jego własnym szczęściu. Bóg jest wielkoduszny i my również bądźmy wielkoduszni.

Ta wierność jest konieczna przede wszystkim dla zachowania życia łaski przez unikanie grzechu śmiertelnego. A życie łaski jest nieporównanie cenniejsze niż życie ciała, niż moc czynienia cudów; życie łaski jest tak cenne, że Zbawi-

¹ Mamy tu do czynienia z wielką tajemnicą łaski, której dwa aspekty wymagające pogodzenia mogą się wyrazić w następujący sposób: Jest tu uderzający światłocień. Światło wyraża się w dwóch zasadach, cieniem jest ich wewnętrzne pogodzenie. Z jednej strony *Bóg nigdy nie nakazuje niemożliwości* (nie byłby ani sprawiedliwy, ani miłosierny); ale przez miłość *czyni obowiązki rzeczywiście możliwymi* dla wszystkich, którzy je mają do spełnienia. Żaden człowiek dorosły nie jest pozbawiony łaski koniecznej do zbawienia, o ile jej nie odrzuca przez opór stawiany wezwaniu Bożemu, jak było ze złym łotrem, umierającym obok Zbawiciela.

Skądinąd, „*ponieważ miłość Boga dla nas jest przyczyną wszelkiego dobra, nikt nie byłby lepszy od innego, gdyby nie był bardziej umiłowany przez Boga*” – twierdzi św. Tomasz, I-a, q. 20, a. 3. W tym znaczeniu Jezus powiedział do nas: „*Beze Mnie nic uczynić nie możecie*” (J 15,5); a mówiąc o wybranych dodaje: „*Nikt nie może wydrzeć z rąk Ojca mego*” (J 10,29). Św. Paweł mówi również: „*Bo kóż cię rosządzi? I cóż masz, czego byś nie otrzymał?*” (1 Kor 4,7). Czyż może być głębsza lekcja pokory?

Pewien sobór średniowieczny stwierdza: „Jeśli niektórzy są zbawieni, to przez dar Zbawiciela: jeśli inni się gubią, to z własnej winy” (Denz., nr 318 [623]). Sprzeciwianie się łasce jest złem, które może pochodzić tylko od nas. *Niesprzeciwianie się jej jest już dobrem*, które pochodzi ze Źródła wszelkiego dobra. Te formuły łączą dwie strony tajemnicy, i zasady, które przypominamy, są niezaprzeczalne.

Każda z tych dwóch zasad, wzięta oddzielnie, jest absolutnie pewna, zarówno zasada zbawienia możliwego dla wszystkich, jak i ta: „Nikt nie byłby lepszy od innego, gdyby nie był bardziej umiłowany przez Boga. Co mamy, czegośmy nie otrzymali?” Ale jak te dwie niezaprzeczalne zasady godzą się ze sobą wewnętrznie? Żaden umysł stworzony nie zrozumie tego, zanim nie otrzyma widzenia uszczęśliwiającego. Rzeczywiście byłoby to widzeniem, *jak godzą się we wznościści Bóstwa: nieskończone Miłosierdzie, nieskończona Sprawiedliwość i najwyższa Wolność*. Gdzie indziej wyłożyliśmy obszerniej to zagadnienie w stosunku do życia duchowego, por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 88-131 („Mistyka a nauka św. Tomasza o skuteczności łaski”), i *Providence et confiance en Dieu*, s. 338-363, *La prédestination des saintes et la grâce*, s. 247-256; 375-380.

ciel wydał się na śmierć, aby je nam przywrócić. Gdyby była nam dana pełna kontemplacja przedziwnej wspaniałości łaski uświęcającej, bylibyśmy olśnieni.

Wierność konieczna jest ponadto, aby zasłużyć i otrzymać pomnożenie w nas życia łaski, która powinna wzrastać aż do osiągnięcia przez nas nieba, gdyż jesteśmy wędrowcami dążącymi ku wieczności i zbliżamy się do niej, wzrastając w miłości Boga.

Stąd konieczność uświęcania wszystkich naszych czynności i każdej z nich, nawet najzwyklejszej przez pełnienie ich z czystą intencją, z motywu nadprzyrodzonego i w łączności z Panem Jezusem. Gdybyśmy tak byli wierni od rana do wieczora, każdy nasz dzień zawierałby setki czynów zasługujących, setki aktów miłości Boga i bliźniego, przy każdej okazji przyjemnej lub przykrej, a wieczorem nasze zjednoczenie z Bogiem byłoby bliższe i mocniejsze. Wielokrotnie stwierdzano: nie ma praktyczniejszego, skuteczniejszego i bardziej dostępnego dla wszystkich środka uświęcenia jak nadanie w ten sposób charakteru nadprzyrodzonego wszystkim naszym czynnościom przez ofiarowanie ich z Panem Jezusem Bogu na Jego chwałę i dla dobra dusz¹.

¹ Niektórzy myśleli, że natchnienie specjalne Ducha Świętego zmniejsza wolność naszych czynów i że akt bezpośrednio przez nie pobudzany nie ma zasługi. Nie zmniejsza ono naszej wolności, tak jak absolutna bezgrzeszność Chrystusa nie zmniejszała Jego doskonałej *wolności posłuszeństwa* nakazom Jego Ojca. Nie mógł On być nieposłuszny, był posłuszny nakazowi śmierci w sposób niezawodny, ale wolny, gdyż zachował swobodę sądu i wyboru wobec bolesnej śmierci na krzyżu, która *nie pociągała nieprzeparcie Jego woli*, tak jak ją pociągała dobroć Boża oglądana bezpośrednio. Wyjaśniliśmy to obszerniej gdzie indziej: *Le Sauveur*, s. 204-218.

Rozdział 4

TRÓJCA ŚWIĘTA OBECA W NAS JAKO NIE STWORZONE ŹRÓDŁO NASZEGO ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

Po omówieniu życia łaski i organizmu duchowego cnót wlnych i darów musimy rozważyć nie stworzone źródło naszego życia wewnętrznego, którym jest Trójca Święta obecna we wszystkich duszach sprawiedliwych na ziemi, w czyśćcu i w niebie.

Zobaczmy przede wszystkim, co nam mówi Objawienie Boże zawarte w Piśmie Świętym o tej tak pocieszającej tajemnicy; następnie rozważymy pokrótce świadectwo Tradycji; wreszcie rozpatrzmy jej sprecyzowanie przez teologię, a szczególnie przez św. Tomasza z Akwinu¹ oraz duchowe konsekwencje tej nauki.

Świadectwo Pisma Świętego

Pismo Święte uczy nas, że Bóg jest obecny w każdym stworzeniu obecnością ogólną, nazywaną często obecnością niezmierzoności. Czytamy w Psalmie 138,7: „Dokąd pójdę od Ducha Twego i kędy ucieknę od oblicza Twego? Jeśli wstąpię do nieba, tam Ty jesteś, jeśli zstąpię do otchłani, tam jesteś”. Dlatego św. Paweł przemawiając w Areopagu mówi: „Bóg, który stworzył świat i wszystko, co na nim jest, będąc Panem nieba i ziemi... nie jest daleko od każdego z nas. Albowiem w Nim żyjemy i ruszamy się, i jesteśmy” (Dz 17,24-28).

Bóg rzeczywiście widzi wszystko, zachowuje wszystko w istnieniu i skłania każde stworzenie do odpowiedniej dla niego czynności. Jest On jakby ogniskiem, z którego promieniuje życie stworzenia, i siłą dośrodkową, która przyciąga wszystko do siebie. „*Rerum, Deus, tenax vigor, immotus in te permanens*”.

Pismo Święte mówi nam nie tylko o tej obecności ogólnej Boga we wszystkim, ale również o specjalnej obecności Boga w sprawiedliwych. Wszak powiedziane jest już w Starym Testamencie, w Księdze Mądrości (1,4): „W złośliwą duszę nie wejdzie Mądrość, ani nie będzie mieszkać w ciele grzechom pod-

¹ Temat ten jest dobrze ujęty przez o. Frogeta OP w książce *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Lethielleux, Paris 1900. Bardziej współcześnie przez o. Gardeila OP, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. 2, s. 6-60. My również omówiliśmy go dość obszernie w dziele: *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, s. 163-206, i t. 2, s. 657-686.

danym". Czyż tylko łaska stworzona lub dar mądrości zamieszkuje w duszy sprawiedliwego?

Słowa Pana Jezusa przynoszą nam nowe światło i pokazują, że same Osoby Boże przychodzą, aby mieszkać w nas: „Jeśli Mnie kto miłuje – mówi On – będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy” (J 14,23). – Trzeba zwrócić uwagę na każde słowo: „Przyjdziemy”. – Kto przyjdzie? Czyż tylko skutki stworzone: łaska uświęcająca, cnoty wlane, dary? – Nie, przychodzą ci, którzy miłują, Osoby Boże, Ojciec i Syn, od których nigdy nie jest oddzielony Duch Święty, obiecany zresztą przez Pana Jezusa i widzialnie zesłany w dniu Zielonych Świątek. – Przyjdziemy do niego, do sprawiedliwego, który miłuje Boga, przyjdziemy nie tylko w sposób przejściowy, przelotny, ale przebywać u niego będziemy, tzn. będziemy mieszkali w nim, dopóki będzie sprawiedliwy, czyli w stanie łaski, dopóki zachowa miłość. Tak mówi Pan Jezus.

Słowa te są potwierdzone słowami obietnicy Ducha Świętego: „A Ja prosić będę Ojca i innego Pocieszyciela da wam, aby pozostał z wami na zawsze. Ducha prawdy, którego świat nie może przyjąć, bo Go nie widzi ani Go nie zna. Lecz wy Go poznacie, bo u was pozostanie i w was będzie przebywał... On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (J 14,16.17.26). Słowa te nie tylko były powiedziane do Apostołów, ale dokonały się w nich w dniu Zielonych Świątek, który odnawia się dla nas w bierzmowaniu.

Świadek Zbawiciela jest jasny, precyzuje doskonale to, co mówi Księga Mądrości 1,4. To naprawdę trzy Osoby Boże przychodzą, aby zamieszkać w duszach sprawiedliwych.

Tak zrozumieli te słowa Apostołowie. Św. Jan pisze: „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim” (1 J 4,16). Posiada on Boga w swoim sercu, ale bardziej jeszcze Bóg go posiada i zawiera w sobie, zachowując mu nie tylko istnienie przyrodzone, ale i życie łaski i miłości.

Św. Paweł mówi podobnie: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (Rz 5,5). Otrzymaliśmy nie tylko miłość stworzoną, ale samego Ducha Świętego, który nam został dany. Św. Paweł mówi specjalnie o Nim, gdyż miłość upodabnia nas bardziej do Ducha Świętego, który jest miłością osobową, niż do Ojca i do Syna. Oni są w nas również według świadectwa Jezusa, ale będziemy doskonale do nich upodobnieni dopiero, gdy otrzymamy światło chwały, które nas naznaczy podobieństwem Słowa, będącego światłością Ojca.

Św. Paweł wielokrotnie powraca do tej pocieszającej nauki: „Nie wiecie, że świątynią Bożą i że Duch Boży przebywa w was?” (1 Kor 3,16). „Czyż nie wiecie, że członki wasze są świątynią Ducha Świętego, który w was przebywa, którego macie od Boga, a nie należycie tylko do siebie? Albowiem nabyci

byliście za wysoką cenę. Chwalcie tedy i noście Boga w ciele waszym” (1 Kor 6,19).

Pismo Święte uczy więc bardzo wyraźnie, że trzy Osoby Boże przebywają w każdej duszy sprawiedliwej, w każdej duszy w stanie łaski.

Świadectwo Tradycji

Tradycja przez usta pierwszych męczenników, przez Ojców, przez oficjalne nauczanie Kościoła dowodzi ponadto, że w ten właśnie sposób należy rozumieć słowa Pisma Świętego¹.

Na początku II wieku św. Ignacy Antiocheński w swoich *Listach* pisze, że prawdziwi chrześcijanie noszą w sobie Boga, nazywa ich *theophoroi*, czyli nosicielami Boga. Nauka ta jest rozpowszechniona w pierwotnym Kościele, męczennicy wyznają ją głośno wobec swoich sędziów. Św. Łucja z Syrakuz odpowiada Paschazemu: „Nie może braknąć słów tym, którzy mają w sobie Ducha Świętego”. – „A więc Duch Święty jest w tobie?” – „Tak, wszyscy, którzy prowadzą życie czyste i pobożne, są świątynią Ducha Świętego”.

Spośród Ojców greckich św. Atanazy stwierdza, że trzy Osoby Boże są w nas². Św. Bazyli uczy, że Duch Święty przez obecność swoją czyni nas coraz bardziej duchowymi i podobnymi do wyobrażenia Syna Jednorodzonego³. Św. Cyryl Aleksandryjski mówi również o tej wewnętrznej łączności sprawiedliwego z Duchem Świętym⁴. Spośród Ojców łacińskich św. Ambroży uczy, że otrzymaliśmy Go na chrzcie, a bardziej jeszcze w bierzmowaniu⁵. Św. Augustyn dowodzi, że według świadectwa dawniejszych Ojców nie tylko łaska, ale sam Bóg jest nam dany, Duch Święty i Jego siedem darów⁶.

Tę naukę objawioną przypomina nam wreszcie oficjalne nauczanie Kościoła. W symbolu św. Epifaniusza, który odmawiali dorośli przed otrzymaniem chrztu świętego, powiedziane jest: „*Spiritus Sanctus, qui... in apostolis locutus est et in san-*

¹ Widać w tym wypadku znaczenie Tradycji prawdziwie Bożej, która nam przekazuje przez prawowitych pasterzy Kościoła naukę objawioną ustnie, niezależnie od tego, czy była ona następnie utrwalona w Piśmie Świętym, czy nie. Wszystkie organy Tradycji Bożej mogą być przytoczone w tym wypadku; uroczyste magisterium Kościoła, jak i jego magisterium zwykłe, wyrażone w nauczaniu moralnie jednomyślnym biskupów, w zgodzie Ojców i teologów oraz w poczuciu chrześcijańskim wiernych.

² *Ep. I ad Serap.*, 31; PG 26, 601.

³ *De Spiritu Sancto*, cap. IX, nr 22 sq; cap. XVIII, nr 47.

⁴ *Dialog*, VII; PG 75, 1086.

⁵ *De Spiritu Sancto*, I, c. 5-6.

⁶ *De fide et symbolo*, c. IX, i *De Trinitate*, XV, c. 27.

ctis habitat – Duch Święty, który... przemawiał w Apostołach i który mieszka w świętych”¹.

Sobór Trydencki naucza również: „Przyczyną sprawczą naszego usprawiedliwienia jest Bóg, który w miłosierdziu swoim oczyszcza nas darmo i uświęca, namaszcza nas i naznacza znamieniem Ducha Świętego, który został nam obiecany i jest zadatkim naszego dziedzictwa” (por. Ef 1,13n)².

* * *

Oficjalna nauka Kościoła na ten temat dana jest nam dzisiaj w sposób bardziej jeszcze sprecyzowany w encyklice Leona XIII *Divinum illud munus* o Duchu Świętym, w której przebywanie Ducha Świętego w duszy sprawiedliwych jest opisane w ten sposób:

„Trzeba przypomnieć wyjaśnienia dane przez Doktorów zgodnie z nauką Pisma Świętego: Bóg jest obecny we wszystkim przez obecność swoją, gdyż wszystko jest odkryte przed oczyma Jego; przez istotę swoją, gdyż jest On wewnętrznie we wszystkich stworzeniach jako przyczyna ich istnienia (św. Tomasz, I-a, q. 8, a. 3). Ale Bóg w człowieku jest nie tylko w ten sam sposób jak w innych rzeczach, jest On ponadto poznany i umiłowany przez niego, gdyż sama nasza natura sprawia, że miłujemy, pragniemy i dążymy do dobra. Bóg przez łaskę swoją mieszka w duszy sprawiedliwego jak w świątyni, w sposób bardzo wewnętrzny i specjalny. Stąd ten związek miłości, który ściśle jednoczy duszę z Bogiem, bardziej niż przyjaciela z najlepszym przyjacielem, i pozwala radować się Nim w pełnej słodyczy.

Ten godny podziwu związek zwany mieszkaniem, od którego stan błogosławionych mieszkańców nieba różni się tylko sposobem bytowania, jest wytworzony bardzo realnie przez obecność całej Trójcy: «...przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy» (J 14,23). Przypisuje się go jednak w specjalny sposób Duchowi Świętemu. Rzeczywiście ślady mocy i mądrości Bożej przejawiają się nawet u człowieka przewrotnego; ale tylko sprawiedliwy uczestniczy w miłości, która jest właściwością Ducha Świętego... Dlatego Apostoł, nazywając sprawiedliwych świątyniami Boga, nie nazywa ich wyraźnie świątyniami Ojca lub Syna, lecz Ducha Świętego: «Czy nie wiecie, że członki wasze są świątynią Ducha Świętego, który w was przebywa, którego macie od Boga...» (1 Kor 6,19).

Obfitość dóbr niebieskich wynikająca z obecności Ducha Świętego w duszach pobożnych przejawia się w różny sposób... Między tymi darami są tajemne ostrzeżenia, tajemnicze zachęty, które dusze otrzymują przez impuls Ducha

¹ Denz., nr 13 (44).

² Tamże, nr 799 (1529).

Świętego i bez których nie można wejść na drogę cnoty ani postępować na niej, ani dojść do żywota wiecznego”.

Takie jest istotne świadectwo Tradycji, wypowiedziane przez magisterium Kościoła w jego różnych formach. Zobaczmy teraz, co dodaje teologia, aby nam dać lepsze zrozumienie tej tajemnicy objawionej. Pójdziemy za tym, czego nas uczy św. Tomasz.

Wyjaśnienie teologiczne tej tajemnicy

Proponowane były różne wyjaśnienia¹. Spośród nich pogląd św. Tomasza, zachowany przez Leona XIII w encyklice o Duchu Świętym, wydaje się najprawdziwszy; zawiera on zresztą wszystko, co jest pozytywne w innych wyjaśnieniach jako synteza wyższa². Wiele pisano w ostatnich czasach na ten temat, ale należy wrócić dosłownie do głównego artykułu św. Tomasza, o którym czasem się zapomina.

¹ Wyłożyliśmy je gdzie indziej (*L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, s. 167-205) i porównaliśmy wyjaśnienie, które daje Doktor Anielski, tak jak je rozumieją Jan od św. Tomasza, a ostatnio o. Gardeil, z wyjaśnieniami Vasqueza i Suareza. Wystarczy tu przypomnieć pokrótce te opinie.

Vasquez sprowadza obecność *realną* Boga w nas do obecności ogólnej niezmierzoności, przez którą Bóg jest obecny we wszystkich istotach, zachowując je w istnieniu. *Jako przedmiot poznany i miłowany* Bóg nie jest *realnie* obecny w sprawiedliwym, jest On w nim tylko jakby reprezentowany na sposób osoby nieobecnej, ale bardzo kochanej.

Suarez twierdzi przeciwnie, że nawet gdyby Bóg nie był obecny w sprawiedliwych przez obecność ogólną niezmierzoności, byłby w nich obecny *realnie i substancjalnie z racji miłości*, która nas z Nim łączy. Ta opinia napotyka bardzo poważny zarzut: mimo że miłujemy człowieczeństwo Zbawiciela i Najświętszą Pannę, nie wynika z tego, że są Oni *realnie* w nas obecni, że mieszkają w naszej duszy. Miłość sama przez się ustala *zjednoczenie afektywne* i każe pragnąć zjednoczenia *realnego*, ale w jaki sposób mogłaby je spowodować?

Jan od św. Tomasza (in I, q. 43, a. 3, disp. XVII, nr 8-10) i o. Gardeil (dz. cyt., t. 2, s. 7-60) wykazali, że myśl św. Tomasza góruje nad sprzecznymi koncepcjami Vasqueza i Suareza.

Według Doktora Anielskiego, w przeciwieństwie do tego, co twierdzi Suarez, *obecność specjalna Trójcy Świętej* w sprawiedliwych *zakłada obecność ogólną niezmierzoności*; a jednak (i tego nie widział Vasquez) przez łaskę uświęcającą Bóg staje się *realnie* obecny w nowy sposób, *jako przedmiot poznawalny doświadczalnie*, którym dusza sprawiedliwa może się radować. Nie jest On w niej tylko jako osoba nieobecna bardzo kochana, ale jest w niej *realnie* i czasem daje się nam odczuć. Tak więc gdyby Bóg, co nie jest możliwe, nie był już w sprawiedliwym jako przyczyna zachowująca jego byt naturalny, stałby się w nim obecny w sposób specjalny, jako przyczyna wytworząca i zachowująca łaskę i miłość i jako przedmiot poznawalny *niejako doświadczalnie*, a od czasu do czasu poznawany i miłowany.

² Systemy, które nie dochodzą do wyższej syntezy, są na ogół prawdziwe w tym, co twierdzą, a fałszywe w tym, czemu przeczą, i to, co jest prawdziwe w każdym z nich, znajduje się w syntezie wyższej, gdy umysł odkryje zasadę wyższą pozwalającą na pogodzenie różnych aspektów rzeczywistości. W naszym wypadku Vasquez nie ma, zdaje się, słuszności, zaprzeczając obecności specjalnej, mianowicie *przedmiotu realnie obecnego, doświadczalnie poznawalnego*, a Suarez wydaje się błędzić, zaprzeczając, że ta obecność specjalna *zakłada obecność ogólną niezmierzoności*, przez którą Bóg wszystko zachowuje w bycie.

Doktor powszechny Kościoła (I-a, q. 43, a. 3), zakładając obecność ogólną Boga, który zachowuje wszystko w istnieniu, mówi:

„Osoba Boża jest nam posłana, gdy istnieje w nas w nowy sposób; jest nam dana, gdy Ją posiadamy. Jednak obie te rzeczy są możliwe tylko przez łaskę uświęcającą. Bóg rzeczywiście jest już we wszystkim w sposób ogólny przez swoją istotę, moc, obecność jako przyczyna w skutkach, które uczestniczą w Jego dobroci. Lecz poza tą obecnością ogólną jest w nas obecność specjalna, gdyż Bóg jest w nas jako przedmiot poznania i miłości w tym, który Go poznaje i miłuje. A ponieważ przez działanie swoje, to znaczy przez poznanie i miłość [nadprzyrodzoną], stworzenie rozumne osiąga samego Boga, zamiast mówić, że w ten specjalny sposób Bóg jest obecny w duszy sprawiedliwego, mówi się, że mieszka On w niej jak w swojej świątyni. Tak więc żadne inne działanie prócz łaski uświęcającej nie może wyjaśnić faktu, że Osoba Boża jest w nas obecna w nowy sposób...

Podobnie, by mienić jakąś rzecz swoją, trzeba mieć możliwość jej posiadania lub też jej używania. A my możemy cieszyć się z posiadania Osoby Bożej tylko przez łaskę uświęcającą i przez miłość”.

* * *

Bez łaski uświęcającej i miłości Bóg nie mieszka w nas rzeczywiście; nie wystarcza znać Go poznaniem naturalnym, filozoficznym ani nawet poznaniem nadprzyrodzonym wiary niedoskonałej związanej z nadzieją, jak Go poznaje wierny w stanie grzechu śmiertelnego. (Bóg jest – jeśli tak można powiedzieć – daleki od wierzącego, który jest od Niego odwrócony). Trzeba móc poznać przez żywą wiarę i dary Ducha Świętego związane z miłością. Takie poznanie niejako doświadczalne dosięga Boga nie jako rzeczywistość odległą i tylko wyobrażaną, ale jako rzeczywistość obecną, posiadaną, którą możemy się cieszyć już teraz. To właśnie chce powiedzieć św. Tomasz w tekście zacytowanym, I-a, q. 43, a. 1, corp. i ad 1, ad 2. Mówi on, że chodzi o poznanie, jakie dosięga samego Boga – *attingit ad ipsum Deum* i pozwala na posiadanie Go i cieszenie się Nim, *ut creatura rationalis ipsa divina persona fruatur* (tamże, ad 1).

Aby Osoby Boże mieszkaly w nas, trzeba, abyśmy mogli poznawać je w sposób niejako doświadczalny i miłujący, oparty na miłości wlanej, która daje nam jakby wspólność natury (*connaturalitas*), czyli sympatię z życiem wewnętrznym Boga¹.

¹ Św. Tomasz twierdził to już w swoim *Komentarzu do Sentencji*, I disp., 14, q. 2, a. 2, ad 3: „*Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis*”. Podobnie tamże, ad 2.

To poznanie niejako doświadczalne Boga oparte na miłości, która daje nam jakby *wspólność*

Aby Trójca Święta mieszkała w nas, nie jest jednak konieczne, by poznanie – niejako doświadczalne – było aktualne; wystarczy, abyśmy mieli jego możliwość przez łaskę cnót i darów. Tak więc Trójca Święta przebywa w sprawiedliwym nawet podczas snu, dokąd pozostaje on w stanie łaski¹.

Ale od czasu do czasu zdarza się, że Bóg daje się nam odczuć jako dusza naszej duszy, życie naszego życia. To właśnie mówi św. Paweł w Liście do Rzymian (8,15-16): „...otrzymaliście ducha przybrania za synów i w duchu tym wolamy: *Abba, Ojcie!* A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”. Św. Tomasz pisze w swoim *Komentarzu* do tego Listu: „Duch Święty daje świadectwo duchowi naszemu przez uczucie miłości synowskiej, którą budzi w nas”². Tak właśnie uczniowie z Emaus mówili po zniknięciu Jezusa: „Czyż serce nasze nie pałało w nas, gdy mówił w drodze i pisma nam wyjaśniał?” (Łk 24,32).

Dając wyjaśnienie, które tu przytoczyliśmy, św. Tomasz ukazuje nam głębokie znaczenie słów Pana Jezusa, które cytowaliśmy wyżej: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy” (J 14,23). „...Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (J 14,26).

Według tej nauki Trójca Święta mieszka w duszy sprawiedliwego w pewnym znaczeniu bardziej i lepiej niż Ciało Zbawiciela w Hostii konsekrowanej. Jest Ono wprawdzie realnie i substancjalnie obecne pod postaciami eucharystycznymi, ale te postacie chleba nie poznają i nie miłują. Trójca Święta mieszka w duszy sprawiedliwego jak w żywej świątyni, która poznaje i miłuje w różnym stopniu. Mieszka Ona w duszach błogosławionych, które oglądają Ją bez zasłony, szczególnie w najświętszej duszy Zbawiciela, z którą Słowo jest złączone osobowo. I już tu na ziemi, w półmroku wiary, Trójca Święta, choć Jej nie widzimy, mieszka w nas, aby nas ożywiać coraz bardziej aż do chwili wejścia w chwałę, gdzie się nam ukaże.

Ta wewnętrzna obecność Trójcy Świętej w nas nie zwalnia oczywiście od przyjmowania Eucharystii, od modlitwy przed tabernakulum, gdyż Trójca Święta jest związana o wiele ściślej niż z nami ze świętą duszą Zbawiciela, złączoną

natury z rzeczami Bożymi, pochodzi głównie z daru mądrości, jak mówi św. Tomasz (II-a II-ae, q. 45, a. 2).

¹ W ten sam sposób dusza nasza jest zawsze sama dla siebie obecna jako przedmiot doświadczalnie poznawalny, nie będąc zawsze aktualnie poznawana, np. w głębokim śnie.

² „*Spiritus testimonium reddit spiritui nostro per affectum amoris filialis, quem in nobis facit*”. Św. Tomasz in *Ep. ad Rom.*, 8, 16. – Podobnie, I-a II-ae, q. 112, a. 5: „*Ille qui accipit gratiam, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, quo non accipit*”. Jest to znak, który pozwala przypuszczać i mieć niejako pewność moralną, że się jest w stanie łaski.

osobowo ze Słowem. Jeśli błogosławieństwem jest dla nas zbliżenie się do świętego, który jest całkowicie w posiadaniu Boga, jak św. Proboszcz z Ars, o ileż cenniejsze jest dla nas zbliżenie się do Zbawiciela! Możemy Mu powiedzieć: „Przyjdź, bierz nas coraz bardziej w posiadanie nawet z Twoim krzyżem; niech coraz lepiej spełnia się prośba: Ty w nas, a my w Tobie”. Pomyślmy również o mieszkaniu Trójcy Świętej w duszy Najświętszej Maryi Panny na ziemi i w niebie.

Konsekwencje dla życia duchowego

Wynika z tego ważny wniosek: jeśli przebywania w nas Trójcy Świętej nie można pojąć bez tego, by sprawiedliwy nie posiadał „niejako doświadczalnego poznania” Boga w nim obecnego, z tego wynika, że poznanie to nie tylko nie jest samo w sobie czymś nadzwyczajnym, jak widzenia, objawienia, stygmaty, ale jest na normalnej drodze świętości¹.

To poznanie jakby doświadczalne obecnego w nas Boga płynie z wiary oświeconej przez dary rozumu i mądrości, które są połączone z miłością. Wynika z tego, że normalnie powinno ono wzrastać wraz z postępem miłości, czy to w formie wyraźnie kontemplacyjnej, czy też w formie bardziej bezpośrednio skierowanej ku działaniu. Toteż powiemy w dalszym ciągu, że kontemplacja wlana, w którą rozwija się to *quasi*-doświadczenie, zaczyna się według św. Jana od Krzyża wraz z drogą oświecenia, a rozwija się na drodze zjednoczenia².

To niejako doświadczalne poznanie Boga i Jego dobroci będzie wzrastało wraz z poznaniem naszej nicości i nędzy, według słów, które Bóg powiedział do św. Katarzyny Sieneńskiej: „Ja jestem Ten, który jest, ty jesteś ta, która nie jest”.

Wynika z tego również, że gdy następuje w nas znaczne powiększenie miłości, Osoby Boże są na nowo posłane – jak mówi św. Tomasz³ – gdyż stają się One w nas obecne bardziej poufnie, w nowy sposób i w nowym stopniu bliskości. Tak bywa np. w chwili drugiego nawrócenia, które oznacza wejście na drogę oświecenia.

Wreszcie są one w nas nie tylko jako przedmiot poznania i miłości nadprzyrodzonej, ale jako przyczyny działań nadprzyrodzonych. Jezus powiedział: „Ojciec

¹ O. Gardeil wyraża się podobnie jak my w tym przedmiocie, dz. cyt., t. 2, s. 89: „Główny wysiłek tej czwartej części będzie poświęcony wykazaniu, że doświadczenie mistyczne jest ostatecznym rozwojem życia chrześcijanina w stanie łaski...”, oraz s. 368: „Poznanie mistyczne, rozkwit najwyższy, lecz normalny stanu łaski”.

² Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV: „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych... Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”.

³ I-a, q. 43, a. 6, ad 2.

mój działa aż do tej chwili i Ja też działam”, szczególnie w głębi serca, w centrum duszy.

Trzeba jednak w praktyce pamiętać o jednym: Bóg zwykle udziela się stworzeniu w miarę jego dyspozycji. Gdy stają się one czyste, Osoby Boże stają się również bardziej poufnie obecne i działające. Wtedy Bóg jest nasz, a my Jego i pragniemy przede wszystkim postępować w Jego miłości.

„Ta nauka o niewidzialnych posłaniach Osób Bożych do nas jest jedynym z potężniejszych motywów postępu duchowego – mówi o. Ludwik Chardon¹ – gdyż utrzymuje ona zawsze duszę w staraniu o postęp, czujną w pełnieniu coraz mocniejszych i coraz żarliwszych aktów wszystkich cnót, aby wzrastając w łasce, przez ten nowy wzrost sprowadzała na nowo do siebie Boga... dla bliższego, czystszeo i mocniejszego zjednoczenia się z Nim”.

Jakie obowiązki mamy wobec Boskiego Gościa?

Bóg mówi do nas: „Daj Mi, synu mój, serce twoje...” (Prz 23,26), „Oto stoje u drzwi i kołaczę, jeśli kto usłyszy głos mój i otworzy Mi drzwi, wniknę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną” (Ap 3,20).

Dusza sprawiedliwego jest jak niebo jeszcze ciemne, chociaż Trójca Święta jest w nim i kiedyś ujrzy Ją bez zasłony.

Obowiązki nasze wobec Gościa wewnętrznego można streścić w ten sposób: Myśleć o Nim często, powtarzać sobie: „Bóg żyje we mnie”. – Poświęcać Osobom Bożym nasz dzień, godzinę, mówiąc: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. – Pamiętać, że Gość wewnętrzny jest dla nas źródłem światła, pociechy i siły. – Modlić się do Niego według słów Jezusa: „...módl się do Ojca twego w skrytości [duszy twojej]. A Ojciec twój, który przenika skrytości, odda tobie” (Mt 6,6). – Wielbić Gościa wewnętrznego, mówiąc: *Magnificat anima mea Dominum*. – Wierzyć w Niego, ufać Mu bezwzględnie i miłować Go miłością z dniem każdym czystsza, gorliwsza i mocniejsza. Miłować Go, naśladować szczególnie w dobroci, zgodnie ze słowami Pana: „Bądźcie wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5,48); „Aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni byli jedno w Nas...” (J 17,21).

Wszystko to skłania do myślenia – coraz lepiej zobaczymy to w dalszym ciągu – że życie mistyczne, które charakteryzuje aktualność niejako doświadczalnego poznania Boga obecnego w nas, nie tylko nie jest z istoty swej czymś nadzwyczajnym, ale jest jedynie w pełni normalne. Tylko święci, którzy Nim żyją, postępują całkowicie słusznie. Zanim znajdziemy to bliskie zjednoczenie z Bo-

¹ *La Croix de Jésus*, wyd. oryg., s. 457, III rozmowa, rozdz. IV.

giem obecnym w nas, jesteśmy po trosze jak dusze na wpół uśpione, nie dokończyło się w nas jeszcze przebudzenie duchowe. Mamy zbyt powierzchowne i książkowe poznanie tak pocieszającej tajemnicy mieszkania w nas Trójcy Świętej, podczas gdy ofiarowuje się nam w ten sposób przeobfite życie.

Zanim wejdziemy w bliskość zjednoczenia z Bogiem, nie mamy dla Niego całego uwielbienia ani całej miłości, jaką powinniśmy mieć, i patrzymy zbyt często na to Jedyne, czego potrzeba, tak jakby nie było Ono dla nas najważniejsze. Podobnie nie uświadomiliśmy sobie jeszcze realnie i do głębi daru, który nam jest dany w Eucharystii, i wiemy tylko w sposób bardzo powierzchowny, czym jest Ciało Mistyczne Jezusa Chrystusa.

Duch Święty jest duszą Ciała Mistycznego, którego Chrystus jest Głową. Tak jak w naszym ciele dusza jest cała w całym ciele i w każdej jego części i ześrodkowuje swoje wyższe funkcje w głowie, podobnie Duch Święty jest cały w całym Ciele Mistycznym, cały w każdym sprawiedliwym i pełni swoje funkcje najwyższe w świętej duszy Zbawiciela, a przez nią w nas.

Zasada żywotna, która w ten sposób sprawia jedność Ciała Mistycznego, jest bardziej jednocząca niż dusza, która sprawia jedność naszego ciała, niż duch jednej rodziny lub jednego narodu. Duch rodziny jest pewnego rodzaju sposobem patrzenia, odczuwania, miłowania, chcenia, działania. Duch Ciała Mistycznego jest nieskończenie bardziej jednoczący; jest to Duch Święty Uświęciciel, źródło wszystkich łask, źródło wody żywej, wytryskującej na żywot wieczny. Strumień łaski, który wypływa z Ducha Świętego, powraca nieustannie do Boga w postaci uwielbienia, prośby, zasługi i ofiary; jest to wzniesienie ku Bogu, wstęp do życia w niebie. Oto są rzeczywistości nadprzyrodzone, które powinniśmy coraz lepiej sobie uświadamiać i prawdziwie tylko w życiu mistycznym dusza budzi się zupełnie i ma od Boga świadomość żywą, głęboką, promieniującą, której potrzeba, aby odpowiedzieć w pełni na miłość Boga dla nas.

Rozdział 5

WPŁYW CHRYSTUSA ODKUPICIELA NA CIAŁO MISTYCZNE

Trójca Święta, która mieszka w każdej duszy sprawiedliwej, jest – jak to widzieliśmy – źródłem nie stworzonym naszego życia wewnętrznego. Ale uświęcenie nasze zależy również od stałego wpływu Chrystusa Odkupiciela, udzielającego nam nieustannie przez sakramenty i poza nimi łask, które nam wysłużył podczas swego ziemskiego życia, a zwłaszcza Męki.

Toteż trzeba omówić tutaj ten wpływ uświęcający w ogólności i rozważyć, jak się on udziela, szczególnie przez największy ze wszystkich sakramentów – Eucharystię¹.

Jak Zbawiciel udziela nam łask, które nam niegdyś wysłużył?

Udziela nam ich jako narzędzie żywe, zawsze złączone z Bóstwem, źródłem wszystkich łask. „Z pełni Jego myśmy wszyscy wzięli” – mówi św. Jan (1,16)²

Pan Jezus sam nam to powiedział w sposób symboliczny, lecz bardzo wyraźnie: „Jam winnym krzewem, a wy latoroślami... Jak latorośl nie może przynosić owocu sama ze siebie, jeśli nie tkwi w winnym krzewie, tak i wy, jeśli we Mnie pozostawać nie będziecie... Kto mieszka we Mnie, a Ja w nim, ten wiele owocu przynosi, bo beze Mnie nic uczynić nie możecie... Jeśli trwać będziecie we Mnie, a słowa moje w was, o cokolwiek zechcecie, prosić będziecie i stanie się wam” (J 15,4-7). Jezus gdzie indziej mówi podobnie: „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane”. To znaczy: Jeśli będziecie prosić przede wszystkim o to, aby Mnie lepiej poznać poznaniem żywym, wnikliwym, głębokim (tym, które daje Duch Święty) i aby Mnie kochać miłością czystsza i mocniejsza, będziecie wysłuchani. Któż ośmieliłby się powiedzieć, że Jezus nie mówi tutaj o modlitwie, przez którą Jego członki proszą o kontemplację wlaną tajemnic zbawienia? „W tym jest

¹ Por. E. Mersch TJ, *Le Corps mystique du Christ*. Studium z teologii historycznej, 1936. – *Morale et Corps mystique*, 1937. – E. Mura, *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa via divine, d'après saint Paul et la théologie*, wyd. 2, 1936.

² Por. S. th., III-a, q. 8; De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae (8 artykułów). – *Commentum in Joannem*, 15, 1-7: „Ego sum vitis vera, vos palmites...”

chwała Ojca mego, abyście wiele owocu przynosili i stali się moimi uczniami” – dodaje.

Ten piękny obraz krzewu winnego i latorośli jest bardzo wymowny. Św. Paweł podejmuje go w podobieństwie zaszczerpionej dzikiej oliwki (Rz 11,16n) i daje nam inny obraz nie mniej uderzający. Chrystus – mówi – jest jak głowa, udzielająca członkom życiodajnej mocy, która ma swój początek w duszy. Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, chrześcijanie są członkami tego Ciała. Św. Paweł często używa tego porównania: „A wy jesteście ciałem Chrystusowym, jedni drugich członkami” (1 Kor 12,27). „Ale byśmy czyniąc prawdę w miłości wzrastali we wszystko w Tym, który jest głową, to jest w Chrystusie. Z niego całe ciało złączone i zjednoczone wszystkimi spojeniami wzajemnych usług... przyczynia sobie wzrost i buduje się w miłości” (Ef 4,15n). – „A pokój Chrystusowy, do którego też wezwani jesteście w jednym ciele, niech z radością zamieszka w sercach waszych” (Kol 3,15).

Według tej nauki Zbawiciel udziela nam sił żywotnych łaski (której źródłem jest sam Bóg w swojej naturze Boskiej), tak jak głowa udziela mocy życiodajnej, której źródło jest w duszy. Aby dobrze zrozumieć tę naukę, trzeba odróżnić w Panu Jezusie Jego Bóstwo i człowieczeństwo.

Jezus jako Słowo mieszka, podobnie jak Ojciec i Duch Święty, w centrum, w głębi naszej duszy. Jest On jej bardziej bliski niż ona sama sobie, zachowuje jej życie przyrodzone i nadprzyrodzone; skłania ją przez łaskę działającą do aktów najgłębszych, najtajniejszych, których nie mogłaby sama wykonać¹.

Jeśli chodzi o człowieczeństwo Zbawiciela, to jest ono – mówi św. Tomasz² – narzędziem zawsze złączonym z Bóstwem, narzędziem, przez które otrzymujemy wszystkie łaski. Podobnie jak sakramenty, np. woda chrzcielna i formuła sakramentalna, są przyczyną fizyczną instrumentalną łaski sakramentalnej w tym znaczeniu, że Bóg posługuje się tą wodą i tą formułą, udzielając im przejściowej mocy Bożej dla wytworzenia tej łaski³, tak samo człowieczeństwo Zbawiciela, a szczególnie akty Jego świętej duszy są przyczyną fizyczną instrumentalną wszystkich łask, które otrzymujemy czy to przez sakramenty, czy też poza nimi⁴.

Święte człowieczeństwo Zbawiciela nie mieszka w naszej duszy; ciało Jego nie mogłoby się tam znajdować, jest ono tylko w niebie (jako w swoim miejscu naturalnym) i sakramentalnie w Eucharystii. Ale chociaż człowieczeństwo Jezusa

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 111, a. 2.

² III-a, q. 43, a. 2; q. 48, a. 6.

³ III-a, q. 62, a. 4.

⁴ Akt miłości zawsze żywy w sercu Chrystusa może być zawsze przyczyną fizyczną instrumentalną łask, które otrzymujemy; wystarcza zresztą, aby narzędzie przekazywało wpływ przyczyny głównej, tak jak megafon przekazuje mowę ludzką.

nie mieszka w nas, dusza sprawiedliwa jest stale pod jego wpływem, gdyż za jego pośrednictwem otrzymujemy wszelkie łaski, tak jak w naszym ciele głowa udziela członkom sił żywotnych. A ponieważ w każdej chwili w stanie przytomności mamy do spełnienia jakiś obowiązek, człowieczeństwo Zbawiciela udziela nam z minuty na minutę łaski uczynkowej na chwilę obecną, tak jak powietrze wchodzi nieustannie do naszych płuc.

Bóg, sprawca łaski, posługuje się człowieczeństwem Zbawiciela, aby jej nam udzielić, jak wielki artysta posługuje się instrumentem, aby nam przekazać swój pomysł muzyczny, albo jak wielki myśliciel używa do wypowiedzenia własnego stylu – swojego mniej lub więcej bogatego języka. Siedem sakramentów więc to jakby struny liry, której tylko Bóg umie używać, z której ton umie wydobyć swoim dotknięciem Bożym. Człowieczeństwo Zbawiciela jest instrumentem wyższym, świadomym i wolnym, zawsze złączonym z Bóstwem dla udzielania nam wszystkich łask, które otrzymujemy i które Jezus wysłużył nam na krzyżu.

Otrzymujemy więc aktualnie od Zbawiciela wszelkie łaski: oświecenie umysłu, pociąg, pociechę albo siłę, odczuta lub nie odczuta. Jest to w każdym z naszych aktów zbawczych wpływ stały o wiele głębszy niż wpływ, który wywiera najlepsza z matek na swoje dziecko, ucząc je modlitwy.

To działanie Zbawiciela przekazuje – poza sakramentami – światło wiary niewiernym, którzy mu się nie opierają, a grzesznikom – łaskę żalu, która ich pobudza do przystąpienia do sakramentu pokuty. Ale wpływ Jego działa szczególnie przez Eucharystię, gdyż jest ona najdoskonalszym z sakramentów, zawierającym nie tylko łaskę, ale Sprawcę łaski, i jest poza tym ofiarą nieskończonej wartości. Jest to punkt, na który należy położyć tutaj nacisk, mówiąc o podstawach lub źródłach życia wewnętrznego.

Wpływ uświęcający Zbawiciela przez Eucharystię

Należy mówić o tym słowami, którymi Jezus posługuje się w Ewangelii.

Aby lepiej skorzystać duchowo z tego wpływu i aby dziękować zań Panu Jezusowi, przypomnijmy sobie, jak z miłości ku nam najpierw obiecał Eucharystię, jak ją nam dał podczas Ostatniej Wieczerzy, ustanawiając kapłaństwo, jak ją odnawia codziennie podczas ofiary Mszy świętej, jak chce pozostawać między nami, zapewniając ciągłość swojej rzeczywistej obecności, i wreszcie, jak nam się daje przez codzienną Komunię świętą aż do ostatniej, którą mamy nadzieję przyjąć przed śmiercią. Wszystkie te akty szczodroblivości Bożej pochodzą z tej samej miłości i wszystkie mają na celu nasze stopniowe uświęcenie. Zasługują one z pewnością na specjalne dziękczynienie; to jest prawdziwe znaczenie nabożeństwa do Serca Eucharystycznego Jezusa, nazwanego „eucharystycznym”, ponieważ dało nam Eucharystię i daje ją nam nieustannie na nowo. Tak jak się mówi, że powietrze jest

zdrowe, gdyż przywraca lub utrzymuje zdrowie, Serce Zbawiciela nazywa się „eucharystycznym”, gdyż dało nam największy sakrament, w którym jest Ono rzeczywiście i substancjalnie obecne jako ognisko coraz nowych łask.

* * *

Słowa obietnicy Eucharystii u św. Jana (6,26-59) pokazują nam lepiej niż cokolwiek innego, czym powinien być ten wpływ ożywczy Zbawiciela na nas i jak powinniśmy go przyjmować.

Pan Jezus obiecuje najpierw chleb z nieba. Po cudzie rozmnożenia chleba mówi: „Starajcie się nie o pokarm, który ginie, ale który trwa na żywot wieczny, a który da wam Syn Człowieczy... Ojciec mój daje wam prawdziwy chleb z nieba. Albowiem Ten to jest chleb Boży, który z nieba zstąpił i daje życie światu” (J 6,27.32).

Wówczas wielu z tych, którzy nasycili się podczas cudu rozmnożenia chleba, rzekło: „Panie, daj nam zawsze tego chleba”. A Jezus im powiedział: „Jam jest chleb żywota... Ale mówiłem wam i widzieliście Mnie, a nie wierzycie” (J 6,34-36). „Szemrali tedy Żydzi przeciw Niemu, że powiedział: «Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił»” – mówi św. Jan (J 6,41). „A odpowiadając Jezus rzekł im: «Nie szemrajcie między sobą... Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto wierzy we Mnie, ma żywot wieczny. Jam jest chleb żywota. Ojcowie wasi pożywali mannę na pustyni i pomarli. A ten jest chleb, który z nieba zstępuje, aby każdy, który go spożywać będzie, nie umarł. Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił: jeśliby kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki; a chlebem, który Ja mu dam, jest ciało moje za życie świata... Kto pożywa Ciało moje i pije moją Krew, ma żywot wieczny, a Ja w dzień ostateczny wskreszę go. Bo Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a Krew moja prawdziwie jest napojem... Słowa, którym wypowiedział, duchem są i życiem»” (J 6,43.47-52.55-56.64).

Wielu nie uwierzyło i opuściło Go. „Rzekł więc Jezus do Dwunastu: «Czy i wy odejść zamierzacie?» Odpowiedział Mu tedy Szymon Piotr: «Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego»” (J 6,68n).

Ta obietnica Eucharystii ukazuje nam znaczenie tej obietnicy. Jest ono w następujący sposób opisane u św. Mateusza (26,26-28): „A gdy oni wieczerali, wziął Jezus chleb, błogosławił i łamał, i dał uczniom swoim, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». A wziąwszy kielich, dzięki czynił i dał im, mówiąc: «Pijcie z tego wszyscy. To jest bowiem Krew moja Nowego Testamentu, która za wielu wylana będzie na odpuszczenie grzechów»” – i prawie w tych samych słowach u św. Marka (14,22-25), u św. Łukasza (22,15-20) i w Pierwszym Liście do Koryntian (11,23-25).

Słowa obietnicy się wyjaśniły. Piotr otrzymał nagrodę za to, że powiedział z wiarą: „Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego”. Jezus

podczas Wieczerzy wyrzekł rzeczywiście słowo skuteczniejsze niż kiedykolwiek, słowo przeistaczające, przez które przemienił substancję chleba w substancję swego Ciała, aby zostać sakramentalnie wśród nas.

W tej samej chwili ustanawiał On kapłaństwo, aby Ofiara Krzyżowa trwała wiecznie w sposób sakramentalny przez Eucharystię. Powiedział rzeczywiście – jak podają św. Łukasz (22,19) i św. Paweł (1 Kor 11,24-25): „To czyńcie na moją pamiątkę”. Apostołowie otrzymali wówczas władze konsekrowania, składania Ofiary Eucharystycznej, która uwiecznia substancjalnie Ofiarę Krzyżową, aby nam udzielać jej owoców, zasług i zadośćuczynienia aż do końca świata.

Podczas Mszy głównym Kapłanem jest Pan Jezus, który w dalszym ciągu ofiaruje samego siebie sakramentalnie. Chrystus... „żyje zawsze, aby się wstawiać za nami” – mówi św. Paweł (Hbr 7,25). Czyni to szczególnie podczas Ofiary świętej, która ma wartość nieskończoną ze względu na głównego Kapłana, na Ofiarę złożoną i na najdroższą Krew przelaną sakramentalnie.

Jezus Chrystus ofiarowuje jednocześnie Ojcu swemu nasze uwielbienia, błagania, zadośćuczynienia, dziękczynienia, wszystkie zbawcze akty swego Ciała Mistycznego.

* * *

Miłość Chrystusa dała nam nie jeden raz Eucharystię, ale daje nam ją na nowo codziennie. Mógłby On chcieć, aby Msza była odprawiana tylko raz albo dwa razy do roku w jakiejś wielkiej świątyni, dokąd przychodziłoby się z daleka. A jednak nieustannie, każdej minuty odprawiają się Msze na całej ziemi o wschodzie słońca. Tym sposobem udziela On swemu Kościołowi łask potrzebnych w różnych chwilach jego dziejów. Msza była ogniskiem coraz nowych łask w katakumbach, później podczas wielkich najazdów barbarzyńców, w surowych wiekach średniowiecza; nie przestała nim być i dzisiaj, aby dać nam siłę wytrwania podczas wielkich niebezpieczeństw, które nam grożą.

Prócz tego Chrystus co dzień powraca realnie i substancjalnie między nas nie tylko na czas odprawiania Ofiary Eucharystycznej, ale by stale pozostawać z nami w tabernakulum, by być „towarzyszem naszego wygnania, cierpliwym w oczekiwaniu nas, skorym do wysłuchiwania nas” i aby tam ofiarowywać nieustannie swemu Ojcu adorację nieskończonej wartości

Wreszcie Komunia jest dopełnieniem daru samego siebie. Dobroć z istoty swej jest udzielająca się, pociąga, daje się, aby nas ożywić i wzbogacić duchowo. Jest to prawda, szczególnie jeśli chodzi o promieniującą dobroć Boga i Chrystusa. W Komunii świętej Zbawiciel pociąga nas i daje się nie tylko ludzkości w ogóle, ale każdemu z nas, jeśli chcemy, i w sposób coraz głębszy, jeśli jesteśmy wierni. Daje się nie po to, abyśmy Go sobie przyswoili, co byłoby zużyciem Go, ale abyśmy się coraz bardziej do Niego upodabniali. „...Chleb,

który łamiemy, czyż nie jest uczestnictwem w Ciele Pańskim?" – zapytuje św. Paweł (1 Kor 10,16). Otrzymujemy tu samo życie.

Komunia ta powinna nas coraz bardziej wcielać w Chrystusa, powiększając naszą pokorę, wiarę, ufność, a zwłaszcza miłość, i upodabniając serce nasze do Serca Zbawiciela, który umarł za nas z miłości. W tym znaczeniu każda z naszych Komunii powinna być substancjalnie żarliwsza niż poprzednia, żarliwością woli, gdyż każda powinna nie tylko zachowywać, ale powiększać w nas miłość Boga i usposabiać nas do przyjęcia Pana Jezusa nazajutrz z żarliwością woli nie tylko równą, lecz wyższą, niezależnie zresztą od żarliwości uczuciowej, która jest akcydentalna¹. Powinien to być jakby coraz szybszy pochód do Boga, podobny przyspieszonemu spadaniu ciał ku środkowi ciężenia. Tak jak kamień spada tym prędzej, im bardziej zbliża się do ziemi, która go przyciąga, tak dusze powinny iść do Boga tym szybciej, im bardziej się zbliżają do Niego i im bardziej są przez Niego przyciągane.

To właśnie w różny sposób podają nam liturgie, szczególnie *Adoro te* św. Tomasza z Akwinu:

Adoro te devote, latens Deitas...

Uwielbiam Cię pobożnie, Bóstwo utajone, które prawdziwie się ukrywasz pod tymi postaciami. Tobie się oddaje całe serce moje, gdy omdlewa kontemplując Cię...

*Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.*

Spraw, abym Ci coraz bardziej wierzył, w Tobie miał nadzieję, Ciebie miłował.

*O memoriale mortis Domini!
Panis vivus, vitam praestans homini,
Praesta meae menti de te vivere,
Et te illi semper dulce sapere.*

O pamiętko śmierci Pana! Chlebie żywy, dający życie człowiekowi, daj duszy mojej żyć z Ciebie i zawsze kosztować słodczy Twojej.

*Pie pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo Sanguine...*

Miłościwy pelikanie, Panie Jezu, mnie nieczystego obmyj krwią Twoją, której jedna kropla wystarcza, aby cały świat zbawić od wszystkich grzechów.

¹ Można przyjąć doskonale Komunię świętą w wielkiej oschłości uczucia, podobnie jak doskonała była modlitwa Pana Jezusa w Getsemani.

*Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud quod tam sitio:
Ut, te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuae gloria. Amen.*

Jezu, którego teraz widzę pod zasłoną, proszę, niech się stanie to, czego tak pragnę, abym patrząc na Ciebie twarzą w twarz, był szczęśliwy widzeniem Twojej chwały. Amen.

Dusza, która by tak żyła codziennie Zbawicielem we Mszy świętej i w Komunii świętej, doszłaby z pewnością do wielkiej z Nim zażyłości w życiu mistycznym. Dary Ducha Świętego wzrastałyby w niej proporcjonalnie i doszłaby do kontemplacji coraz bardziej przenikliwej i odczuwającej smak wielkiej tajemnicy naszych ołtarzy, wartość nieskończoną Mszy świętej, najwyższego źródła coraz nowych łask, do którego powinny przychodzić wszystkie następujące po sobie pokolenia, aby pić z niego dla czerpania mocy, by dojść do celu wędrówki ku wieczności. Tak prorok Elias, upadający ze zmęczenia, odnowił swoje siły, pożywając chleb otrzymany z nieba i mógł dojść do góry Horeb, która jest figurą szczytu doskonałości.

Chrystus mówi do nas w Komunii, jak przemawiał do św. Augustyna: „*Cibus sum grandium... cresce et manducabis me; nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me* – Jam jest chleb mocnych... wzrastaj, a będziesz Mnie pożywał... nie ty Mnie zmienisz w siebie, jak pokarm cielesny, ale sam zmienisz się we Mnie”¹. Ten, kto prawdziwie łączy się w Komunii z Chrystusem, wciela się w Niego coraz bardziej, żyjąc Jego myślą, Jego miłością; może powiedzieć ze św. Pawłem: „*Mihi vivere Christus est, et mori lucrum* – ...dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć jest mi zyskiem”, gdyż jest ona wejściem do życia, które nie ma końca.

Stopniowe wcielanie się w Chrystusa a świętość

Doktryna stopniowego wcielania się w Chrystusa okaże swą wspaniałą płodność temu, kto zechce nią żyć².

Przede wszystkim, jeśli chcemy umrzeć grzechowi i jego następstwom, przypomnijmy sobie słowa św. Pawła: „Przez chrzest bowiem zostaliśmy razem z Nim [Chrystusem] pogrzebani w śmierci... abyśmy nadal nie służyli grzechowi” (Rz 6,4,6). „A ci, którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali wraz z namiętnościami i z pożądliwościami” (Ga 5,24). Jest to śmierć grzechowi przez chrzest i pokutę.

Następnie w świetle wiary i pod natchnieniem Ducha Świętego chrześcijanin

¹ Wyznania, ks. VII, rozdz. X.

² Por. na ten temat dzieła Dom Marmiona, opata Maredsous: *Chrystus życiem duszy, Chrystus w swoich tajemnicach, Chrystus wzorem zakonnika*.

powinien „przyoblec się w [człowieka] nowego, który wciąż się odnawia ku doskonałemu poznaniu na wzór Tego, który go stworzył... „Przyobleczcie się tedy jako wybrani Boży, święci i umiłowani w tklive miłosierdzie, w dobroć, w pokorę, w cichość, w cierpliwość... A ponad to wszystko miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości” – dodaje św. Paweł (Kol 3,10n). Jest to droga oświecenia tych, którzy naśladową Jezusa Chrystusa, którzy żyją Jego uczuciami, duchem Jego tajemnic, Jego ofiarowania (Rz 8,7), ukrzyżowania (Rz 6,5), zmartwychwstania (Kol 3,1). Jest to droga kontemplacji tajemnic Zbawiciela, którą przeżywali wszyscy święci, nawet prowadzący życie czynne, przypominając sobie słowa Apostoła: „Uznam wszystko za szkodę wobec wzniesłego poznania Jezusa Chrystusa Pana mojego, dla którego porzuciłem wszystko i uznaję za gnój, byle Chrystusa pozyskać” (Flp 3,8).

Droga ta prowadzi do zjednoczenia – można powiedzieć – nieprzerwanego ze Zbawicielem według tych wzniosłych słów Listu do Kolosan 3,1-4: „Jeśliście tedy powstałi z Chrystusem, zdążajcie do tego, co jest wzniosłe, gdzie Chrystus zasiadł na prawicy Bożej. Miłujcie, co na szczytach jest, a nie co na ziemi. Jesteście bowiem umarłymi i życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu”. Wówczas pokój Boży panuje w duszy, która chętnie mówi: „Panie, daj mi siebie i daj mnie Tobie”. Jest to u świętych prawie nieprzerwana komunია duchowa. Spojrzenie, zwrot duszy ku Zbawicielowi mówi Mu o naszych pragnieniach, przedstawia Mu naszą słabość, naszą dobrą wolę, naszą gotowość, aby być Mu wiernym, i okazuje, jak Go pożądamy. Jest to droga miłosnej kontemplacji wielkich tajemnic Chrystusa; ma ona swoje utrapienia i swoje radości; ci, którzy ją znają, widzą w niej normalny wstęp do widzenia uszczęśliwiającego w niebie.

Niektórzy ludzą się, usiłując dojść do zjednoczenia z Bogiem bez stałego uciekania się do Pana Jezusa. Dojdą oni tylko do abstrakcyjnego poznania Boga, a nie poznają smaku wiedzy zwanej mądrością, żywej, jakby doświadczalnej, jednocześnie wzniosłej i praktycznej, która pozwala nam widzieć Boga i Jego Opatrzność w najmniejszych rzeczach. Kwiatyści wpadli w ten błąd, uważając, że święte człowieczeństwo Zbawiciela jest środkiem przydatnym tylko na początku życia duchowego¹. Św. Teresa szczególnie protestowała przeciw temu, przypominając nam, że nie powinniśmy z własnej inicjatywy porzucać w modlitwie rozważania człowieczeństwa Zbawiciela; jest ono drogą, która powoli prowadzi nasze dusze do Jego Bóstwa². Myślimy często o nieskończonych bogactwach duchowych świętej duszy Jezusa, Jego umysłu, woli, uczuciowości, a zrozumiemy coraz lepiej znaczenie Jego słów: „Jam jest droga i prawda, i żywot”. Jest On drogą przez swoje człowieczeństwo, a jako Bóg jest samą Prawdą i Życiem istotnym.

¹ Por. Denz., nr 1255 (2235).

² Por. św. Teresa, *Twierdza wewnętrzna*, II Mieszkanie, rozdz. I; VI Mieszkanie, rozdz. VII. – *Księga życia*, rozdz. XXII.

Rozdział 6

WPLYW MARYI POŚREDNICZKI

Rozważając podstawy życia wewnętrznego, trudno zastanawiać się nad oddziaływaniem Chrystusa Wszechpośrednika na Ciało Mistyczne, pominąwszy wpływ Maryi Pośredniczki.

Ci, którzy chcą dojść do zjednoczenia z Bogiem bez stałego uciekania się do Pana Jezusa, który jest drogą, prawdą i żywotem, łudzą się, jak powiedzieliśmy. Byłoby również błędem, gdybyśmy chcieli iść do Pana Jezusa, pomijając Maryję, którą Kościół nazywa w specjalnym święcie Pośredniczką wszystkich łask. Protestanci popełnili ten błąd. Są katolicy, którzy nie dochodząc aż do takiego niezrozumienia, na pewno nie widzą dostatecznie konieczności uciekania się do Maryi, by się zbliżyć do Zbawiciela. Św. Ludwik Grignon de Montfort mówi nawet o „Doktorach, którzy znają Matkę Bożą tylko w sposób spekulatywny, suchy, jałowy, obojętny; którzy obawiają się nadużyć nabożeństwa do Najświętszej Panny i ubliżyć Panu Jezusowi, czcząc nadmiernie Jego świętą Matkę. Jeśli mówią o nabożeństwie do Maryi, to nie tyle, aby je zalecać, ale aby usuwać jego nadużycia”¹, jakby się obawiali, że Maryja może być przeszkodą w dojściu do zjednoczenia z Bogiem.

Jest – pisze święty – jakiś brak pokory w lekceważeniu pośredników, których Bóg nam dał ze względu na naszą słabość. Prawdziwe i głębokie nabożeństwo do Maryi ułatwi nam bardzo zażyłość z Panem Jezusem na modlitwie.

Aby wyrobić sobie właściwe pojęcie o tym nabożeństwie, zastanowimy się, co należy rozumieć przez wszechpośrednictwo i w jaki sposób Maryja jest pośredniczką wszystkich łask, co zgodnie z Tradycją stwierdza Oficjum i Msza z 31 maja na uroczystość Maryi Pośredniczki. Wiele pisano na ten temat w ostatnich czasach; rozważymy tutaj tę naukę odnośnie do życia wewnętrznego².

¹ Św. Ludwik Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do NMP*, rozdz. II, a. 1, § 1. Por. również tegoż autora: *Tajemnica Maryi*, jest to streszczenie poprzedniego traktatu.

² Por. św. Bernard, *Serm. im Dominic. infr. Oct. Assumpt.*, nr 1 (PL 183, 429); *Serm. in Nativ. B. V. Mariae De aqueductu*, nr 6-7 (PL 183, 440); *Epist. ad Canonicos Lugdunenses de Conceptione S. Mariae*, nr 2 (PL 182, 333).

Św. Albert Wielki, *Mariale sive Quaestiones super Evangelium: Missus est* (wyd. A. Borgnet, Paris 1890-1899, t. 37, q. 29). – Św. Bonawentura, *Sermones de B. V. Maria, De Annuntiatione*, serm. V (Quaracchi 1901, t. 9, s. 679). – Św. Tomasz, *In Salut. angel. expositio*. – Bossuet, *Sermon sur la Sainte Vierge*. – Terrien TJ, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. 3. – Hugon OP, *Marie pleine de grâce*. – J. Bittremieux, *De Mediatione universali B. Mariae V. quoad gratias*, Beyaert, Bruges 1926. – L. Leloir, *La Médiation mariale dans la théologie contemporaine*, 1933, tamże. – P. R. Bernard OP, *Le Mystère de Marie*, Desclée de Brouwer, Paris 1933 (tłuma-

Co trzeba rozumieć przez wszechpośrednictwo?

„Do funkcji pośrednika należy w ścisłym znaczeniu – mówi św. Tomasz¹ – zbliżanie i łączenie tych, między którymi jest on pośrednikiem; gdyż krańce łączą się przez to, co pośrednie. Łączenie ludzi z Bogiem w doskonały sposób właściwe jest Chrystusowi, który ich pojednał z Bogiem według słów św. Pawła: «W Chrystusie bowiem Bóg pojednał świat ze sobą...» (2 Kor 5,19). A więc jedynie Chrystus jest doskonałym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, gdyż przez śmierć swoją pojednał rodzaj ludzki z Bogiem. Toteż gdy św. Paweł mówi: «...jeden [jest] pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus» – dodaje: «który wydał samego siebie na okup za wszystkich» (1 Tm 2,5-6). Nie wyklucza to jednak tego, że i inni mogą być nazwani pośrednikami między Bogiem a ludźmi w tym znaczeniu, że jako słudzy współdziałają w przygotowaniu zjednoczenia ludzi z Bogiem”.

W tym sensie – dodaje św. Tomasz² – pośrednikami mogą być nazwani prorocy i kapłani Starego Testamentu, a także kapłani Nowego Testamentu jako słudzy prawdziwego Pośrednika.

„Jako człowiek – mówi święty Doktor³ – Chrystus jest Pośrednikiem; gdyż jest On jako człowiek między dwoma krańcami, poniżej Boga przez naturę, powyżej ludzi przez godność łaski i chwały. A ponadto jako człowiek łączy On ludzi z Bogiem, dając im nakazy i dary Boże, zadośćczyniac i modląc się za nich”. Jezus zadośćuczynił i zasługiwał jako człowiek zadośćuczynieniem i zasługą, które czerpały wartość nieskończoną z Jego osobowości Bożej. Jest tu podwójne pośrednictwo zstępujące i wstępujące, które polega na udzielaniu ludziom światła i łaski Bożej i na oddawaniu Bogu należnej czci i zadośćuczynienia za ludzi.

Nie ma więc przeszkody – jak już powiedziano – aby poniżej Chrystusa byli pośrednicy podporządkowani Mu, pośrednicy drugorzędni, jak prorocy i kapłani Starego Zakonu dla narodu wybranego. Zastanawiamy się więc, czy w tym znaczeniu Maryja jest Wszechpośredniczką dla wszystkich ludzi w rozdzielaniu wszystkich łask w ogólności i w szczególności. Św. Albert Wielki uważa pośrednictwo Maryi za wyższe niż pośrednictwo proroków, gdy powiada: „*Non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adjutorium, juxta illud: Faciamus ei adjutorium simile sibi*”⁴ – Maryja została wybrana przez Pana nie

czona na język polski). Należy przemedytować tę doskonałą książkę. Por. również: P. G. Frietoff OP, *De alma Socia Christi mediatoris*, Roma 1936. – J. V. Bainvel TJ, *Le saint Coeur de Marie*, 1919. – *Le Rosaire de Marie*, przekład encykliki Leona XIII o modlitwie różańcowej wraz z komentarzem o. Joreta OP, 1933.

¹ III-a, q. 26, a. 1.

² Tamże, a. 1, ad 1.

³ Tamże, a. 2.

⁴ *Mariale*, 42.

jako sługa, ale aby być włączoną w sposób bardzo szczególny i najbliższy w dzieło odkupienia rodzaju ludzkiego.

Czyż Maryja w swoim charakterze Matki Bożej nie jest specjalnie wybrana na Wszechpośredniczkę? Czyż nie jest Ona naprawdę kimś pośrednim między Bogiem a ludźmi? Oczywiście jako stworzenie stoi o wiele niżej Boga i Chrystusa; ale jest wywyższona bardzo, ponad wszystkich ludzi, przez łaskę macierzyństwa Bożego, „które sprawia, że dosięga samych granic Bóstwa”¹, oraz przez pełnię łaski otrzymaną w chwili swego Niepokalanego Poczęcia, pełnię, która nie przestała wzrastać aż do Jej śmierci.

I w ten sposób Maryja nie tylko była przeznaczona przez macierzyństwo Boże do roli Pośredniczki, ale otrzymała ją i pełniła rzeczywiście.

Wskazuje na to Tradycja², która nadała Jej tytuł Wszechpośredniczki we właściwym tego słowa znaczeniu³, chociaż w sposób podporządkowany Chrystusowi, tytuł uświęcony odtąd specjalnym świętem, obchodzonym w Kościele powszechnym.

Aby dobrze zrozumieć znaczenie i wagę tego tytułu, zważmy, że należy się on Maryi z dwóch zasadniczych powodów: 1) ponieważ współdziałała przez zadośćuczynienie i zasługę w Ofierze Krzyżowej; 2) ponieważ nie przestaje przyczyniać się za nami, wypraszać nam i rozdzielać wszystkich łask, które otrzymujemy.

Oto jest podwójne pośrednictwo wstępujące i zstępujące, które musimy rozważyć, aby korzystać z niego co dzień lepiej.

Maryja Pośredniczka przez swoje współdziałanie w Ofierze Krzyżowej

W ciągu całego swego życia ziemskiego aż do *Consummatum est* Najświętsza Dziewica współdziałała w ofierze swego Syna.

Najpierw dobrowolne przyzwolenie, które dała w dniu Zwiastowania, było konieczne, aby dokonała się tajemnica Wcielenia, tak jakby – mówi św. Tomasz (III-a, q. 30, a. 1) – Bóg czekał na zgodę ludzkości przez usta Maryi. Przez dobrowolne *fiat* wyraziła zgodę na udział w Ofierze Krzyżowej, gdyż dała nam jej Kapłana i Ofiarę.

Współdziałała z nią również, ofiarując Syna swego w świątyni jako hostię najczystsza w momencie, kiedy starzec Symeon w świetle proroczym widział w tym Dzieciątku zbawienie, które Bóg „zgotował wobec wszystkich narodów; światłość ku objawieniu poganom i chwałę ludu... izraelskiego” (Łk 2,31n). Ma-

¹ Kajetan.

² Por. J. Bittremieux, dz. cyt.

³ Por. G. Frietoff OP, „Angelicum”, październik 1933, s. 469-477.

ryja, bardziej oświecona niż sam Symeon, ofiarowała Syna swego i zaczęła cierpieć głęboko wraz z Nim, słysząc, jak święty starzec powiedział, że będzie On przeznaczony „na znak, któremu sprzeciwiać się będą” i że Jej własną duszę „przeniknie miecz”.

Ale szczególnie u stóp krzyża Maryja współdziałała z ofiarą Chrystusa, łącząc się z nią przez zadośćuczynienie, czyli wynagrodzenie, i przez zasługę ściślejszą, niż można to wypowiedzieć. Święci, szczególnie stygmatycy, byli wyjątkowo złączeni z cierpieniami i zasługami Zbawiciela, np. św. Franciszek z Asyżu, św. Katarzyna Sieneńska; a jednak było to bardzo mało w porównaniu z łącznością Maryi.

Jak ofiarowała Ona swego Syna? Tak samo jak On się ofiarował. Jezus mógłby z łatwością przeszkodzić cudem, aby ciosy oprawców nie zadały Mu śmierci; ofiarował się dobrowolnie. „Nikt mi go [życia] nie odbiera, ale Ja oddaję je z własnej woli; mam moc ofiarować je i mam moc znowu je odzyskać” (J 10,18). Jezus wyrzekł się swego prawa do życia, ofiarował się całkowicie dla naszego zbawienia.

O Maryi także jest powiedziane u św. Jana 19,25: „*Stabat iuxta crucem Jesu Mater eius* – A pod krzyżem Jezusowym stała Matka Jego”, z pewnością złączona z Nim bardzo ściśle w bólu i ofierze. Jak mówi papież Benedykt XV: „Wyrzekła się swych praw matki do Syna dla zbawienia wszystkich ludzi”¹. Zgodziła się na Mękę Chrystusa i ofiarowała ją za nas; wszystkie katusze, które On znośił w swoim ciele i duszy, odczuwała na miarę swej miłości. Bardziej niż ktokolwiek inny Maryja cierpiała cierpieniem Zbawiciela; bolała nad grzechem według miary swojej miłości do Boga, którego grzech obraża, do Syna, którego grzech krzyżuje, do dusz, które grzech niszczy i zabija. A miłość Najświętszej Panny przewyższała nieporównanie miłość największych świętych.

W ten sposób współdziałała Ona z Ofiarą Krzyżową w formie zadośćuczynienia, czyli wynagrodzenia, ofiarowując za nas Bogu z wielką boleścią i gorącą miłością życie swego ukochanego, słusznie wielbionego Syna, droższego Jej nad własne życie.

W tym momencie Zbawiciel zadośćuczynił za nas według ściślej sprawiedliwości przez swoje czyny ludzkie, które czerpały z Jego Bożej osobowości wartość nieskończoną, zdolną obficie wynagrodzić obrazę wszystkich grzechów śmiertelnych razem wziętych. Miłość Jego podobała się Bogu więcej, niż obrażały Go wszystkie grzechy². To jest istota tajemnicy Odkupienia. Na Kalwarii

¹ List apostolski *Inter sodalicia*, 22 marca 1918 (AAS 1918, s. 182) cytowane u Denzinger, wyd. 16, nr 3034, nota 4.

² Por. św. Tomasz, III-a, q. 48, a. 2: „*Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quo aequae vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem et caritate et obedientia patiendo maius aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis... propter*

w łączności z Synem Maryja zadośćuczyniła za nas zadośćuczynieniem opartym nie na ścisłej sprawiedliwości, ale na prawach bliskiej przyjaźni, czyli miłości łączącej Ją z Bogiem¹.

Gdy Syn Jej umierał na krzyżu, pozornie zwyciężony i opuszczony, nie przestała ani na chwilę wierzyć, że jest On Słowem Wcielonym, Zbawicielem świata, że za trzy dni zmartwychwstanie, jak przepowiedział. Był to najwyższy akt wiary i nadziei; był to również – po akcie miłości Chrystusa – najwyższy akt miłości. Uczynił on z Maryi Królowę męczenników, męczennicę nie tylko za Chrystusa, ale z Chrystusem, tak że jeden krzyż wystarczył dla Jej Syna i dla Niej, gdyż była Ona do niego jakby przybita przez miłość, którą żywiła dla Syna. Była więc Współodkupicielką² – jak powiedział papież Benedykt XV – w tym znaczeniu, że wraz z Chrystusem, przez Niego i w Nim odkupiła rodzaj ludzki³.

Z tej samej przyczyny wszystko, co Chrystus wysłużył nam na krzyżu według ścisłej sprawiedliwości, Maryja wysłużyła zasługą opartą na miłości, która łączyła Ją z Bogiem. Tylko Chrystus jako głowa ludzkości mógł zasłużyć ściśle na przekazanie nam życia Bożego. Św. Pius X potwierdził jednak naukę teologów, pisząc: „Maryja złączona z Chrystusem w dziele zbawienia, wysłużyła *de congruo* [tzn. zasługą pewnej „stosowności”] to, co Chrystus wysłużył nam *de condigno* [tzn. na podstawie ścisłej sprawiedliwości]”⁴.

magnitudinem caritatis..., dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis, ...et propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti”.

¹ „Satisfactio B. M. Virginis fundatur non in stricta iustitia, sed in iure amabili”. Takie jest powszechne nauczanie teologów.

² Matka Boża przyczyniła się do naszego odkupienia w sposób zupełnie wyjątkowy: 1) w wydarzeniu Wcielenia oraz 2) w wydarzeniu Golgoty. Na swój sposób współpracowała w naszym odkupieniu jako Matka Odkupiciela i Współcierpiąca z Ukrzyżowanym. Ewangelia i Tradycja Kościoła świadczą o tym bardzo wyraźnie. Nie ma co do tego wątpliwości. Trudno jednak znaleźć właściwy sposób wyrażenia tej prawdy. Sobór Watykański II pięknie wyłożył swoją naukę o Matce Bożej, nie uciekając się jednak do tytułu „Współodkupicielka”: „Maryja, córka Adama, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa, a przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, nie powstrzymana żadnym grzechem, całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego, pod Jego zwierzchnictwem i wespół z Nim z łaski Boga wszechmogącego służąc tajemnicy Odkupienia... Maryja nie została czysto biernie przez Boga użyta, lecz z wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego” (KK 56). Papież Paweł VI w swojej encyklice *Christi Matri* (1966) i obu adhortacjach mariologicznych *Signum magnum* (1967) i *Marialis cultus* (1974) oraz Jan Paweł II w swojej encyklice *Redemptoris Mater* (1987) nie posługują się tym tytułem (przyp. red. II wyd. polskiego).

³ Por. Benedykt XV: „Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic mater in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat, ipsam cum Christo humanum genus redemisse”. Denz., wyd. 16, nr 3034, nota 4.

⁴ Por. Pius X, encyklika *Ad diem illum*, 2 lutego 1904 (Denz., wyd. 16, nr 3034): „Quoniam universis sanctitate praestat coniunctioneque cum Christo atque a Christo ascita in humanae salutis opus, *de congruo*, ut aiunt, promeruit nobis, quae Christus *de condigno* promeruit, estque princeps largiendarum gratiarum ministra”. Trzeba zauważyć, że zasługa *de congruo*, która jest oparta na

* * *

Główną podstawą tradycyjną tej nauki, wspólnej teologom, a potwierdzonej przez papieży, jest to, że Maryja w całej Tradycji greckiej i łacińskiej nazwana jest nową Ewą, Matką wszystkich ludzi co do życia duszy, tak jak Ewa była nią co do życia ciała. A więc Matka duchowa wszystkich ludzi musi im dawać życie duchowe, wprawdzie nie jako główna przyczyna fizyczna (bo tylko Bóg może być główną przyczyną fizyczną łaski Bożej), lecz moralnie, przez zasługę *de congruo*, podczas gdy zasługa *de condigno* przysługuje tylko Chrystusowi.

Oficjum i Msza na uroczystość Maryi Pośredniczki łączą główne świadectwa Tradycji oraz ich podstawę w pismach, szczególnie bardzo jasne oświadczenia św. Efrema, chluby Kościoła Syrii, św. Germana z Konstantynopola, św. Bernarda i św. Bernardyna Sienieńskiego. Począwszy od II i III wieku, św. Justyn, św. Ireneusz, Tertulian kładli nacisk na porównanie między Ewą a Maryją i wskazywali, że jak pierwsza przyczyniła się do naszego upadku, tak druga współdziałała w naszym Odkupieniu¹.

* * *

Ta nauka Tradycji opiera się częściowo na słowach Jezusa z Ewangelii na uroczystość Maryi Pośredniczki: Gdy Zbawiciel przed śmiercią „ujrzał Matkę i ucznia, którego miłował, stojącego obok, rzekł do Matki swojej: «Niewiasto, oto

prawie przyjaźni, czyli na miłości, jest jeszcze w ścisłym znaczeniu zasługą, choć niższą od zasługi *de condigno*; terminu „zasługa” używa się w stosunku do obu w analogii proporcjonalności, a nie tylko w przenośni.

¹ Św. Ireneusz, który reprezentuje Kościoły Azji, gdzie był kształcony, Kościół rzymski, gdzie żył, Kościół Galii, gdzie nauczał, pisze (*Adv. haeres.*, V, XIX, I): „Jak Ewa oszukana słowami anioła [zbuntowanego] odwróciła się od Boga i sprzeniewierzyła Jego słowo, podobnie Maryja usłyszała od anioła dobrą nowinę prawdy; nosiła Boga w swoim łonie, dlatego że była posłuszna Jego słowu... Rodzaj ludzki, zakuty w kajdany przez dziewicę, jest wyzwolony przez Dziewicę... roztropność węży ustępuje prostocie gołębic; więzy, które nas związały w śmierci, są rozwiązane”.

Św. Efreem w modlitwie zacytowanej w drugim nokturnie Oficjum Maryi Pośredniczki wnioskuje z tego porównania Ewy z Matką Bożą, że „Maryja jest po Jezusie – pośredniku najwyższym – pośredniczką całego świata (*mediatrix totius mundi*), i że przez Nią otrzymujemy wszystkie dobra duchowe (tu creaturam replenti omni genere beneficii, caelestibus laetitiis attulisti, terrestria salvasti).

Św. German Konstantynopolitański (*Oratio* 9, PG 98, 377nn, cytowane w tym samym nokturnie Oficjum) mówi podobnie: „Nullus, nisi per te, o sanctissima, salutem consequitur. Nullus, nisi per te, o immaculatissima, qui a malis liberetur. Nullus, nisi per te, o castissima, cui donum indulgeatur”.

Św. Bernard mówi: „Pośredniczko nasza, Orędowniczko nasza, z Synem Twoim nas pojednaj, Synowi Twojemu nas polecaj, Twojemu Synowi nas oddawaj” (*Kazanie 2 In Adventu*, 5). „Wola Bożą jest, abyśmy mieli wszystko przez Maryję – *sic est voluntas ejus qui totum nos habere voluit per Mariam*” (*O narodzeniu Najświętszej Maryi Panny*, nr 7). Jest Ona pełna łaski, nadmiar zlewa się na nas – *plena sibi, superplena nobis* (*Kazanie 2 na Wniebowzięcie*, nr 2).

syn Twój!» Potem rzekł uczniowi: «Oto matka twoja!» I od onej godziny wziął Ją uczeń pod swoją opiekę” (J 19,26n).

Znaczenie dosłowne słów: „Oto syn Twój”, dotyczy św. Jana, ale dla Boga zdarzenia i osoby oznaczają inne zdarzenia i inne osoby¹; i tutaj św. Jan oznacza duchowo wszystkich ludzi odkupionych przez Ofiarę Krzyżową. Bóg i Chrystus przemawiają nie tylko słowami, którymi się posługują, ale także zdarzeniami i osobami, nad którymi panują i przez które wyrażają to, co chcą, według planu Opatrzności. W chwili śmierci Jezus, zwracając się do Maryi i do Jana, widział w Janie uosobienie wszystkich ludzi, za których krew przelewał. A ponieważ słowa te obudziły w Maryi – jeżeli można się tak wyrazić – głęboką czułość macierzyńską, którą Ona nie przestała otaczać duszy ukochanego ucznia, to uczucie nadprzyrodzone rozlało się na nas wszystkich i uczyniło Maryję prawdziwą Matką duchową wszystkich ludzi. Tak wypowiada się w VIII wieku opat Rupert, a po nim św. Bernardyn Sieneński, Bossuet, św. Ludwik Grignon de Montfort i wielu innych. Jest to konsekwencja tego, co mówi nam Tradycja o nowej Ewie, matce duchowej wszystkich ludzi.

Wreszcie, jeśli przestudiować w świetle teologii wszystko, co jest wymagane dla zasługi *de congruo*, opartej nie na sprawiedliwości, ale na miłości, czyli nadprzyrodzonej przyjaźni łączącej nas z Bogiem, nie można znaleźć lepszego jej wypełnienia jak w Maryi. Jeśli rzeczywiście dobra matka chrześcijańska swoją cnotą wysługuje łaski dla swoich dzieci², o ileż bardziej Maryja, nieporównanie ściślej złączona z Bogiem przez pełnię miłości, może zasługiwać *de congruo* dla wszystkich ludzi. Takie jest pośrednictwo wstępujące Maryi z tego tytułu, że złożyła za nas wraz z Panem Jezusem Ofiarę Krzyżową, zadośćczyniąc i zasługując za nas.

Rozważmy teraz pośrednictwo zstępujące, przez które rozdziela nam Ona dary Boże.

Maryja wyprasza i rozdziela nam wszystkie łaski

Jest to nauka pewna – na podstawie tego, co powiedzieliśmy o Matce wszystkich ludzi – że jako Matka interesuje się ich zbawieniem, modli się za nich i uzyskuje dla nich łaski.

¹ Por. S. th., I-a, q. 1, a. 10: „Auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, sed etiam res ipsas”.

² Por. S. th., I-a II-ae, q. 114, a. 6: „*Merito condigni* nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus..., in quantum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae... Sed *merito congrui* potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis sanetus iustificationem desiderat”.

W Ave maris Stella śpiewamy:

*Solve vincla reis,
Profer lumen caecis:
Mala nostra pelle,
Bona cuncta posce*¹.

Zerwij więzy grzeszników,
Przywróć światło ślepym.
Odwróć od nas zło,
Uproś nam wszelkie dobro.

Leon XIII w encyklice o modlitwie różańcowej² mówi: „Zgodnie z wolą Bożą wszystko jest nam udzielone tylko przez Maryję i tak jak nikt nie może przyjść do Ojca inaczej jak przez Syna, tak prawie nikt nie może zbliżyć się do Chrystusa inaczej jak przez Maryję”.

Kościół rzeczywiście zwraca się do Maryi o łaski wszelkiego rodzaju, doczesne i duchowe, a między nimi o łaskę nawrócenia, o łaskę wytrwania do końca, nie zapominając o łaskach koniecznych dla dziewcząt do zachowania dziewictwa, apostołom do działalności apostołskiej, męczennikom do wytrwania w wierze. Dlatego też Maryja w *Litanii loretańskiej* powszechnie z dawien dawna odmawianej w Kościele nazwana jest „uzdrowieniem chorych, ucieczką grzesznych, pocieszycielką strapiionych, wspomogieniem wiernych, królową apostołów, męczenników, wyznawców, dziewcząt”. Tym sposobem rozdziela Ona łaski wszelkiego rodzaju nawet – w pewnym znaczeniu – łaski sakramentów, gdyż wysłużyła je nam w łączności z Panem Jezusem na Kalwarii, a ponadto modlitwą swoją skłania nas, abyśmy przystępowali do sakramentów, abyśmy je dobrze przyjmowali; czasem nawet posyła nam kapłana, bez którego nie mielibyśmy tej pomocy sakramentalnej.

Wreszcie nie tylko każdy rodzaj łaski jest nam udzielony przez Maryję, ale i każda poszczególna łaska. Czyż nie stwierdza tego wiara Kościoła w słowach *Pozdrowienia anielskiego*: „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen”. To „teraz” jest wymawiane w każdej minucie w Kościele przez tysiące chrześcijan, proszących w ten sposób o łaskę chwili obecnej, która jest najszczególniejszą z łask, inną dla każdego z nas i inną dla każdego w każdej minucie. Chociaż jesteśmy roztargnieni wymawiając te słowa, Maryja, która nie jest roztargniona, zna nasze potrzeby duchowe w każdej chwili, modli się za nas i wyprasza nam wszystkie łaski, które otrzymujemy.

To nauczanie, zawarte w wierze Kościoła, wyrażone przez modlitwy powszechne (*lex orandi, lex credendi* – prawo modlitwy prawem wiary), opiera się na Piśmie Świętym i na Tradycji. Już za swego życia ziemskiego Maryja ukazu-

¹ Janseniści zmienili ten wiersz, aby nie stwierdzać powszechnego pośrednictwa Maryi.

² Encyklika *Octobri mense*, de rosario, 22 września 1891 (Denz., wyd. 16, nr 3033). „Nihli nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri, ut, quo modo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per Mariam accedere nemo possit ad Christum”.

je się w Piśmie Świętym jako rozdawczyni łask. Przez Nią Jezus uświęca swego poprzednika, gdy Maryja nawiedza swoją krewną Elżbietę i śpiewa *Magnificat*. Przez Nią Jezus umacnia wiarę uczniów w Kanie, czyniąc cud, o który prosiła. Przez Nią umacnia wiarę Jana na Kalwarii, mówiąc mu: „Synu, oto Matka twoja”. Przez Nią wreszcie Duch Święty zstępuje na Apostołów, gdyż Ona modliła się z nimi w Wieczerniku w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy Duch Święty zstąpił w postaci języków ognistych (Dz 1,14).

Tym bardziej po Wniebowzięciu, odkąd jest w chwale, Maryja jest rozdawczynią wszelkich łask. I tak jak matka błogosławiona w niebie zna potrzeby duchowe dzieci, które pozostawiła na ziemi, tak samo Maryja zna wszystkie potrzeby duchowe wszystkich ludzi. Ponieważ jest najlepszą Matką, modli się za nich, a ponieważ wszystko może u swego Syna, uprasza nam wszystkie łaski, które otrzymujemy, wszystkie łaski, które otrzymują ci, co nie upierają się przy złym. Jest – jak mówią – kanałem łask, a w Ciele Mistycznym jest jakby szyją łączącą głowę z członkami.

Mówiąc, czym powinna być modlitwa postępujących, omówimy, czym jest prawdziwe nabożeństwo do Maryi, tak jak je rozumie św. Ludwik Grignion de Montfort. Ale już teraz widzimy, jak należy często modlić się do pośredników, tzn. rozpoczynać tę rozmowę duchową przez synowską pogawędkę pełną ufności z Maryją, aby Ona doprowadziła nas do zażyłości z Synem, byśmy się następnie wzniesli przez świętą duszę Zbawiciela do zjednoczenia z Bogiem, gdyż Jezus jest drogą, prawdą i życiem¹.

¹ Wielu teologów tomistycznych uznaje, że ponieważ człowieczeństwo Jezusa jest przyczyną instrumentalną fizyczną wszystkich łask, które otrzymujemy (por. *S. th.*, III-a, q. 43, a. 2; q. 48, a. 6; q. 62, a. 5), wszystko skłania do myślenia, że Maryja, w sposób podporządkowany Jezusowi, jest również przyczyną instrumentalną fizyczną, a nie tylko moralną, przekazania tych łask. Nie myślimy, aby można było to ustalić z prawdziwą pewnością, ale zasady sformułowane w tej materii przez św. Tomasza, gdy mówi o człowieczeństwie Chrystusa, skłaniają do takiego twierdzenia.

Rozdział 7

WZROST ŻYCIA ŁASKI PRZEZ ZASŁUGĘ, MODLITWĘ I SAKRAMENTY

Nie możemy omawiać podstaw życia wewnętrznego i jego źródła, nie zastanawiając się nad wzrostem łaski uświęcającej i miłości. Nikt nie może być zbawiony bez tej cnoty nadprzyrodzonej, najwyższej ze wszystkich, która powinna dawać natchnienie innym i ożywiać je; nie może ona stać na miejscu, ale powinna wzrastać w nas aż do śmierci. Ta nauka rzuca jasne światło na życie duchowe i zachęca, aby postępować naprzód bardzo pokornie i zarazem bardzo gorliwie, pragnąc gorąco pełnej doskonałej miłości, poufnego zjednoczenia z Bogiem, pracując dla jego osiągnięcia i prosząc o nie pokornie. Cnoty pokory i wielkoduszności powinny się zawsze łączyć.

Przyjrzyjmy się przede wszystkim, dlaczego miłość powinna w nas wzrastać stale aż do śmierci, a następnie jak ona wzrasta w trojaki sposób: przez zasługę, przez modlitwę, przez sakramenty¹.

Dlaczego życie łaski i miłość powinny wzrastać w nas aż do śmierci?

Zauważmy przede wszystkim, że prawdziwa miłość otrzymana na chrzcie lub przywrócona przez rozgrzeszenie, jakkolwiek niski byłby jej stopień, sprawia już, że miłujemy Boga, przyczynę naszego zbawienia, więcej niż siebie samych, ponad wszystko, a bliźniego jak siebie samego z miłości ku Bogu. Najniższy stopień miłości wlanej przewyższa już nieskończenie miłość przyrzoną, a miłość, nawet najniższa, nie wyklucza nikogo, gdyż byłoby to grzechem ciężkim, który by ją zniszczył.

Jednak ta miłość początkujących nie przewyciężyła jeszcze całego egoizmu. Jest w nas, jakby obok niej, nieuporządkowana miłość siebie samych, która nie będąc ciężką winą, jest przeszkodą odbierającą miłości swobodę działania, czyli promieniowania. Między czarnym a białym jest szare. Między stanem grzechu śmiertelnego a miłością doskonałą i promieniującą jest miłość najniższa, której praktykowaniu bardzo przeszkadza mnóstwo grzechów powszednich habitualnych nieuporządkowanej miłości własnej, próżności, lenistwa, niesprawiedliwości itp.

Nie ma wątpliwości, że ta najniższa miłość powinna wzrastać. Św. Paweł mó-

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 24, a. 4-10, „de augmento caritatis”.

wi do Efezjan: „Byśmy czyniąc prawdę w miłości wzrastali we wszystko” (4,15); do Filipian: „A modłę się o to, aby miłość wasza pomnażała się nieustannie” (1,9); a w Pierwszym Liście do Tesaloniczan: „Was niechaj Pan rozmnoży i niech napełni ponad miarę miłością wzajemną i ku wszystkim, jaką i my odczuwamy ku wam. A tak niechaj utwierdzi serca wasze w świętości nienaganej przed Bogiem” (3,12n). Apokalipsa dodaje: „Kto jest sprawiedliwy, niech wzrasta w sprawiedliwości, a święty niech się bardziej uświęca” (22,11). Już w Starym Zakonie Księga Przypowieści mówi: „Ścieżka sprawiedliwych jak jasna światłość wschodzi i rośnie aż do pełnego dnia” (4,18).

Dlaczego miłość powinna w ten sposób w nas wzrastać? – Dlatego, że chrześcijanin jest na ziemi wędrowcem, *viator*, który dąży duchowo do Boga; a idzie ku Niemu przez akty miłości coraz doskonalsze, *gressibus amoris* – krokami miłości – jak mówi św. Grzegorz. Z tego nawet wnioskujemy, że miłość na ziemi może i powinna ciągle wzrastać, w przeciwnym bowiem razie chrześcijanin przestałby w pewnym znaczeniu być wędrowcem – *viator*, zatrzymałby się przed kresem swej drogi¹. Droga jest po to, aby nią iść, a nie aby się na niej zatrzymać i zasnąć. Toteż powiedziane jest u św. Łukasza 6,25: „*Vae vobis, qui saturati estis: quia esurietis*. – Biada wam, którzyście nasyceni, albowiem łaknąć będziecie”, i przeciwnie u św. Mateusza 5,6: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”. Jezus mówi także: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37n).

* * *

Jeśli każdy wędrowiec ku wieczności powinien w tym życiu wzrastać w miłości, to nie tylko początkujący i postępujący, ale i doskonali powinni ciągle zbliżać się do Boga. Co więcej, ci właśnie powinni iść ku Niemu tym prędzej, im są bliżej Niego i im bardziej On ich przyciąga. Św. Tomasz stwierdza to, komentując słowa św. Pawła do Hebrajczyków (10,25): „Dodawajmy sobie otuchy tym więcej, im bardziej ujrzycie zbliżający się dzień”. Św. Tomasz pisze w *Komentarzu* do tego Listu: „Ktoś mógłby zapytać: Dlaczego powinniśmy w ten sposób postępować w wierze i w miłości? Dlatego, że ruch naturalny [albo konnaturalny] staje się tym prędszy, im bardziej zbliża się do swego czasu, podczas gdy inaczej dzieje się w ruchu przeciwnym naturze. [Dzisiaj mówimy: spadanie ciał jest jednostajnie przyspieszone, podczas gdy ruch odwrotny kamienia rzuconego w powietrze jest jednostajnie opóźniony]. Lecz – ciągnie św. Tomasz – łaska udoskonala i skłania ku dobru na sposób natury; wynika z tego, że ci, którzy są w sta-

¹ Por. S. *th.*, II-a II-ae, q. 24, a. 4.

nie łaski, powinni tym bardziej wzrastać w miłości, im bardziej zbliżają się do swego celu ostatecznego [i im bardziej są przezeń przyciągani]. Dlatego św. Paweł mówi tutaj: «Nie opuszczajmy wspólnych zebrań naszych... ale dodawajmy sobie otuchy tym więcej, im bardziej ujrzycie zbliżający się dzień [tzn. kres wędrówki]». «Noc już minęła i przybliżył się dzień» (Rz 13,12). «Ścieżka sprawiedliwych jako jasna światłość wschodzi i rośnie aż do pełnego dnia» (Prz 4,18)¹.

Ta uwaga, marginesowo rzucona przez św. Tomasza, nie została podkreślona przez teologów tak, jak na to zasługuje. Uderzające jest wszakże, że św. Tomasz sformułował to w sposób tak prosty, bystry i piękny, przed odkryciem prawa powszechnego ciężenia, gdy przyspieszenie spadania ciał znano w sposób bardzo jeszcze niedoskonały, bez wzoru matematycznego.

Św. Tomasz chce powiedzieć, że u świętych intensywność ich życia duchowego coraz bardziej się zaznacza, że droga postępu ich duszy wznosi się aż do zenitu i więcej nie opada, że nie zna ona zmięczenia; to tylko ciało na starość słabnie.

Takie jest w porządku duchowym prawo powszechnego ciężenia. Tak jak ciała przyciągają się w stosunku prostym dla masy a odwrotnym do kwadratu odległości, tzn. tym silniej się przyciągają, im bardziej się zbliżają, tak samo dusze są przyciągane przez Boga tym silniej, im bardziej się do Niego zbliżają. Pan Jezus, wspominając kres swojej wędrówki, powiedział w tym sensie: „A Ja, gdy nad ziemię podwyższony będę [na krzyżu], wszystko do siebie przyciągnę” (J 12,32). „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał” (J 6,44). Im bardziej się wznosimy, tym bardziej przyczyna sprawcza, która skłania do działania, i przyczyna celowa, która do niego pociąga, dążą do utożsamienia się. To Bóg nas porusza i do siebie nas pociąga; jest On początkiem i celem wszystkiego, Dobrem Najwyższym, które przyciąga miłość tym silniej, im bardziej zbliżamy się do Niego. Dlatego w życiu świętych postęp w miłości w ostatnich latach ich życia jest o wiele prędszy niż w pierwszych. Idą nie krokiem równym, ale coraz szybszym, mimo ciężaru starości i pewnego osłabienia władz zmysłowych, jak np. pamięci zmysłowej. Mimo to rozumieją te słowa psalmu i żyją nimi: „Odnowi się jako u orla młodość twoja. – *Renovabi-*

¹ Por. św. Tomasz, in *Ep. ad Haeb.*, 10, 25: „*Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum magis intenditur. Contrarium est de [motu] violento. Gratia autem inclinatur in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent*”.

Por. również św. Tomasza (*De Caelo*, ks. I, rozdz. VIII, lekcja 17, koniec): „*Terra [vel corpus grave] velocius movetur quanto magis descendit*”. – I-a II-ae, q. 35, a. 6: „*Omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio... quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans*”. Ta wzrastająca prędkość ruchu *naturalnego* ciała została określona przez fizykę i wyrażona jest w prawie swobodnego spadania ciał, które jest szczególnym następstwem powszechnego ciężenia ciał – symbolu tego, czym być powinno ciążenie dusz do Boga. Omówiliśmy gdzie indziej dość obszernie tę analogię. Por. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, s. 150-162 („Przyciąganie powszechne”).

tur ut aquilae juvenus tua" (Ps 102,5). Ciągłe wzrasta w nich łaska, a zwłaszcza miłość.

Ten postęp był coraz szybszy w życiu Najświętszej Panny, gdyż w Niej nie spotykał żadnej przeszkody i był tym silniejszy, im prędkość początkowa, czyli łaska pierwsza się zwiększała. Było w Niej cudowne przyspieszenie miłości Bożej, przyspieszenie, którego bardzo dalekim wyobrażeniem jest przyspieszenie spadania ciał.

Widzimy więc, dlaczego miłość powinna nie tylko wzrastać w nas aż do śmierci, ale wzrastać coraz bardziej, tak jak ruch naturalny, którego szybkość rośnie aż do osiągnięcia ostatecznego celu.

* * *

Jeśli tak jest, to w jaki sposób miłość w nas wzrasta?

Bez wątpienia już w swoim stopniu najniższym miłość kocha Boga ponad wszystko miłością czci, a bliźnich – w ogólności, nie wykluczając nikogo; w tym znaczeniu nie może ona mieć większego zakresu; może jednak wzrastać w sile, zakorzeniać się coraz głębiej w naszej woli, bardziej skłaniać ją do Boga i do unikania grzechu przez akty coraz gorliwsze.

Miłość w istocie nie wzrasta przez dodawanie jak sarta zboża¹. Takie dodawanie mnożyłoby miłość, nie czyniąc jej intensywniejszą. Byłby to wzrost ilościowy, nie jakościowy, co jest czymś zupełnie różnym². W rzeczywistości miłość wzrasta w nas przez to, że staje się mocniejsza, że zakorzenia się bardziej w naszej woli lub – mówiąc bez przenośni – tkwi głębiej w naszej woli i że ją determinuje silniej do dobra nadprzyrodzonego, oddalając ją od zła. Podobnie jak u uczonego wiedza staje się głębszą, bardziej przenikliwą, pewniejszą niekoniecznie przez wyprowadzanie nowych wniosków, tak samo miłość wzrasta w nas, sprawiając, że kochamy w sposób doskonalszy, czystszy Boga dla Niego samego, a bliźniego dla Boga. Gdybyśmy rozumieli dobrze tę naukę, tak jak ją podaje św. Tomasz, widzielibyśmy coraz lepiej konieczność oczyszczeń biernych ducha, o których mówi św. Jan od Krzyża, a których celem jest usunąć z najwyższych cnót wszelką przymieszkę i uwydatnić silnie ich przedmiot formalny: prawdę Bożą i miłość Bożą.

Miłość wzrasta więc jak cecha, jak ciepło, stając się bardziej intensywną, i to na różne sposoby: przez zasługę, przez modlitwę, przez sakramenty.

¹ Por. S. th., II-a II-ae, q. 24, a. 5.

² Jeśliby rzeczywiście drugi stopień miłości *dodawał się* w ten sposób do pierwszego, byłby mu równy lub wyższy. Jeśliby był *równy*, miłość byłaby tylko pomnożona, tak jak ziarna zboża na stercie, nie stałaby się ona intensywniejszą. Przeciwnie, jeśliby drugi stopień miłości był wyższy od pierwszego, ten stałby się zbytecznym.

Wzrost miłości przez nasze zasługi

Akt zasługujący jest to akt, który pochodzi z miłości lub z cnoty natchnionej, ożywionej przez miłość, i daje prawo do nagrody nadprzyrodzonej, przede wszystkim zaś do wzrostu samej łaski i miłości.

Akty zasługujące nie powodują same bezpośrednio wzrostu miłości, gdyż ta nie jest cnotą nabytą, wytworzoną i powiększoną przez powtarzanie aktów, lecz cnotą wlaną. Została nam dana na chrzcie, a ponieważ sam tylko Bóg może ją w nas wytworzyć, gdyż jest uczestnictwem w Jego życiu wewnętrznym, dlatego tylko On może ją również pomnożyć. Przyrost miłości i cnót wlanych, które się z nią łączą, jest jakby ciągłym wytwarzaniem. Toteż św. Paweł mówi: „Jam zasadził [przez nauczanie i chrzest], Apollos podlewał, ale Bóg dał wzrost. A przeto ani ten, kto sadi, jest czymś, ani kto podlewa, ale Bóg, który wzrost daje [jest wszystkim]... albowiem jesteśmy pomocnikami Bożymi, a wy rolą uprawną Bożą i budowaniem Bożym” (1 Kor 3,6-9). On „przysporzy plonów sprawiedliwości waszej” (2 Kor 9,10).

Chociaż nasze akty miłości nie mogą wytworzyć przyrostu tej cnoty, przyczyniają się one do tego przyrostu w dwojaki sposób: moralnie zasługując na niego i fizycznie usposabiając nas do przyjęcia go.

Zasługa jest prawem do nagrody, nie wytwarza jej, ale ją uzyskuje. Sprawiedliwy przez swoje dobre uczynki nadprzyrodzone zasługuje na powiększenie miłości¹ – jak określa Sobór Trydencki, ses. VI, kan. 24 i 32. Bóg daje mu już tu na ziemi jako nagrodę, w oczekiwaniu nagrody niebieskiej, wzrost w miłości Bożej, tzn. miłość coraz czystsza i mocniejsza. Kwietyzm, który nie doceniał nagrody Bożej pod pretekstem absolutnej bezinteresowności, zapominał, że im dusza jest bardziej bezinteresowna, tym bardziej pragnie tej nagrody: miłowania w sposób czystszy i mocniejszy Boga, co idzie w parze ze wzrostem nadziei, innych cnót wlanych i darów Ducha Świętego.

Akty miłości i natchnionych przez nią cnót nie tylko zasługują z punktu widzenia moralnego na powiększenie miłości, ale usposabiają fizycznie do przyjęcia jej w tym znaczeniu, że otwierają niejako nasze władze, aby mogły przyjąć więcej, jakby drażą je, aby życie Boże mogło je lepiej przeniknąć i podnieść, oczyszczając je².

Jest to prawdziwe szczególnie w stosunku do aktów miłości intensywnych, czyli bardzo gorliwych. Żarliwy akt miłości Bożej decyduje czasem o całym życiu i zasługuje na wielki wzrost miłości, usposabiając nas do przyjęcia jej natychmiast. Jest to tak, jakby się było podniesionym na płaszczyznę wyższą i z tej wysokości ma się jakby nowe spojrzenie na rzeczy Boże i nowy ku nim pęd. Ten, kto miał dwa ta-

¹ Por. S. *th.*, I-a II-ae, q. 114, a. 8.

² Tamże, II-a II-ae, q. 24, a. 7, corp. i ad 2.

lenty, otrzymuje w ten sposób natychmiast jeden lub dwa nowe, może nawet więcej. Według św. Tomasza, Duch Święty jest do nas wtedy posłany na nowo, gdyż staje się w nas obecny w nowy sposób, bardziej poufny i promieniujący¹.

Stawia to jednak przed nami trudne zagadnienie, nad którym często dyskutowali teologowie i które ma wielkie znaczenie praktyczne. Choć jasne jest, że akt miłości intensywny, czyli żarliwy, usposabia nas do otrzymania natychmiast powiększenia tej cnoty wlanej i wszystkich innych z nią związanych, nie jest bynajmniej pewne, czy słaby akt miłości, akt nieintensywny, mało gorliwy (*remissus*) otrzymuje natychmiast wzrost życia łaski.

Czyż ten, kto ma pięć talentów, a działa opieszale, tak jakby miał tylko dwa, otrzymuje natychmiast przez ten słaby i niedoskonały akt zasługi powiększenie miłości? Tak sądzi wielu współczesnych teologów idących za Suarezem². Inny jest pogląd św. Tomasza i większości dawnych teologów. Święty Doktor twierdzi: „Każdy akt miłości [nawet niedoskonały] zasługuje na powiększenie miłości, jednak nie zawsze otrzymuje go natychmiast, lecz dopiero wtedy, gdy człowiek usposobi się przez gorliwy wysiłek do tego powiększenia”³.

Przyczyna leży w tym, że wzrostu łaski uświęcającej i miłości Bóg udziela tylko zależnie od usposobienia osoby, która ma go otrzymać, tak samo jak w momencie nawrócenia lub usprawiedliwienia łaska uświęcająca dana jest w stopniu wyższym lub niższym zależnie od żarliwości skruchy tego, kto się nawraca⁴.

Istotnie jasne jest, że ten, kto posiadając pięć talentów postępuje, jakby miał tylko dwa, jeszcze nie jest usposobiony do tego, aby otrzymać szósty, gdyż akt spełniony przez niego, chociaż dobry, jest znacznie poniżej stopnia cnoty, z którego płynie. Jest tu analogia dość wyraźna między aktami nadprzyrodzonymi a aktami przyrodzonymi: człowiek bardzo inteligentny, ale nie dość pilny w studiach, mało postępuje w naukach, podczas gdy inny mniej zdolny, ale bardzo pracowity, dochodzi do poważnych rezultatów.

Podobnie w porządku naturalnym przyjaźń umacnia się przez akty żarliwsze; akty bardzo niedoskonałe utrzymują ją tylko, ale nie wzmacniają. Wydaje się więc, że jest rzeczą konieczną wnioskować za św. Tomaszem, że niedoskonałe (*remissi*), choć zasługujące akty miłości nie osiągają natychmiast powiększenia miłości, na które zasługują⁵.

¹ I-a, q. 43, a. 6, ad 2.

² Suarez, *De gratia*, ks. VIII, rozdz. III.

³ II-a II-ae, q. 24, a. 6, ad 1. Podobnie, I-a II-ae, q. 114, a. 8, ad 3.

⁴ I-a II-ae, q. 112, a. 2; II-a II-ae, q. 24, a. 3.

⁵ *Kiedy je one otrzymują?* Trudno odpowiedzieć na to zagadnienie, co do którego nawet tomiści się różnią.

Niektórzy tomiści, jak Banez, Contenson i inni uważali, że akty zasługujące niedoskonałe pociągają wzrost miłości, gdy tylko *sprawiedliwy spełni akt żarliwy*, który usposabia do tego wzrostu;

Nauka ta powinna nas skłaniać do częstego pełnienia aktów miłości; z tej racji należy, szczególnie w dniu rekolekcji miesięcznych lub w pierwszy piątek miesiąca, mnożyć żarliwe akty miłości Boga, nie mechanicznie, jak ktoś, kto je liczy, ale przy każdej okazji, aby zachować w sobie ducha żarliwości i nie stać się oziębłym.

Przypomnijmy sobie, że Duch Święty na ogół porusza dusze zależnie od stopnia cnót wlanych i siedmiu darów lub ich habitualnej uległości. Trudno byłoby zrozumieć, aby bez racji poruszał do aktów niedoskonałych, gdyż wówczas dusze na próżno doszłyby do wysokiego stopnia cnót wlanych i darów. Jeśli więc sprawiedliwy nie stawia przeszkód działaniu Bożemu, będzie on zwykle otrzymywał coraz wyższe łaski światła i miłości, aby wznosić się wielkodusznie ku Bogu.

Jak uczą wybitni teologowie¹, Bóg otrzymuje większą chwałę z jednego aktu miłości mającego wartość dziesięciu talentów niż z dziesięciu aktów miłości po

dodają oni jednak, że wzrost ten, odpowiadający temu ostatniemu usposobieniu, byłby równie wielki, gdyby akty zasługujące niedoskonałe nie poprzedziły aktu żarliwego.

Inni tomiści (Jan od św. Tomasza, karmelici z Salamanki, Gont, Billuart i inni) odpowiadają na to: W takim razie akty zasługujące niedoskonałe, już spełnione, byłyby pozbawione przyrostu łaski, który wysłużyły, nie byłaby to więc prawdziwa zasługa *de condigno* na mocy sprawiedliwości. Przez te akty dobre, choć niedoskonałe, sprawiedliwy nie wzrastałby w miłości wbrew określeniu Soboru Trydenckiego (ses. VI, rozdz. X): „Sprawiedliwy przez swoje dobre uczynki wzrasta w łasce i miłości”. Jeśli ktoś, mający dziesięć talentów, postępuje przez długie lata tak, jakby miał ich tylko osiem, a umierając spełni akt miłości dziesięciu, powinien mieć, jak się wydaje, większą nagrodę istotną (*praemium essentiale*) niż ten, kto umierając spełni akt identyczny, spędziwszy całe swoje życie w grzechu śmiertelnym. – Akty dobre, choć niedoskonałe, zdają się więc zasługiwać na *specjalny* przyrost łaski różny od przyrostu należnego aktowi żarliwemu, który następuje po nich.

Ale w takim razie, *kiedy* sprawiedliwy otrzymuje ten przyrost *specjalny* miłości należy jego aktom zasługującym niedoskonałym, bardzo częstym w naszym życiu?

Trudno jest przypuścić, że dzieje się to na ziemi, gdy pełnimy akt żarliwszy, gdyż wówczas przyrost otrzymany zdawałby się odpowiadać tylko usposobieniu zrealizowanemu przez ten ostatni akt (por. Salmanticenses, *de Caritate*, disp. V, dub. III, § 2).

Przypisuje się czasami Kajetanowi opinię, że przyrost należny słabym aktom miłości może być udzielony w *momencie* żarliwej Komunii, gdyż łaskę otrzymuje się wtedy zależnie od dyspozycji, w którą wchodzi zasługi aktów *remissi*. To jest możliwe.

Dobrzy tomiści, jak Jan od św. Tomasza, karmelici z Salamanki, Gonet, Billuart sądzą, że jeśli sprawiedliwy przechodzi przez *czyścić*, otrzymuje tam ten przyrost łaski, gdy pełni intensywne akty miłości, choć już nie zasługujące, bo pora zasługi minęła, lecz usposabiające duszę do otrzymania przyrostu, na który już zasłużyła, a jeszcze nie otrzymała z powodu braku dostatecznego usposobienia. Jest to bardzo prawdopodobne.

Według tych samych teologów, jeśli sprawiedliwy, o którym mowa, nie ma przejść przez *czyścić*, to wzrost miłości należy jego aktom miłości niedoskonałym jest udzielony w *momencie* jego wejścia do *chwały*, gdyż w tym momencie dusza oddzielona od ciała, nie mogąc już zasługiwać, czyni akt miłości Boga możliwie najintensywniejszy, odpowiadający wszystkimi jej zasługom przeszłego życia. Ten pogląd zgodny jest z zasadą ogólną: dyspozycja ostateczna do formy lub doskonałości realizuje się w tym samym niepodzielnym momencie co i sama ta doskonałość, jak np. w usprawiedliwieniu dorosłego. Teologia w tych materiach tak wzniosłych i pełnych tajemnic nie zdoła przekroczyć rozwiązań bardzo prawdopodobnych.

¹ Por. Salmanticenses, *de Caritate*, disp. V, dub. III, § 7, nr 76, 80, 85, 93, 117.

jednym talencie. Podobnie jeden sprawiedliwy doskonały podoba się Bogu bardziej niż wielu innych trwających w przeciętności lub letniości. Jakość ma większą wartość niż ilość. Dlatego to pełnia łaski Maryi przewyższała od pierwszego dnia pełnię łask wszystkich świętych, tak jak diament jest więcej wart niż mnóstwo innych drogich kamieni.

Miłość powinna więc przez nasze zasługi powiększać się aż do naszej śmierci; wraz z tą cnotą wlaną wzrasta nasza zdolność otrzymywania nowego przyrostu¹. Serce duchowe, jeśli tak można powiedzieć, rozszerza się coraz bardziej i nasza pojemność Boga wzrasta, według słów Psalmu 118,32: „*Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum* – Biegałem drogą przykazań twoich, gdyś rozszerzył serce moje”. „Serce nasze rozszerzyło się – mówi również św. Paweł – ...rozszerzcie się i wy – *dilatamini et vos*” (2 Kor 6,11.13).

Zbyt często zapominamy, że jesteśmy w drodze do wieczności i staramy się tak urządzić życie obecne, jakby ono miało trwać zawsze. Podobni jesteśmy do podróżnych, którzy rozgaszczają się w dalekobieżnych pociągach międzynarodowych z wagonami sypialnymi i restauracyjnymi, jak w hotelu; zapominają niekiedy, że są w podróży, jednak gdy wyglądają przez okno wagonu, widząc uciekające krajobrazy i wysiadających raz po raz podróżnych, uświadamiają sobie, że i oni wkrótce dotrą do celu. Życie doczesne jest jakby jednym z tych wielkich pociągów, gdzie się zapomina, że się podróżuje; gdy jednak inni podróżni wysiadają, tzn. umierają, przypomina się nam, że i my będziemy musieli wysiąść; ale choć widzimy wiele osób umierających, nie umiemy zdać sobie sprawy z tego, że i na nas przyjdzie kiedyś kolej. Żyjmy więc z oczami utkwionymi w cel podróży, a wtedy nie przetrwonimy danego nam czasu i będzie on coraz bardziej wypełniony zasługami na wieczność.

Wzrost życia łaski przez modlitwę

Powiększenie miłości, cnót wlanych i darów jej towarzyszących osiągnie się nie tylko przez zasługę, ale i przez modlitwę. Wszak codziennie prosimy, abyśmy wzrastali w miłości Bożej, mówiąc: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie, święć się imię Twoje [uwielbione przez nas], przyjdź królestwo Twoje [coraz bardziej w nas], bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi [niech przykazania Twoje będą coraz lepiej przez nas zachowywane]”. Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. X, przypomina, że ten wzrost cnót stanowi przedmiot prośby Kościoła, gdy się

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 24, a. 7: „Semper caritate excrecente, superexcrecitabilitas ad ulterius augmentum”. Tamże, ad 2: „Capacitas creaturae rationalis per caritatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor., VI, 11: *Cor nostrum dilatatum est. Et ideo adhuc ulterius manetabilitas ad maius augmentum*”.

modli: „*Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum* – Daj nam powiększenie wiary, nadziei i miłości” (trzynasta niedziela po Zielonych Świątkach).

Trzeba tu sobie przypomnieć różnicę między modlitwą błagalną a zasługą. Grzesznik, który stracił łaskę uświęcającą, nie może w tym stanie zasługiwać, gdyż łaska uświęcająca jest podstawą wszelkiej zasługi nadprzyrodzonej; jednak grzesznik może się modlić dzięki łasce uczynkowej, przejściowej, o łaskę nawrócenia, a jeśli prosi o nią pokornie, z ufnością i wytrwale, otrzyma ją. Podczas gdy zasługa, która jest prawem do nagrody, odwołuje się do sprawiedliwości Bożej, modlitwa zwraca się do miłosierdzia Bożego, które często podnosi i wysłuchuje dusze upadłe bez żadnej zasługi z ich strony¹. Największy nędznik z głębi otchłani, w którą wpadł i w której już nie może zasługiwać, może wznieść do Miłosierdzia wołanie, jakim jest modlitwa. Otchłań nędzy wzywa otchłań Miłosierdzia, *abyssus abyssum invocat*, a jeśli grzesznik wkłada całe serce w to wołanie, będzie wysłuchany: dusza jego podniesie się, a Bóg będzie uwielbiony. Tak było z Magdaleną. Moc ubłagalna modlitwy nie wymaga stanu łaski, podczas gdy zasługa go wymaga.

Po nawróceniu lub usprawiedliwieniu możemy otrzymać wzrost życia łaski i przez zasługę, i przez modlitwę. Modlitwa pokorna, ufna, wytrwała wyprasza nam żywszą wiarę, mocniejszą nadzieję, gorętszą miłość, o co prosimy w trzech pierwszych prośbach *Modlitwy Pańskiej*². Modlitwa myślna sprawiedliwego, który chętnie rozważa powoli *Ojciec nasz*, aby karmić się do głębi każdą z prośb, który pozostaje nieraz przez pół godziny w miłującej kontemplacji jednej z nich – modlitwa ta jest zarazem zasługującą i błagalną³. Daje ona prawo do powiększenia miłości, z której płynie, a przez moc ubłagalną modlitwy często wyprasza więcej, niż zasługuje. Ponadto, jeśli jest prawdziwie żarliwa, otrzymuje to natychmiast. Widać z tego, jak owocna może być modlitwa, jak bardzo przyciąga do nas Boga, aby się nam dał wewnątrz i abyśmy dali się Jemu nawzajem. Odmawiamy często piękną modlitwę św. Mikołaja z Flüe: „*Herr Jesu, nimm mich mir, und gib mich Dir* – Panie Jezu, zabierz mnie mnie, a daj mnie Tobie”. Jest to akt zasługujący żarliwy, osiągający natychmiast powiększenie miłości, na które zasługuje, oraz błaganie, osiągające jeszcze więcej, niż zasługuje. Wówczas serce rozszerza się coraz bardziej, aby obficie otrzymywać łaskę Bożą, dusza wyzbywa się wszystkiego, co stworzone, i staje się bardziej chciwą Boga, w którym znajduje w wyższym stopniu wszystko, co jest godne miłowania. Nigdy dość przeżywania tych rzeczy w skupieniu. Czasem dane jest człowiekowi przeżywać to głęboko w absolutnej ciszy nocy, gdy wszystko milczy

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 83, a. 16, corp. i ad 2.

² Tamże, a. 2, 9, 15.

³ Tamże, a. 16.

i gdy dusza jest zupełnie sama ze swoim Bogiem, ze swoim Zbawicielem Jezusem Chrystusem. Doświadcza ona wówczas, że jest On nieskończenie dobry, i przez modlitwę, która jest zarazem zasługą i błaganiem, oddaje się Jemu całkowicie i przyjmuje Go w długotrwałej komunii duchowej, która ma posmak życia wiecznego. Jest to życie wieczne zapoczątkowane, „*quaedam inchoatio vitae aeternae*” – jak mówi św. Tomasz¹.

Często więc moc ubłagalna modlitwy łączy się z zasługą, aby uzyskać powiększenie miłości, miłość Boga czystsza i mocniejsza.

Prócz tego sprawiedliwy może otrzymać przez modlitwę pewne łaski, na które nie mógłby zasłużyć, w szczególności dar wytrwania aż do końca. Na ten dar nie można zasłużyć, gdyż jest on trwaniem aż do śmierci w stanie łaski, który jest podstawą zasługi. Jasna rzecz, że nie można zasłużyć na samą podstawę zasługi². Jednak wytrwanie aż do końca, czyli łaska dobrej śmierci, może być uzyskana przez modlitwę pokorną, ufą, codzienną. Dlatego też Kościół zachęca nas do pobożnego mówienia co dzień w drugiej części *Zdrowaś Maryjo*: „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen”.

Modlitwa sięga tu dalej niż zasługa, zwracając się nie do Sprawiedliwości Bożej, ale do nieskończonego Miłosierdzia.

Tak samo możemy prosić Boga o łaskę coraz żywszego i bliższego poznania Go tym poznaniem, które nosi nazwę kontemplacji wlanej i z którego wynika ściślejsze i bardziej owocne z Nim zjednoczenie. W tym znaczeniu powiedziano w Księdze Mądrości: „...wzywałem, i przyszedł na mnie duch Mądrości; i przedłożyłem ją nad królestwa i stolice, i bogactwa za nic miałem w porównaniu z nią, i nie przyrównałem do niej drogiego kamienia, gdyż wszystko złoto, do niej przyrównane, jest odrobiną piasku, a za błoto będzie poczytane srebro obok niej” (7,7-9).

Powiedziano również w Psalmie 54,23: „*Iacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet* – Przerzuć na Pana troskę twoją, a On cię podtrzyma, nie dopuści na wieki zachwiać się sprawiedliwemu”. Nie tylko przyjdzie nas podtrzymać, ale przyjdzie nakarmić nas sobą i będzie się nam dawał co dzień coraz obficie.

A w Psalmie 26,4: „*Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini...* – O jedno prosiłem Pana, tego szukać będę, abym mieszkał w domu Pańskim po wszystkie dni żywota mego, abym patrzył na rozkosz Pańską”, abym widział co dzień lepiej, że jest On nieskończenie dobry dla tych, którzy Go szukają, i dla tych, którzy Go znajdują.

¹ II-a II-ae, q. 24, a. 3, ad 2; I-a II-ae, q. 69, a. 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2.

² Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 114, a. 9.

Modlitwa – jak widzimy – zwracając się do nieskończonego Miłosierdzia przekracza zasługę; dla grzesznika niezdolnego jeszcze do zasługi może uzyskać łaskę nawrócenia, a dla sprawiedliwego uzyskuje często łaski, na które nie mógłby zasłużyć, jak wytrwanie aż do końca, i łaski skuteczne, które do tego prowadzą.

Wzrost życia łaski przez sakramenty

Trzeba wreszcie przypomnieć tutaj, że podobnie jak siedem darów, miłość i inne cnoty wlane powiększają się w nas przez sakramenty; sprawiedliwy wzrasta w miłości Boga przez rozgrzeszenie, a zwłaszcza przez Komunię.

Podczas gdy zasługa i modlitwa sprawiedliwego uzyskują dary Boże *ex opere operantis* z racji wiary, pobożności i miłości tego, kto zasługuje, sakramenty wytwarzają łaskę *ex opere operato* w tych, którzy nie stawiają temu przeszkód; znaczy to, że wytwarzają one łaskę same przez się, dlatego że są ustanowione przez Boga, by nam udzielić zasług Zbawiciela; wytwarzają łaskę niezależnie od modlitwy i zasług tego, kto ich udziela, czy też tych, którzy je przyjmują. Tak więc zły ksiądz, a nawet niewierzący, może ważnie udzielić chrztu pod warunkiem, że będzie miał intencję uczynić to, co czyni Kościół, udzielając go.

Chociaż sakramenty same przez się udzielają łaski tym, którzy nie stawiają jej przeszkód, to jednak udzielają jej bardziej lub mniej obficie zależnie od gorliwości przyjmującego.

Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. VII, mówi: „Każdy otrzymuje sprawiedliwość według miary przeznaczonej mu przez Ducha Świętego i według własnego usposobienia”. Św. Tomasz stwierdza, że w porządku naturalnym choć ognisko grzeje samo przez się, tym więcej korzystamy z jego ciepła, im bardziej się do niego zbliżamy; podobnie w porządku nadprzyrodzonym tym bardziej korzystamy z sakramentów, z im żywszą wiarą i większą gorliwością woli je przyjmujemy.

Wobec tego – według św. Tomasza i wielu dawnych teologów – zależnie od skrucy, z jaką grzesznik przyjmuje rozgrzeszenie, odzyskuje on, lub nie, stopień łaski, który utracił. „Bywa – mówi św. Tomasz¹ – że intensywność skrucy u penitenta jest wyższa, równa lub niższa od stopnia łaski, którą utracił; i zależnie od tego odzyskuje on łaskę w stopniu wyższym, czy też równym lub niższym”.

Może się zdarzyć, że chrześcijanin, który miał pięć talentów i utracił je przez grzech śmiertelny, ma następnie skrucę równą dwom talentom; wówczas odzyskuje on łaskę w stopniu znacznie niższym, niż miał ją niegdyś. I przeciwnie, może się zdarzyć, że przez głęboki żal odzyska ją w stopniu wyższym, jak było

¹ III-a, q. 89, a. 2.

z pewnością ze św. Piotrem, gdy płakał gorzko natychmiast po zaparciu się Pana Jezusa¹. Jest to bardzo ważne w życiu duchowym tych, którzy wchodząc na górę, dopiero co upadli; mogą się oni podnieść natychmiast i z żarliwością oraz postępować dalej z tego miejsca, na którym się zatrzymali. Ale mogą również podnieść się z opóźnieniem i bez energii; wtedy pozostają w połowie drogi, zamiast w dalszym ciągu postępować.

* * *

Z zasad tych wynika również, że jedna Komunia żarliwa jest więcej warta niż wiele Komunii letnich razem wziętych. Z im żywszą wiarą, mocniejszą nadzieją, gorętszą miłością, żarliwszą wolą zbliżamy się do tego ogniska łask, którym jest Pan Jezus obecny w Eucharystii, tym bardziej korzystamy z Jego wpływu przez łaski światła, miłości i mocy.

Komunia św. Franciszka, św. Dominika, św. Katarzyny Sieneńskiej była w pewne dni szczególnie żarliwa i w tej samej mierze owocna; dusza szła do Zbawiciela całkowicie otwarta, aby od Niego przyjmować obficie, przeobficie, a następnie udzielać przez apostołstwo innym duszom.

Przeciwnie, może się zdarzyć, że owoc Komunii będzie minimalny, jeżeli przystępuje się do Stołu Pańskiego z usposobieniem zaledwie wystarczającym, by nie przeszkodzić skutkowi sakramentu. Powinno to nas skłonić do poważnego zastanowienia się, jeśli po latach częstej lub nawet codziennej Komunii nie ma w nas prawdziwego postępu duchowego².

Może być, że przez rosnące przywiązanie do jakiegoś grzechu powszedniego skutek naszej codziennej Komunii jest coraz słabszy, tak jak ruch kamienia rzuconego prostopadle w powietrze jest jednostajnie opóźniony aż do chwili, gdy kamień zacznie spadać. Niech Bóg broni, aby tak było z nami!

Przeciwnie, trzeba, aby była w nas gorliwość dostateczna, by się wypełniło to prawo wyższe, jakie stwierdzamy w życiu świętych. Każda z naszych Komunii przez to samo, że ma nie tylko zachowywać, ale powiększać w nas miłość, powinna być substancjalnie żarliwsza i owocniejsza niż poprzednia, gdyż każda

¹ Zasługi uśmiercone przez grzech śmiertelny odżywają tym sposobem zależnie od stopnia gorliwości penitenta i *odżywają prawdziwie* z prawem do prawdziwej nagrody specjalnej. – Jeśli np. chrześcijanin, który służył Panu gorliwie przez lat siedemdziesiąt, zgrzeszy śmiertelnie i nawróci się przed śmiercią ze skrucą równą pięciu talentom, będzie miał w niebie wyższy stopień chwały niż ten, kto źle żył przez całe życie, ale przed śmiercią miał także skrucę równą pięciu talentom. Liczne zasługi życia pierwszego z nich odżywają, a ponieważ są one przede wszystkim prawem do życia wiecznego, do szczęścia istotnego, prawo to odżywa wraz z nimi. Widać w tym również interwencję nieskończonego miłosierdzia. Por. Billuart, *Cursus theol. de poenitentia*, diss. III, c. V, de reviviscentia meritorum per poenitentiam.

² Trzeba, co prawda, liczyć się z faktem, że dusza, która postępuje naprzód, tym lepiej poznaje swoją nędzę, im bardziej widzi wielkość Boga.

z nich, powiększając w nas miłość Bożą, powinna nas usposabiać do przyjęcia nazajutrz Pana Jezusa z żarliwością woli nie tylko równą, ale wyższą. Często jednak niedbalstwo, oziębłość przeszkadzają zastosowaniu do nas tego prawa, którego tylko symbolem jest prawo wzrastającego przyciągania ciał. Ciała przyciągają się tym bardziej, im bardziej się zbliżają. Dusze powinny iść do Boga tym prędej, im bardziej zbliżają się do Niego i są bardziej przez Niego przyciągane.

Widać z tego całe znaczenie słów Zbawiciela: „*Si quis sitit, veniat ad me, et bibat [et] flumina de ventre ejus fluent aquae vivae* – Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 8,37n), rzeki wody żywej, które wpadną w ocean nieskończony – Boga, poznanego tak, jak On sam siebie poznaje, i miłowanego, jak On sam siebie miłuje na wieczność.

Rozdział 8

DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA, JEJ PRAWDZIWA NATURA

1. Koncepcje błędne lub niepełne. – 2. Doskonałość według Ewangelii wyjaśnionej przez św. Pawła. – 3. Wyjaśnienia teologiczne natury doskonałości: miłość Boga jest na ziemi doskonalsza niż poznanie Boga; dlaczego nie może ona mieć tej ciągłości, którą będzie miała w niebie?

Mówiliśmy dotąd o źródłach życia wewnętrznego, tzn. o łasce uświęcającej, o cnotach wlanych, o siedmiu darach, o Trójcy Świętej, która w nas mieszka, o wpływie Chrystusa Odkupiciela i Maryi Pośredniczki na dusze dla dokonania w nas wzrostu miłości Bożej. Trzeba teraz rozważyć, jaki jest cel życia wewnętrznego, nie cel ostateczny, o którym mówiliśmy, stwierdzając, że życie wewnętrzne jest w pewnym znaczeniu życiem wiecznym zapoczątkowanym¹, ale cel, który można osiągnąć na ziemi, innymi słowy, doskonałość chrześcijańska osiągalna w tym życiu.

Przyjrzyjmy się przede wszystkim błędnym lub niepełnym koncepcjom doskonałości, potem prawdziwej naturze doskonałości chrześcijańskiej. Rozpatrzmy ją również w tej formie, w jakiej jest osiągalna na ziemi, porównując ją z doskonałością w niebie, i zobaczymy, czy dążenie do doskonałości jest dla wszystkich obowiązkiem, czy tylko radą. Wreszcie pomówimy o różnych okresach życia duchowego, które następnie będziemy rozważać oddzielnie, i zastanowimy się, czy pełna doskonałość życia chrześcijańskiego na ziemi należy tylko do dziedziny ascetyki, czy też mistyki.

Błędne lub niepełne koncepcje doskonałości

Aby wytworzyć sobie słuszne pojęcie o doskonałości chrześcijańskiej, którą ukazuje nam Ewangelia, i aby poznać jej wzniosłość, dobrze jest przypomnieć najpierw dwie inne koncepcje doskonałości ludzkiej, które powstały w zależności od tego, czy przypisywano mniejszą lub większą wagę takiej lub innej formie działalności.

Można odróżnić trzy główne koncepcje doskonałości ludzkiej, które stale powracają. W starożytności dla barbarzyńców polegała ona przede wszystkim na sile. Większość filozofów greckich widziała ją głównie w mądrości. Ewangelia mówi nam, że jest ona w miłości, czyli w kochaniu Boga i bliźniego w Bogu.

¹ Por. wyżej, rozdz. 1.

Te trzy słowa: siła, mądrość i miłość wyrażają to, co przeważa w tych trzech różnych koncepcjach życia. Przypomnijmy pokrótce dwie pierwsze, zwracając uwagę na formy, które czasem przyjmują one wśród nas; tym sposobem lepiej zobaczymy wzniosłość trzeciej, tym bardziej że dwie pierwsze zawierają w sobie coś prawdziwego, co pod wpływem miłości może nabrać wielkiej ceny.

* * *

U bohaterów ludów barbarzyńskich doskonałość człowieka polega przede wszystkim na sile, męstwie, odwadze, jak nam mówią o tym podania, a zwłaszcza podania o Nibelungach. Duma narodowa ludów dąży czasem do osiągnięcia tego ideału. Wywyższa się tu cnotę męstwa, której przedmiotem jest to, co trudne (*ardua*), co wymaga wielkiej energii i co, jak walka, naraża życie ludzkie. Jest w tym część prawdy, zwłaszcza że w okolicznościach mniej tragicznych, ale ciężkich i dość częstych, potrzeba cierpliwości, stałości, długomyślności i – jak zauważa św. Tomasz za Arystotelesem¹ – trudniej jest znosić przeciwności w ten sposób, długo wytrzymywać, trwać nieugięcie pośród trudności i ciosów, niż atakować w chwili entuzjazmu.

Uznawanie za doskonałość ludzką zwłaszcza siły jest koncepcją wojownika, żołnierza, odkrywcy lub lotnika; jest w niej często spora domieszka pychy, a czasem niesprawiedliwości. Idea ta oczywiście nie wystarcza, by znaleźć prawdziwe miejsce człowieka w stosunku do Boga i bliźniego.

Pewne dusze żarliwe, oczyszczając tę koncepcję, przenoszą ją na porządek nadprzyrodzony i uważają chrześcijanina przede wszystkim za żołnierza Chrystusowego, któremu św. Paweł zaleca (Ef 6,13-16): „Przyobleczenie się w zbroję Bożą, abyście mogli stawiać opór w dzień zły i wypełniwszy wszystko ostać się... przyodziawszy pancerz sprawiedliwości... We wszystkim trzymajcie się tarczy wiary, którą moglibyście zagasić wszystkie strzały ogniste złego ducha”. Z tego punktu widzenia z łatwością rozumie się całą wielkość męczeństwa. Ale czyż jego prawdziwa wielkość pochodzi stąd, że jest ono aktem męstwa? Czyż wielkość ta nie pochodzi raczej stąd – jak mówi św. Tomasz² – że męczeństwo jest niezawodną i jawną oznaką wielkiej miłości? Trzy wieki prześladowania rodzącego się Kościoła były z pewnością wiekami odwagi, męstwa heroicznego, ale bardziej jeszcze wiekami miłości Bożej. Czy nie to właśnie odróżnia męczenników chrześcijańskich od bohaterów pogaństwa?

Z punktu widzenia dość podobnego do tego, o którym właśnie mówimy, niektórzy widzą doskonałość przede wszystkim w umartwieniu, postach, czuwa-

¹ II-a II-ae, q. 123, a. 6: „Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi”.

² II-a II-ae, q. 124, a. 1, 2, 3.

niach, w rzeczach trudnych. Można to uznać w pewnym znaczeniu za słuszne w zakonie oddającym się szczególnie modlitwie i ofierze lub zadośćuczynieniu, które jest jawnym znakiem gorącej miłości Boga i prawdziwej gorliwości. Ale trzeba uważać, by nie przypisywać wartości umartwieniu samemu w sobie, tak jakby ono było nie środkiem, lecz celem postępu i zadośćuczynienia. Wówczas najdoskonalszym życiem zakonnym byłoby życie najsurowsze, najtrudniejsze, a nie życie, które ma najlepszy cel i środki najlepiej do niego dostosowane¹. Czy właściwym przedmiotem cnoty jest to, co trudne (*arduum*)? Czyż nie jest nim raczej dobro (*bonum honestum*)? Nie każdy akt trudny jest moralnie dobry; czasem jest tylko zuchwałym wyczynem. A choć dobro jest często trudne, to jednak nie zawsze; są akty miłości Boga i bliźniego, pełnione bez trudności z wielkim porywem nadprzyrodzonym, które są niewątpliwie bardzo zasługujące, gdyż pochodzą z wielkiej miłości.

Czyż męstwo jest najwyższą cnotą? Można powiedzieć, że jest ono cnotą najkonieczniejszą dla żołnierza jako dla żołnierza, że odwaga jest doskonałością żołnierza, ale czyż jest ona doskonałością człowieka jako człowieka i chrześcijanina jako chrześcijanina?

Teologia odpowiada: męstwo i cierpliwość są to cnoty konieczne do doskonałości, niezbędne, ale ponad nimi jest sprawiedliwość wobec innych, roztropność, która kieruje wszystkimi cnotami moralnymi; są przede wszystkim cnoty teologiczne: wiara, nadzieja, miłość, których przedmiotem bezpośrednim jest Bóg. Dlatego męczeństwo, które jest aktem cnoty męstwa, czerpie swoją wielkość z tego, że jest oznaką wielkiej miłości Boga.

Nie można więc uznać, że doskonałość człowieka i chrześcijanina polega głównie na męstwie lub na cierpliwości, mimo że te cnoty są konieczne. Męstwo nie jest oczywiście doskonałością naszego umysłu w stosunku do Prawdy Najwyższej ani doskonałością naszej woli w stosunku do Dobra Najwyższego: jest ono tylko cnotą, która powściąga strach wśród trudności i niebezpieczeństw tak, aby człowiek pozostał na drodze zdrowego rozsądku.

* * *

Jeśli więc doskonałość nie polega specjalnie na męstwie, to może polega głównie na mądrości? Większość filozofów greckich tak sądziła. Twierdzili oni, że człowiek różni się od istot niższych rozumem, a więc doskonałość człowieka jako człowieka jest przede wszystkim doskonałością jego umysłu, tzn. mądrością, czyli wyższym poznaniem wszystkich rzeczy przez ich przyczynę naj-

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ac, q. 188, a. 7, ad 1; a. 8.

wyższą i ich cel ostateczny. Doskonałością byłoby więc poznanie lub kontemplacja Dobra Najwyższego i miłość płynąca z tego poznania.

Niektórzy, jak np. Platon, uważali nawet, że wystarczy poznać Dobro Najwyższe, by miłować je skutecznie ponad wszystko, i że cnota jest wiedzą.

Jest to – jak zauważa Arystoteles¹ – niedostateczne liczenie się z wolnością woli, która może zboczyć, mimo że wie, jaki obowiązek ma spełnić. Arystoteles uważał również, że doskonałość człowieka polega na mądrości, której towarzyszą cnoty jej podporządkowane: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie.

Bez wątpienia mądrość jest niezbędna do doskonałości i do kierowania życiem, tak jak roztropność, nad którą góruje. Nie jest jednak prawdą, że z teoretycznego poznania Boga – Dobra Najwyższego – wynika z konieczności miłości Boga. Filozof wielkiego umysłu, mający prawdziwe pojęcie o Bogu, przyczynie pierwszej i celu ostatecznym wszechświata, może nie być człowiekiem cnotliwym, człowiekiem dobrej woli. Może być nawet czasem złym człowiekiem. Prawda jest dobrem umysłu, ale nie jest dobrem całego człowieka ani całym dobrem człowieka².

Wiedza może istnieć bez miłości Boga i bliźniego, a wtedy – jak mówi św. Paweł – wywołuje nadętość pychy, sprawiając, że żyjemy dla siebie, a nie dla Boga. Doskonałość profesora lub doktora sama przez się nie jest doskonałością człowieka jako człowieka, ani chrześcijanina jako chrześcijanina; dobry profesor, który wykłada jak należy przedmioty humanistyczne lub zasady filozofii, nie zawsze jest człowiekiem dobrym.

Nie mieszajmy doskonałości umysłu teoretycznego z doskonałością całego człowieka. Wymaga ona głębokiego naprostowania woli w stosunku do naszego celu ostatecznego. Wola jest władzą, która powinna dążyć do dobra umysłu³. Arystoteles rozumiał to⁴, ale łatwiej było tak myśleć, niż tym żyć.

Wreszcie, czyż na ziemi miłość Boga nie jest wyższa niż poznanie Boga? Poznanie ściąga niejako Boga ku nam, narzucając Mu w pewien sposób zasięg naszych ograniczonych pojęć, podczas gdy miłość Boga pociąga nas ku Niemu i pozwala nam miłować w Nim to, czego nie możemy poznać w sposób dokład-

¹ Por. *Etyka nikomachejska*, ks. III, rozdz. VII, i ks. VII, rozdz. II, oraz komentarz św. Tomasa. Podobnie *S. th.*, I-a II-ae, q. 58, a. 2.

² Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 57, a. 1: „Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes”.

³ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 57, a. 4, gdzie wykazane jest, że roztropność, która jest prawdziwą cnotą, wymaga uprzednio naprostowania woli w stosunku do dobra człowieka, podczas gdy sztuka i nauki nie wymagają tego. Człowiek roztropny jest cnotliwy i można o nim powiedzieć po prostu, że jest dobry, a nie tylko, że jest dobrym malarzem, dobrym architektem, dobrym fizykiem, dobrym matematykiem.

⁴ Por. *Etyka*, ks. VI, rozdz. V (Czym roztropność, która jest prawdziwie cnotą, różni się od sztuki?)

ny, choć pewni jesteśmy, że Jego życie wewnętrzne, ukryte przed nami, jest nie-
skończenie godne miłości¹.

Koncepcję filozofów greckich, według której doskonałość polega na mądrości, znajduje się dzisiaj z przymieszką wielu błędów u tych, którzy stawiają kulturę umysłową ponad wszystkim, a także u teozofów, dla których doskonałość leży w „uświadomieniu sobie naszej tożsamości z Bogiem”, w przeczuciu tego, co w nas jest Boskie².

Teozofia nie tylko nie stawia stworzenia na jego skromnym miejscu poniżej Stwórcy, ale przeciwnie, zakłada panteizm, jest zaprzeczeniem porządku łaski i wszystkich dogmatów chrześcijańskich, pomimo że często zachowuje terminologię chrześcijańską, nadając jej zupełnie inne znaczenie. Jeśli włożyć palec w tę maszynę, można stracić ramię i całe ciało. Jest to bardzo perfidna imitacja i skażenie naszej ascezy i mistyki. Jest to twór wyobraźni, w którym Bóg i świat są pomieszani i w którym znajdują się jak w antykwariacie rozmaite przedmioty starożytne, budząc ciekawość i odwracając dusze od prawdy Bożej i od życia wiecznego. Przypomina to ową ułudę głupstwa, o której mówi Księga Mądrości (4,12): „*fascinatiō enim nugacitatis obscurat bona* – urok bowiem marności zaciemnia dobro”.

Niektórzy chrześcijanie o skłonnościach kwietystycznych, choć wystrzegają się takich błędów, byliby skłonni uważać, że można dojść szybko do doskonałości przez wytrwałą lekturę wielkich mistyków, nie troszcząc się dostatecznie o praktykowanie cnót, które zalecają. Zapominają oni, że prawdziwa kontemplacja powinna być całkowicie przepojona miłością nadprzyrodzoną i wyrzeczeniem się siebie.

Zobaczmy dalej, że doskonałość nie polega właściwie na kontemplacji, która jest aktem umysłu. Doskonałość jest zjednoczeniem z Bogiem przez miłość; lecz kontemplacja miłująca Boga jest jakby środkiem prowadzącym do celu; usposabia nas ona bezpośrednio do zjednoczenia z Bogiem. Celem, do którego należy dążyć, nie jest kontemplacja, ale sam Bóg godzien miłości ponad wszystko.

Z tego wszystkiego, co powiedzieliśmy, wynika, że do doskonałości bez wątpienia potrzebne jest męstwo, cierpliwość i wyrzeczenie się siebie, a także i mądrość; potrzebne są również wszystkie cnoty teologiczne i moralne wraz z siedmiu darami Ducha Świętego. Czyż wynika z tego, że doskonałość polega na zespoleniu tych cnót? Tak, w pewnym znaczeniu, ale pod warunkiem, że ten zespół będzie tworzył jakby organizm i że pośród cnót będzie jedna, która będzie pa-

¹ Por. S. th., I-a, q. 82, a. 3: „*Melior est amor Dei quam cognitio*”.

² Patrz pracę o. P. Mainage OP, *Les principes de la théosophie*, 1922 (wydanie „*Revue des Jeunes*”).

nowała nad wszystkimi, która da im impuls, będzie rządziła nimi, ożywi je i skieruje wszystkie ich wysiłki ku celowi ostatecznemu.

Czyż wobec tego nie na tej cnocie najwyższej polegać będzie specjalnie doskonałość i czyż nie z nią mają współdziałać wszystkie inne cnoty? Co jest tą cnotą najwyższą?

Na czym polega specjalnie doskonałość według Ewangelii wyjaśnionej przez św. Pawła?

Zobaczmy, co odpowiada Objawienie chrześcijańskie na zagadnienie, które postawiliśmy.

Pan Jezus w Ewangelii w różnych formach przypomina nam nieustannie, że najwyższym przykazaniem, panującym nad wszystkimi innymi i nad wszystkimi radami, jest przykazanie miłości, sformułowane już w Starym Testamencie: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej, a bliźniego twego jako samego siebie” (Łk 10,27; Pwt 6,5). To jest wyższe od ideału siły władczej bohaterów i od ideału mądrości spekulatywnej filozofów greckich. Mamy tu siłę innego rzędu i mądrość jednocześnie o wiele bardziej realistyczną i o wiele wyższą.

Św. Paweł wyjaśnia nam tę naukę Zbawiciela, pisząc do Kolosan (3,12-15): „Przyobleczcie się tedy jako wybrani Boży, święci i umiłowani, w tkiwe miłosierdzie, w dobroć, w pokorę, w cichość i w cierpliwość. Znoście jedni drugich i wybaczajcie sobie, jeśli kto ma skargę przeciw komu: jak Pan przebaczył wam, tak i wy. A ponad to wszystko miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości. A pokój Chrystusowy, do którego też wezwani jesteście w jednym cielem, niech z radością zamieszka w sercach waszych i bądźcie wdzięczni”.

Miłość jest węzłem doskonałości, gdyż jest najwyższą z cnót, łączącą duszę naszą z Bogiem. Ma trwać wiecznie i ożywia inne cnoty, czyniąc zasługującymi ich akty, które skierowuje do celu ostatecznego, tzn. do swojego przedmiotu: Boga umiłowanego ponad wszystko.

Toteż św. Paweł jest tak przekonany o tej wyższości miłości nad wszystkimi innymi cnotami, nad siedmioma darami Ducha Świętego i nad łaskami darmo danymi, jak prorocтво, że pisze: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, byłbym jako miedź dźwięcząca albo cymbał brząca. I gdybym miał dar prorocтва, znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę, a wiarę miałbym taką, iżbym przenosił góry, a miłości bym nie miał, niczym nie jestem. I gdybym na żywienie ubogich rozdał wszystką majątność swoją, a ciało swoje wydał na spalenie, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże” (1 Kor 13,1-3).

Dary nadzwyczajne (charyzmaty), nawet najdoskonalsze, nie mają żadnej wartości dla życia wiecznego bez miłości.

Dlaczego? – Bo jeśli nie mam miłości, nie spełniam pierwszego przykazania Boga, nie stosuję woli mojej do Jego woli, jestem od Niego odwrócony, serce moje zwrócone jest w kierunku przeciwnym Sercu Bożemu. A więc jeśli „miłości bym nie miał, niczym nie jestem” w porządku zbawienia, nie zasługuję na nic, nawet gdybym innych kierował ku zbawieniu przez głoszenie słowa Bożego i przez cuda.

W tym znaczeniu św. Augustyn powiedział: „*Ama et fac quod vis* – miłuj i czyn, co chcesz”, a to, co będziesz czynił, wysłuży ci życie wieczne, byleś tylko naprawdę miłował Boga bardziej niż siebie samego. Trzeba jednak, byśmy mieli miłość prawdziwą, gdyż nie ma nic gorszego niż fałszywa, która z prawdziwej wzięła tylko nazwę¹.

Miłość prawdziwa w przeciwieństwie do fałszywej zawiera w sobie wszystkie cnoty, które są jej podporządkowane i które z tego punktu widzenia ukazują się jako różne odmiany lub aspekty miłości Boga i bliźniego. Dlatego też św. Paweł mówi dalej: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się, nie łaknie czci, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli się z prawdy. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzyma” (1 Kor 13,4-7).

Rzeczywiście, jeśli utraciwszy miłość, odzyskujemy ją przez rozgrzeszenie, wraz z nią otrzymujemy wszystkie cnoty moralne wlane podporządkowane jej: roztropność chrześcijańską, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie i siedem darów Ducha Świętego.

Do tego trzeba dodać jeszcze za św. Pawłem (1 Kor 13,8-13): „Miłość nigdy nie ustaje, chociaż proroctwa się skończą, choć zniknie dar języków, choć prze-

¹ Istnieje rzeczywiście *miłość fałszywa*, w której skład wchodzi grzeszna pobłażliwość i słabość; jak łagodność tych, którzy nikomu się nie narażają, gdyż boją się wszystkich. Jest też rzekoma miłość, polegająca na sentymentalizmie humanitarnym, która chce zdobyć aprobatę prawdziwej miłości i która często kazi tamtą swoim kontaktem.

Jednym z głównych konfliktów doby obecnej jest konflikt między prawdziwą a fałszywą miłością. Fałszywa miłość przypomina to, co powiedziane jest w Ewangelii o *fałszywych chrystusach*; przed zdemaskowaniem są oni niebezpieczniejsi niż jawni wrogowie Kościoła. *Optimi corruptio pessima* – najgorsze jest zepsucie, które w nas atakuje to, co jest najlepszego, najwyższą z cnót teologicznych. *Dobro pozorne*, które pociąga grzesznika, jest w istocie tym niebezpieczniejsze, im wyższego dobra jest uludą; tak np. ideał panchrześcjanin, szukających zjednoczenia Kościołów ze szkodą wiary, której zjednoczenie to wymaga.

Gdy więc przez głupotę lub tchórzostwo – mniej lub więcej świadome – ci, którzy powinni reprezentować *miłość prawdziwą*, aprobują gdzieś indziej *to, czego uczy fałszywa*, może z tego wyniknąć zło nieobliczalne, czasem większe niż to, jakie by wyrządzili zdecydowani prześladowcy, z którymi, rzecz wiadoma, nie należy mieć nic wspólnego.

minie wiedza... Teraz widzimy niejasno, przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz... Teraz tedy pozostaje: wiara, nadzieja i miłość: to troje, a z tych największa jest miłość". Wiara zniknie, aby ustąpić miejsca widzeniu, nadzieja, by ustąpić miejsca posiadaniu, ale miłość trwać będzie wiecznie.

Przez tę miłość stajemy się świątynią Ducha Świętego: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (Rz 5,5). Im bardziej wreszcie kochamy Boga, tym bardziej poznajemy Go tym poznaniem, jakby doświadczalnym, całkowicie nadprzyrodzonym, którym jest Mądrość Boża. To właśnie dyktuje św. Pawłowi słowa do Efezjan: „A wy umocnieni i ugruntowani w miłości, abyście wraz ze wszystkimi świętymi pojąć mogli, jak ona jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka, abyście też mogli poznać, jak miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę i [w ten sposób] byli napełnieni całą pełnością Bożą” (Ef 3,18-19).

Św. Paweł mówi tutaj nie tylko do dusz uprzywilejowanych, ale do wszystkich wiernych. Czy po dokładnym przemyśleniu tych słów przed Bogiem można powiedzieć, że kontemplacja wlana tajemnic wiary nie jest na normalnej drodze świętości? Trzeba dobrze się zastanowić, zanim się sformułuje tego rodzaju zdanie negatywne, gdyż należy pamiętać, że rzeczywistość, szczególnie rzeczywistość życia wewnętrznego, takiego, jakie jest po myśli Bożej, jest bogatsza niż wszystkie nasze teorie, nawet najlepsze. Systemy filozoficzne i teologiczne są często prawdziwe w tym, co twierdzą, a fałszywe w tym, czemu przeczą. Dlaczego? Dlatego, że rzeczywistość stworzona przez Boga jest o wiele bogatsza niż wszystkie nasze koncepcje, ciasne i krótkowzroczne pod jakimś względem. „Więcej jest rzeczy na ziemi i na niebie niż w całej naszej filozofii”. Zaprzeczać temu znaczyłoby zatracić zmysł tajemnicy, który utożsamia się z kontemplacją. Zaprzeczać temu znaczyłoby dziwnie zubożać słowa św. Pawła, które zacytowaliśmy: „A wy umocnieni i ugruntowani w miłości, abyście wraz ze wszystkimi świętymi” – tzn. ze wszystkimi chrześcijanami, którzy dochodzą do doskonałości – „pojąć mogli, jak jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka” tajemnica Chrystusa... szczególnie Jego miłości, „i [w ten sposób] byli napełnieni całą pełnością Bożą” (por. św. Tomasz, *in Epist. ad Ephes.*, 3, 17).

Jest to ta sama nauka, którą nam daje św. Jan, szczególnie w swoim Pierwszym Liście 4,16-21: „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim... A takie przykazanie otrzymaliśmy od Boga, aby jeśli kto miłuje Boga, miłował i brata swego”. Podobnie św. Piotr pisze w Pierwszym Liście 4,8: „A nade wszystko miejcie trwałą miłość jedni ku drugim, bo miłość osłania mnóstwo grzechów”. Pan Jezus powiedział o Magdalenie: „Odpuszczone są liczne jej grzechy, bo wielce umiłowała”.

Według tej nauki doskonałość nie jest specjalnie ani w pokorze, ani w ubóstwie, ani w aktach kultu, czyli w cnocie religii, lecz jest specjalnie w miłości

Boga i bliźniego, która czyni zasługującymi akty wszystkich innych cnót. „Ubóstwo – mówi św. Tomasz – nie jest doskonałością, ale środkiem, narzędziem doskonałości... Środka lub narzędzia nie szuka się dla niego samego, ale dla celu, i środek ten nie jest tym lepszy, im jest większy, lecz im bardziej przystosowany do celu, tak jak dobrym lekarzem jest ten, który nie daje wiele lekarstw, lecz dobre”¹.

To samo trzeba powiedzieć o pokorze uniżającej nas przed Bogiem, byśmy mogli przyjąć uległe Jego działanie, które ma nas do Niego podnieść².

Cnota religii, która oddaje Bogu należną Mu cześć, jest również niższa od cnót teologicznych; zasługuje ona jedynie przez miłość, która ją ożywia³. I gdybyśmy o tym zapomnieli, doszlibyśmy może do tego, że zwracalibyśmy większą uwagę na kult, na liturgię niż na samego Boga, na symbole niż na rzeczywistość, na sposób odmawiania *Ojcze nasz* i *Wierzę* niż na wzniosły sens tych modlitw. Służba Boża szłaby przed miłością Boga.

Według Objawienia chrześcijańskiego jest więc prawdą, że miłość jest „węzłem doskonałości”.

Niektóre wyjaśnienia teologiczne dotyczące natury doskonałości

Nauka Pisma Świętego, którą wyłożyliśmy, przyjmie formę wyraźniejszą w całokształcie doktrynalnym teologii. Opierając się na Ewangelii, św. Tomasz ustala bez trudu, że doskonałość chrześcijańska polega szczególnie na miłości.

„Każdy byt jest doskonały – mówi⁴ – w tej mierze, w jakiej osiąga swój cel, który jest jego ostateczną doskonałością. Lecz celem ostatecznym życia ludzkiego jest Bóg, a łączy nas z Nim miłość według słów św. Jana: «Kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim». A więc doskonałość życia chrześcijańskiego polega specjalnie na miłości”.

Oczywiście doskonałość nie może polegać wyłącznie na wierze wlanej i nadziei wlanej, gdyż mogą one istnieć mimo stanu grzechu śmiertelnego u człowieka, którego woła jest odwrócona od Boga – celu ostatecznego. Pozostają one w nim, jak korzeń drzewa świętego, które może odżyć. Nie każdy bowiem grzech śmiertelny powoduje utratę wiary i nadziei, lecz jedynie grzech śmiertelny bezpośrednio przeciwny tym cnotom. Gdy grzesznik, który pozostał wierzącym i który jeszcze ma nadzieję, odzyskuje miłość, to miłość ta ożywia na no-

¹ II-a II-ae, q. 188, a. 7, ad 1.

² Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 161, a. 5, ad 2: „Pokora jest cnotą podstawową w tym znaczeniu, że usuwa główną przeszkodę – pychę (źródło wszelkiego grzechu), ale jest niższa od cnót teologicznych, które nas łączą z Bogiem”.

³ Cnota religii ma jako przedmiot bezpośredni nie samego Boga, ale należną Mu cześć. Dlatego nie jest cnotą teologiczną, lecz jest niższa od cnót teologicznych. Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 81, a. 5.

⁴ II-a II-ae, q. 184, a. 1.

wo wiarę i nadzieję i czyni ich akty nie tylko zbawczymi, lecz i zasługującymi, skierowując je do Boga miłowanego realnie nade wszystko.

Św. Tomasz dodaje w dalszym ciągu: „Doskonałość jest przede wszystkim w miłości Boga, a następnie w miłości bliźniego, gdyż obie są przedmiotem głównych przykazań prawa Bożego; jest ona tylko ubocznie w środkach lub w narzędziach doskonałości wskazanych nam przez rady ewangeliczne”¹. Wielką oznaką miłości Boga jest właśnie miłość bliźniego. Pan Jezus sam to powiedział i na to zawsze trzeba kłaść nacisk: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali; jakom Ja was umiłował, abyście się i wy wzajemnie miłowali. Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu” (J 13,34n).

Jest to wielki dowód naszego postępu w miłości Bożej, tak że św. Jan dodaje: „Kto twierdzi, że jest w światłości, a brata swego nienawidzi, dotychczas jest w ciemności” (1 J 2,9). „My wiemy, żeśmy przeszli ze śmierci do życia, bo miłujemy braci... Każdy, kto nie miłuje brata swego, mordercą jest” (1 J 3,14n).

Później omówimy rady ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, ale już teraz jest rzeczą jasną, że są one podporządkowane miłości, miłowaniu Boga i bliźniego w Bogu.

Tutaj chcielibyśmy podkreślić dwa punkty, które ukazują różnicę, jaka jest między doskonałością chrześcijańską na ziemi i w niebie.

Dlaczego miłość jest wyższa niż poznanie Boga, które mamy na ziemi?

Niektórzy intelektualiści stawiają zarzut nauce tradycyjnej, opartej na Ewangelii, według której doskonałość polega specjalnie na miłości: Czyż umysł – mówią – nie jest naczelną władzą człowieka, kierującą innymi władzami i w pierwszym rzędzie odróżniającą nas od zwierząt? Czy z tego nie należy wnioskować, że doskonałość człowieka polega szczególnie na poznaniu rozumowym wszystkich rzeczy rozpatrywanych w ich przyczynie i celu, a więc na poznaniu Boga jako najwyższej reguły życia ludzkiego? Z tego punktu widzenia m.in. Bossuet mógłby być stawiany wyżej od niejednego kanonizowanego sługi Bożego, który nie odznaczał się szczególnie inteligencją, jak np. jakiś święty braciszek zakonny lub św. Benedykt Józef Labré.

Usunęliśmy już w zasadzie ten zarzut, stwierdzając powyżej, że teoretyczne i abstrakcyjne poznanie Boga może istnieć bez głębokiego naprostowania woli; może być ono u człowieka bardzo inteligentnego, lecz bez serca, którego nie można nazwać „człowiekiem dobrej woli” w znaczeniu ewangelicznym. Z tej samej przyczyny wiara włana może pozostać w duszy, która utraciła miłość

¹ II-a II-ae, q. 184, a. 3.

i odwróciła się od Boga. Co więcej, stwierdziliśmy za św. Tomaszem, że na ziemi miłość Boga jest rzeczą lepszą niż poznanie Boga¹. Dlaczego?

Trzeba podkreślić ten punkt. Św. Tomasz przyznaje całkowicie, że umysł jest wyższy od woli, którą kieruje; umysł ma w istocie przedmiot prostszy, bardziej absolutny, bardziej powszechny – byt, w całym jego zakresie, a więc wszystkie byty; wola ma przedmiot bardziej ograniczony – dobro, które jest pewną właściwością bytu i doskonałością każdej rzeczy, sprawiającą, że ta rzecz jest pożądana. Ponadto nie należy mieszać dobra pozornego z dobrem prawdziwym, które jest poznane i uznane przez rozum i przezeń przedłożone woli. Tak jak dobro zakłada prawdę i byt, tak wola zakłada rozum i jest przezeń kierowana. W pierwszym rzędzie człowiek różni się więc od zwierząt rozumem; jest to jego naczelną władza.

Św. Tomasz uznaje również, że w niebie nasze szczęście istotne będzie widzeniem uszczęśliwiającym, widzeniem umysłowym i bezpośrednim istoty Boga, gdyż przede wszystkim właśnie przez to widzenie bezpośrednio twarzą w twarz będziemy posiadali Boga na wieki; będziemy zatapiałi spojrzenie naszego umysłu w głębie Jego życia wewnętrznego widzianego jawnie. Bóg będzie się nam w ten sposób dawał bezpośrednio, a my będziemy się Jemu dawali; będziemy Go posiadali i On będzie nas posiadał, gdyż będziemy Go znali tak, jak On zna siebie i jak zna nas. Miłość uszczęśliwiająca będzie w nas skutkiem tego bezpośredniego widzenia istoty Boga; będzie nawet jego skutkiem koniecznym, gdyż miłość Boga uszczęśliwiająca nie będzie już wolna, lecz superwolna, będzie ponad wolnością; wola nasza będzie nieprzewyciężenie pociągnięta urokiem Boga, widzianego twarzą w twarz; będziemy widzieli tak jasno Jego dobroć i Jego piękno nieskończone, że nie będziemy mogli nie miłować Go, nie będziemy mogli nawet znaleźć żadnego pretekstu do przerwania choć na chwilę tego aktu miłości ponadwolnej, której miarą już nie będzie czas, ale uczestniczenie w wieczności, jedyny moment nieruchomego trwania Boga, moment nieprzemijający. W niebie miłość Boga i radość posiadania Go będą koniecznym następstwem widzenia uszczęśliwiającego, które w ten sposób będzie istotą naszego szczęścia². Wszystko to jest prawdą.

Trudno stwierdzić mocniej niż św. Tomasz zasadniczą wyższość umysłu nad wolą w doskonałym życiu w niebie.

Jeśli tak jest, to czemu święty Doktor utrzymuje, że doskonałość chrześcijańska na ziemi polega specjalnie na miłości, która jest cnotą woli, a nie na mądrości lub kontemplacji, które należą do umysłu?

¹ Por. *S. th.*, I-a, q. 82, a. 3: „*Melior est amor Dei quam [Dei] cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor [earum]*. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas”.

² Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 3, a. 4, i q. 5, a. 4.

Na to pytanie daje nam głęboką odpowiedź, którą należy przemyśleć ze względu na jej zastosowanie w życiu duchowym.

Mówi mianowicie¹: Mimo że pewna władza jest z natury swej wyższa niż inna, może się zdarzyć, że jej akt będzie niższy niż akt tamtej. Np. wzrok wyższy jest od słuchu; nie jest tak ciężko być głuchym, jak niewidomym; jednak mimo że wzrok jest wyższy od słuchu, słuchanie symfonii Beethovena jest bardziej pożądane niż widzenie jakiegoś pospolitego przedmiotu. Podobnie, choć umysł z natury swej (*simpliciter*) jest wyższy niż wola, którą kieruje, miłość Boga w tym życiu jest doskonalsza niż poznanie Boga (*melior est amor Dei quam Dei cognitio*)². Doskonałość jest więc szczególnie w miłości Boga. Święty o małym wykształceniu teologicznym, lecz posiadający wielką miłość Boga, jest na pewno doskonalszy niż wielki teolog, który ma mniejszą miłość.

Ta uwaga, elementarna dla każdego chrześcijanina, okazuje się prawdą bardzo wzniosłą i cenną, gdy się nad nią poważnie zastanowić. Można by ją zilustrować przez szereg tekstów z Pisma Świętego i z wielkich pisarzy duchownych, szczególnie z *Nasładowania Jezusa Chrystusa*.

Lecz skąd pochodzi ta wyższość miłości Boga nad poznaniem Go na ziemi? „Pochodzi ona stąd – mówi św. Tomasz³ – że czynność naszego umysłu dokonuje się przez wyobrażenie w nas rzeczywistości poznanej, podczas gdy przez miłość wola nasza dąży ku przedmiotowi umiłowanemu takiemu, jakim jest on sam w sobie. Dobro, przedmiot woli – zdaniem Filozofa [Arystotelesa – przyp. tłum.] – jest w rzeczach, podczas gdy prawda jest formalnie w naszym umyśle”.

Wynika z tego, że na ziemi nasze poznanie Boga jest niższe od naszej miłości Boga, bo według św. Tomasza⁴, gdy poznajemy Boga, pociągamy Go jakby ku sobie i – aby Go sobie przedstawić – narzucamy Mu granice naszych ograniczonych pojęć; gdy zaś Go miłujemy, jesteśmy pociągani ku Niemu takiemu, jakim On jest sam w sobie. Jeden akt miłości Boga u Proboszcza z Ars, gdy nauczał katechizmu, miał większą wartość niż uczona medytacja teologiczna płynąca z mniejszej miłości.

Nasze poznanie Boga pociąga Go ku nam, podczas gdy nasza miłość Boga pociąga nas ku Niemu. Póki więc nie mamy widzenia uszczęśliwiającego, tzn. na ziemi i w czyśćcu, miłość Boga jest w nas doskonalsza niż poznanie Go; zakłada ona poznanie, ale je przewyższa.

Co więcej, już w tym życiu – uczy św. Tomasz – nasza miłość dosięga Boga

¹ I-a, q. 82, a. 3.

² I przeciwnie, lepiej jest rzeczy niższe poznawać niż je miłować.

³ I-a, q. 82, a. 3.

⁴ Tamże.

bezpośrednio¹, łączy się z Nim bezpośrednio i z Niego zstępuje na stworzenia. „Poznanie nasze wznosi się od stworzeń ku Bogu, podczas gdy miłość nasza zstępuje od Boga ku stworzeniom”². Wreszcie w Bogu miłujemy nawet to, co jest dla nas w Nim ukryte, gdyż nie widząc Go, jesteśmy pewni, że jest On samym Dobrem. W tym sensie możemy Boga miłować bardziej, niż Go poznajemy; więcej nawet miłujemy w Nim to, co jest bardziej niepojęte, gdyż wierzymy, że to właśnie, co przekracza wszystkie nasze środki poznania, jest Jego życiem wewnętrznym: np. to, co jest najbardziej niepojęte w tajemnicy Trójcy Świętej i w tajemnicy Przeznaczenia.

Miłość Boga ma więc na ziemi wyższość nad poznaniem.

Tym się tłumaczy zachwyt teologów nad świętymi, których, choć mało obdarzonych pod względem umysłu, pożerała żarliwość miłości Boga i dusz, jak np. św. Józefa Benedykta Labre.

Jest to niezmiernie piękne i pokazuje nam wyższość miłości nad wiarą i nadzieją, nad wszelkim poznaniem ziemskim, nawet nad aktem kontemplacji pochodzącej z wiary oświeconej darami rozumu i mądrości. To poznanie niejako doświadczalne Boga jest w rzeczywistości jeszcze w istocie swej ciemne, nie ujmuje Go takim, jakim jest sam w sobie, a wartość tego poznania płynie z miłości, która mu daje początek³.

Coraz lepiej widzimy, dlaczego św. Paweł powiedział: „miłość jest węzłem doskonałości”. Żadna inna cnota nie łączy nas tak ściśle z Bogiem, i wszystkie inne cnoty natchnione, ożywione miłością, są przez nią kierowane do Boga umiłowanego ponad wszystko.

Trzeba więc powtórzyć za całą Tradycją: doskonałość życia chrześcijańskiego polega szczególnie na miłości, i to na miłości czynnej, jednoczącej nas aktualnie z Bogiem zarówno w oschłości, jak w pociechach, i owocnej we wszelkiego rodzaju dobre uczynki⁴ (por. Kol 1,9). Miłość więc powinna niewątpliwie mieć

¹ II-a II-ae, q. 27, a. 4.

² Tamże, ad 2.

³ Por. S. th., II-a II-ae, q. 45, a. 2 i 4.

⁴ Tomiści twierdzą na ogół (por. Passerini, *De statibus hominum*, in II-a II-ae, q. 184, a. 1), że doskonałość polega formalnie nie na *habitus*, czyli cnocie miłości, ale na *działaniu tej cnoty*, które jest moralnie ciągle u doskonałych. Jasne jest w rzeczywistości, że cnota jest przeznaczona do działania i że doskonałość jest w *zjednoczeniu aktualnym* z Bogiem: „*mihi adhaerere Deo bonum est*” (Ps 72,28). Św. Tomasz mówi: „*Perfectorum studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur*” (II-a II-ae, q. 24, a. 9)

Przeciwnie, skłonni do bezczynności kwietysci twierdzili, że doskonałość jest nie w aktach miłości, ale w *habitus* miłości, gdyż dla nich „*velle operari active, est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens*” (por. Denz., nr 1222 [2202]). Dochodzili oni w ten sposób do stanu *pseudo-biernego*, nie *wlanego*, lecz *nabytego*, i co więcej nabytego nie przez akty, lecz przez *zaprzestanie wszelkiego aktu*, przez rodzaj pobożnej senności. Były tu dwa bardzo poważne błędy, które jednym pociągnięciem pióra niszczyły ascezę i wypaczały mistykę.

w naszej duszy pierwsze miejsce przed miłością wiedzy i jakiegokolwiek postępu ludzkiego. Podwoi ona zresztą wszystkie nasze siły umysłowe i moralne, oddając je na służbę Boga i bliźniego. Miłość szacunkowo najwyższa (*amor appreciative summus*), którą powinniśmy mieć do Boga, stanie się tym sposobem mocniejszą i powinna do tego dążyć.

Miłość nie może jednak być w tym życiu ustawiczna, taka, jaka będzie w niebie

Porównując doskonałość chrześcijańską na ziemi z doskonałością życia błogosławionych, św. Tomasz zauważa¹, że tylko Bóg może miłować siebie nieskończenie, tak jak jest godzien miłości, podobnie jak tylko On sam może mieć widzenie ogarniające swojej istoty, a święci w niebie, choć nie miłują Boga w tym stopniu, w jakim na to zasługuje, miłują Go jednak z całej mocy swojej, miłością zawsze aktualną, bez żadnej przerwy. Ta absolutna ciągłość miłości nie jest możliwa na ziemi; szczególnie nie pozwala na nią sen.

Na ziemi jednak możliwa jest taka doskonałość, która wyklucza wszystko, co jest przeciwne miłości Boga, czyli grzech śmiertelny, i która wyklucza również wszystko, co przeszkadza naszej miłości zwracać się całkowicie do Boga. Tak więc ci spośród sprawiedliwych, którzy nazywają się początkującymi i postępującymi, dążą do tego zjednoczenia z Bogiem, które właściwe jest doskonałym².

Według tych zasad, sformułowanych przez św. Tomasza, doskonałość miłości u doskonałych wyklucza nie tylko grzech śmiertelny i grzechy powszednie całkowicie rozmyślne, ale również niedoskonałości dobrowolne, jak mniejszą gorliwość w służbie Bożej, oraz przyzwyczajenie do postępowania w sposób niedoskonały (*remissus*) i przyjmowania sakramentów z małą żarliwością woli.

Ten, kto mając miłość pięciu talentów, postępuje tak, jakby miał tylko dwa, pełni wprowadzie jeszcze uczynki zasługujące, lecz słabe, a te jego akty miłości, zwane *remissi*, nie uzyskują natychmiast powiększenia miłości, na jakie zasługują (II-a II-ae, q. 25, a. 6) i nie przystoją doskonałemu, który powinien postępować coraz prędszym krokiem ku Bogu, gdyż im bardziej dusze zbliżają się do Niego, tym bardziej są przez Niego przyciągane³.

Skrajność przeciwna kwietyzmowi widzi doskonałość w zewnętrznym działaniu miłości w służbie bliźniego; opierając się na tym, można ostatecznie dojść praktycznie do zapomnienia, że miłość Boga jest ponad miłością bliźniego, która jest tylko skutkiem i znakiem tamtej. W ten sposób nieświadomie odwraca się porządek miłości.

Inni, bardziej dbali o życie wewnętrzne i jego czynność, dążą zbyt do *mnożenia jego aktów*, zamiast dążyć do modlitwy miłującej uproszczonej, która jest, jeśli tak można się wyrazić, trwaniem jednego i tego samego aktu, jakby przedłużoną komunią duchową.

¹ II-a II-ae, q. 184, a. 2.

² Omówiliśmy bardziej szczegółowo to zagadnienie w *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 201nn.

³ Por. św. Tomasz, *in Ep. ad Haeb.*, 10, 25.

Św. Tomasz zauważył również¹, że u doskonałych miłość bliźniego, która jest wyraźną oznaką szczerej miłości Boga, rozciąga się nie tylko na wszystkich w ogólności, ale i na każdego z tych, z którymi mają do czynienia, gdy tylko trafia się okazja, zarówno na obcych i przeciwników, jak i na przyjaciół. Ponadto ta miłość braterska jest u nich mocna aż do poświęcenia dóbr zewnętrznych, a nawet życia dla zbawienia dusz, ponieważ Zbawiciel powiedział: „To jest przekazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jakom i Ja was umiłowałem” (J 15,12). Widoczne to jest u Apostołów po Zielonych Świątkach, gdy „wracali z Rady z weselem, że stali się godni dla imienia Jezusowego zniewagę cierpieć” (Dz 5,41). To samo wyrwało z ust św. Pawła słowa: „A ja jak najchętniej łożyc będę i nadto siebie samego wydam za dusze wasze” (2 Kor 12,15)².

Trzeba poważnej pracy nad sobą, prawdziwej walki, ducha zaparcia się siebie i wyrzeczenia, aby miłość nasza przestała zniżać się ku rzeczom ziemskim lub zwracać się ku nam samym w sposób egoistyczny, lecz wznosiła się coraz czystsza i mocniejsza ku Bogu. Trzeba na to modlitwy, stałego skupienia, wielkiej uległości Duchowi Świętemu i wielkodusznego przyjmowania krzyża oczyszczającego. Wówczas jeśli tylko życie duszy przestanie się zniżać, zaczyna ono wznosić się ku Bogu. Nie można na ziemi pozostawać w miejscu, a prawem jego podobnie jak płomienia, który je symbolizuje, jest nie zstępowanie, ale wznoszenie się.

Toteż miłość doskonałych na ziemi, choć nie ma absolutnej ciągłości, którą ma miłość w niebie, ma jednak przedziwną i prawie nieustanną aktywność.

Autor *Naśladowania* wyraził to przepięknie w tych słowach: „Ponieważ jestem jeszcze zbyt słaby w miłości i bardzo niedoskonały w cnocie, dlatego potrzeba mi, abys mnie umacniał i pocieszał; nawiedzaj mnie przeto częściej i Twoją świętą nauką oświecaj mnie... Miłość to wielka rzecz i wielkie ze wszech miar dobro; tylko ona wszelki ciężar lekkim czyni, ona wszystkie koleje życia równo znosi. Ona bowiem dźwiga bez utrudzenia wszelki ciężar i wszelką gorycz w słodczy przemienia. Szlachetna miłość Jezusa zachęca do czynienia wielkich rzeczy i pobudza do pożądania coraz większej doskonałości. Miłość w górę się wznosi i poziomymi rzeczami więzić się nie daje... Nad miłość nie ma nic słodsze, nic mocniejsze, nic wznioślejsze, nic rozleglejsze, nic wdzięczniejsze... albowiem miłość od Boga pochodzi, a wzniesiona nad wszystkie stworzenia, w Bogu tylko nasycić się i spocząć może”.

„Miłujący Boga biega, lata i weseli się; swobodny jest, nic go nie trzyma. Daje wszystko za wszystko i ma wszystko we wszystkim; albowiem spoczywa jedynie w Najwyższym, z którego wszelkie dobro pochodzi i płynie... Często-

¹ II-a II-ae, q. 184, a. 2, ad 3.

² Por. św. Katarzyna Sieneńska, *Dialog*, rozdz. LXXIII-LXXIV: miłość doskonała i jej oznaki.

króć miłość nie zna granic, lecz rozpala się nad wszelką miarę... Miłość czuwa, a nawet śpiąc, nie śpi. Znużona nie ustaje... lecz jako płomień żywy i pochodnia gorejąca wznosi się ku niebu i wszelkie zapory bezpiecznie przenika" (ks. III, rozdz. V)¹.

Takie jest prawdziwe życie świętych. Jesteśmy do niego powołani, gdyż wszyscy jesteśmy powołani do życia w niebie, gdzie będą tylko święci. Aby do tego dojść, trzeba uświęcać wszystkie akty naszego dnia, przypominając sobie, że ponad szeregiem codziennych zdarzeń przyjemnych lub przykrych, przewidzianych lub nie przewidzianych, jest seria równoległa łask uczynkowych, które są nam udzielane z minuty na minutę, abyśmy mogli wyciągnąć z tych codziennych zdarzeń najlepszy pożytek duchowy. Jeśli będziemy myśleć o tym, będziemy widzieli te zdarzenia już nie tylko pod kątem zmysłów lub naszego rozumu, mniej lub więcej wprowadzanego w błąd przez naszą miłość własną, ale pod kątem nadprzyrodzonym wiary. Wówczas te fakty codzienne, przyjemne lub przykre, staną się dla nas jakby lekcją pogładową Boga, zastosowaniem praktycznym Ewangelii i stopniowo prawie nieustająca rozmowa nawiąże się między Nim a nami. Będzie to prawdziwe życie wewnętrzne i jakby życie wieczne zapoczątkowane.

¹ Św. Tomasz uczy, że nie możemy miłować Boga w tym stopniu, w jakim powinien być miłowany, ani wierzyć lub ufać Mu tak, jak na to zasługuje. Por. I-a II-ae, q. 64, a. 4: „*Virtutes theologicae non consistunt per se in medio, earum enim regula est ipse Deus infinitus... Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet*”. Podobnie, II-a II-ae, q. 27, a. 5.

Zob. także u Taulera, *Kazania*: odróżnienie człowieka uczciwego od człowieka wewnętrznego, czyli duchowego, i opis stanu doskonałych. (Por. *Sermons de Tauler*, éd. Théry, 1927, t. 1, s. 200-204, 218-224, 265-269, 284, 296n, 357).

Rozdział 9

WZNIOSŁOŚĆ DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCJAŃSKIEJ A BŁOGOSŁAWIEŃSTWA

1. *Błogosławieństwa wyzwolenia z grzechu.* – 2. *Błogosławieństwa życia czynnego.* – 3. *Błogosławieństwa życia kontemplacyjnego.*

Doskonałość chrześcijańska według świadectwa Ewangelii i Listów apostołskich polega szczególnie na miłości, którą łączy nas z Bogiem¹. Cnota ta odpowiada najwyższemu przykazaniu miłości Boga; powiedziane jest również: „Kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim” (1 J 4,16). „A ponad to wszystko miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości” (Kol 3,14).

Teologowie zastanawiali się, czy do doskonałości w ścisłym znaczeniu, nie tej, którą posiadają początkujący lub postępujący, ale która charakteryzuje drogę zjednoczenia, potrzeba wielkiej miłości, czy też można ją osiągnąć bez wysokiego stopnia tej cnoty.

Niektórzy autorzy wątpią w to². Twierdzą oni nawet, że wysoki stopień miłości nie jest konieczny do doskonałości w ścisłym znaczeniu, gdyż zdaniem św. Tomasza, „miłość nawet na stopniu niższym może przewyżczyć wszystkie pokusy”³. Większość teologów twierdzi przeciwnie, że doskonałość w znaczeniu ścisłym osiąga się po długotrwałym praktykowaniu cnót nabytych i wlnych, przez które wzmacnia się ich intensywność⁴. Doskonali, zanim doszedł do stanu, w którym się znajduje, musiał być początkującym, a potem postępującym. Miłość jego nie tylko mogła zwyciężać wiele pokus, ale rzeczywiście zwyciężyła ich wiele i przez to znacznie wzrosła. Nie można więc pomyśleć doskonałości chrześcijańskiej w ścisłym tego słowa znaczeniu, doskonałości drogi zjednoczenia, bez wyższej miłości⁵.

Gdybyśmy znaleźli coś przeciwnego w dziełach św. Jana od Krzyża, wydałoby się to snem lub pomyłką druku. Jest chyba rzeczą zupełnie pewną, że

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 184, a. 1.

² Między nimi należy wymienić Suareza, *De statu perfectionis*, ks. I, rozdz. 4, nr 11, 12, 20. Zrozumiałe jest, że wielu z tych, którzy nie chcą przyznać, że doskonałość chrześcijańska wymaga wielkiej miłości i darów Ducha Świętego w odpowiednim stopniu, nie chcą również uznać, że *kontemplacja wlna*, pochodząca z wiary żywej, oświeconej przez dary, jest na normalnej drodze świętości i jest jakby normalnym wstępem do widzenia uszczęśliwiającego.

³ Por. *III Sent.*, d. 31, q. 1, a. 3, i *III-a*, q. 62, a. 6, ad 3.

⁴ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 24, a. 9.

⁵ II-a II-ae, q. 184, a. 2.

tak jak dla wieku dojrzałego potrzeba siły fizycznej większej niż dla dziecięcego (mimo że przypadkowo niektórzy młodzieńcy bardzo silni mogą być silniejsi od niektórych dorosłych), podobnie dla stanu doskonałych potrzeba miłości o wiele większej niż dla stanu początkujących (pomimo że przypadkowo niektórzy święci od początku mieli miłość większą niż niektórzy doskonali już w starszym wieku).

Ogólna nauka teologów w tej materii wydaje się opierać wyraźnie na nauce samego Zbawiciela, szczególnie gdy mówił o błogosławieństwach (Mt, rozdz. 5). Ta karta Ewangelii znakomicie wyraża całą wzniosłość doskonałości chrześcijańskiej, do której Pan Jezus powołuje nas wszystkich. Kazanie na Górze jest skrótem nauki chrześcijańskiej, uroczystym ogłoszeniem Nowego Zakonu, danego dla udoskonalenia Zakonu Mojżeszowego i dla poprawienia jego niewłaściwych interpretacji, a osiem błogosławieństw wypowiedzianych na początku jest skrótem tego kazania. Wyrażają one w sposób doskonały wszystko, co stanowi ideał życia chrześcijańskiego, i ukazują całą jego wielkość.

Pierwsze słowo nauczania Jezusa obiecuje szczęście i ukazuje nam środki do jego osiągnięcia. Dlaczego na wstępie mówi o szczęściu? Dlatego, że wszyscy ludzie z natury pragną być szczęśliwi; jest to cel, do którego dążą nieustannie, czy chcą, czy nie chcą; ale często szukają szczęścia tam, gdzie go nie ma, gdzie znajdują tylko nędzę. Posłuchajmy Pana, który wskazuje, gdzie jest szczęście prawdziwe i trwałe, gdzie jest cel naszego życia, oraz daje nam środki do jego osiągnięcia.

Cel jest wskazany w każdym z ośmiu błogosławieństw, a jest nim, pod różnymi nazwami, szczęście wieczne, którego przedsmaku sprawiedliwi mogą zaznać już na ziemi; jest nim królestwo niebieskie, ziemia obiecana, doskonała pociecha, zaspokojenie naszych słuszných i świętych pragnień, najwyższe miłosierdzie, widzenie Boga, naszego Ojca.

Środki są przeciwieństwem tego, czego uczą nas zasady mądrości świata, stawiającej zupełnie inny cel.

Kolejność tych ośmiu błogosławieństw jest pięknie wyjaśniona przez św. Augustyna i św. Tomasza: jest to porządek wstępujący, odwrotny do porządku *Ojciec nasz*, który zstępuje od rozważania chwały Bożej do naszych potrzeb osobistych i chleba powszedniego. – Trzy pierwsze błogosławieństwa mówią, że szczęście znajduje się w unikaniu grzechu i wyzwoleniu z niego, ubóstwie przyjętym z miłości Boga, w cichości i we łzach skruchy. – Dwa następne są błogosławieństwami czynnego życia chrześcijanina: odpowiadają one pragnieniu sprawiedliwości i miłosierdziu w stosunku do bliźniego. – Potem idą błogosławieństwa kontemplacji tajemnic Bożych: czystości serca, która usposabia do widzenia Boga, oraz pokoju, który pochodzi z prawdziwej mądrości. Wreszcie ostatnie i najdoskonalsze z błogosławieństw jest to, które łączy wszystkie poprzednie na-

wet wśród prześladowania znoszonego dla sprawiedliwości; są to ostatnie próby, warunek świętości¹.

Idźmy za tym porządkiem wstępującym, aby wytworzyć sobie właściwe pojęcie o doskonałości chrześcijańskiej, nie pomniejszające jej. Zobaczmy, że przekracza ona granice ascezy, czyli praktykowania cnót według naszej własnej aktywności lub przemyślności i że wymaga wyższego praktykowania darów Ducha Świętego, których tryb nadludzki, gdy się staje częsty i wyraźny, charakteryzuje życie mistyczne, czyli życie uległości Duchowi Świętemu.

Św. Tomasz uczy za św. Augustynem, że błogosławieństwa są aktami pochodzącymi z darów Ducha Świętego, czyli cnotami udoskonalonymi przez dary².

Błogosławieństwa wyzwolenia z grzechu

Odpowiadają one drodze oczyszczenia, która właściwa jest początkującym i przedłuża się w drogę postępujących i doskonałych.

Podczas gdy świat mówi: szczęście jest w obfitości dóbr zewnętrznych, w bogactwie, w zaszczytach, Pan Jezus mówi po prostu, ze spokojną pewnością absolutnej prawdy: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest królestwo niebieskie”.

Każde błogosławieństwo ma wiele stopni: szczęśliwi są ci, którzy znoszą ubóstwo bez szemrania, bez niecierpliwości, bez zazdrości, nawet gdy zbraknie im chleba, i którzy pracują, pokładając ufność w Bogu. Błogosławieni są ci, którzy, choć bogatsi, nie mają ducha bogactwa, próżności, pychy, ale są oderwani od dóbr ziemskich. Jeszcze szczęśliwsi są ci, którzy opuszczają wszystko, aby iść za Jezusem, przyjmą ubóstwo dobrowolne i będą żyli naprawdę zgodnie z duchem tego powołania; otrzymają oni stokroć tyle na ziemi i żywot wieczny.

Takimi ubogimi są ci, co pod wpływem daru bojaźni wstępują początkowo na wąską drogę, która staje się królewską drogą do nieba. Na tej drodze dusza otwiera się coraz bardziej, podczas gdy szeroka droga świata prowadzi do piekła i zguby. Pan Jezus mówi gdzie indziej: „Biada wam, którzyście nasyceni, albowiem łaknąć będziecie!” (Łk 6,25). Przeciwnie, błogosławione ubóstwo, gdyż ono, jak wskazuje życie św. Franciszka z Asyżu, otwiera królestwo Boże, nie-

¹ U św. Łukasza (6,20-22) wymienione są tylko cztery błogosławieństwa; ale między nimi znajduje się najwyższe, błogosławieństwo tych, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości; następuje ono po błogosławieństwie ubogich, tych, którzy łakną sprawiedliwości, i tych, którzy płaczą.

² I-a II-ae, q. 69, a. 1. Podobnie *Commentarium in Matthaeum*, 5, 3: „Ista merita [beatitudinum] vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis”. Idąc za św. Augustynem, św. Tomasz wskazuje w tym *Komentarzu do św. Mateusza* (rozdz. 5), jaki dar odpowiada każdemu z błogosławieństw. Por. także w *Summie teologicznej* tam, gdzie mówi o każdym z siedmiu darów oddzielnie. Streścimy tu tę naukę.

skończenie wyższe nad wszystkie bogactwa, nad nędzne bogactwa, w których świat szuka szczęścia.

Błogosławieni ubodzy, czyli pokornego serca, którzy nie zachowują dla siebie ani dóbr cielesnych, ani dóbr duchowych, ani chwały, ani czci, a szukają tylko królestwa Bożego.

* * *

Podczas gdy żądza bogactw dzieli ludzi, rodzi kłótnie, procesy, gwałty, nawet wojnę między narodami, Pan Jezus mówi: „Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadają ziemię”. Błogosławieni, którzy nie gniewają się na braci, nie szukają zemsty nad wrogami ani panowania nad innymi. „A kto by cię uderzył w prawy policzek twój, nadstaw mu i drugi” (Mt 5,39).

Błogosławieni cisi, nie sądzący zuchwale, nie widzący w bliźnim współzawodnika, którego należy usunąć, lecz brata, któremu należy pomóc, dziecko tego samego Ojca niebieskiego. To dar pobożności sprawia w nas tę cichość wraz z synowską miłością w stosunku do Boga, naszego wspólnego Ojca.

Cisi nie upierają się przy swoim zdaniu; mówią po prostu: „Tak, tak, nie, nie”, nie czując potrzeby przysięgania na niebo o każdy drobiazg (Mt 5,37).

Aby być w sposób tak nadprzyrodzony słodkim nawet wobec tych, którzy są kwaśni, trzeba być bardzo złączonym z Tym, który powiedział: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca”, z Tym, który trzciny nadłamanej nie dołamał i lnu kurzącego się nie dogasił. Trzcina nadłamaną jest czasem – jak mówi Bossuet – bliźni w gniewie, złamany przez własny gniew; nie trzeba go dołamywać, mszcząc się. Pana Jezusa porównano z jagnięciem, które pozwala bez skargi prowadzić się na zabicie. Łagodność ta nie jest słodyczą, która nikogo nie urazi z obawy przed wszystkim; jest to cnota, która wymaga wielkiej miłości Boga i bliźniego, jest to – jak mówi św. Franciszek Salezy – kwiat miłości. Podwaja ona wartość oddanej przysługi i daje możność powiedzenia wszystkiego, udzielania rady, a nawet nagany, gdyż ten kto je otrzymuje, czuje, że płyną one z wielkiej miłości. Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadają ziemię, prawdziwą ziemię obiecaną, a już posiadają święcie serca, które im się powierzają.

* * *

Podczas gdy świat mówi: szczęście jest w przyjemnościach, Jezus głosi: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”. Powiedziano również do złego bogacza: „Wspomnij, żeś za życia swego otrzymał dobro, podobnie jak Łazarz zło. Teraz on doznaje pociechy, a ty męki cierpisz” (Łk 16,25).

Błogosławieni, którzy jak żebrak Łazarz znoszą bóle z cierpliwością, bez pociechy ludzkiej; ich łzy widzi Bóg. Jeszcze szczęśliwsi, którzy oplakują grzechy swoje, którzy pod wpływem daru umiejętności poznali doświadczalnie, że grzech

jest największym z nieszczęść, i którzy przez swoje łyzy otrzymują przebaczenie grzechów. Wreszcie jeszcze szczęśliwsi – mówi św. Katarzyna Sieneńska¹ – którzy płaczą z miłości na widok nieskończonego miłosierdzia, dobroci Zbawiciela, czułości Dobrego Pasterza, ofiarowującego się za owce swoje. Ci już tu na ziemi otrzymują pociechę nieskończenie wyższą od tej, jaką może dać świat.

Oto błogosławieństwa związane z unikaniem grzechu i wyzwoleniem z niego.

Błogosławieństwa czynnego życia chrześcijanina

Są inne święte radości, które sprawiedliwy znajduje, gdy wyzwolony ze zła, zwraca się ku dobru całym porywem swego serca.

Człowiek czynu uniesiony pychą mówi: błogosławiony, który żyje i działa, jak chce, nie jest podległy nikomu, a innych poddaje sobie.

Pan Jezus mówi: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”. Sprawiedliwość w wyższym sensie polega na oddawaniu Bogu tego, co Mu się należy, i wtedy dla miłości Boga oddaje się też stworzeniu to, co się jemu należy, a Pan w nagrodę sam nam się daje. Oto jest doskonały porządek w doskonałym posłuszeństwie, płynącym z miłości, która rozszerza serce.

Błogosławieni, którzy pożądamy tej sprawiedliwości tak, że aż odczuwają jej głód i pragnienie. Będą oni w pewnym sensie nasyceni już w tym życiu, gdyż staną się sprawiedliwszymi i świętszymi.

Błogosławione to pragnienie: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37n). Ale aby zachować to pragnienie, gdy odpadnie entuzjazm uczuciowy, aby zachować ten głód i to pragnienie sprawiedliwości pośród sprzeczności, przeszkód, rozczarowań, trzeba przyjmować posłuszenie natchnienia daru męstwa, który nie pozwala osłabnąć ani się przygłębnić i który podtrzymuje naszą odwagę pośród trudności.

„Pan – mówi św. Tomasz² – chce, abyśmy byli zgłodniałi tej sprawiedliwości tak, byśmy nie mogli nigdy być nią nasyceni w tym życiu, jak skąpiec nigdy nie jest syt złota...” Te dusze zgłodniałe „będą nasycone dopiero wiekuistym widzeniem – mówi dalej – a na tej ziemi dobrami duchowymi”. I dodaje: „Gdy ludzie są w stanie grzechu, nie odczuwają tego głodu duchowego, odczuwają go wtedy, gdy są wolni od grzechu”.

* * *

¹ *Dialog*, rozdz. LXXXIX.

² Św. Tomasz (*in Matth.*, 5, 6) mówi: „Vult Dominus quod ita, anhelemus ad istam justitiam, quod numquam quasi satiemur in vita ista, sicut avarus numquam satiatur... Saturabuntur in aeterna visione... et in praesenti in bonis spiritualibus... – Quando homines sunt in peccato, non sentiunt famem spirituales, sed quando dimittunt peccata, tunc sentiunt”.

Temu głodowi i pragnieniu sprawiedliwości nie powinna towarzyszyć w działaniu chrześcijanina zgryźliwość w stosunku do grzeszników. Toteż dodaje: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”. W naszym życiu, jak w życiu Boga, sprawiedliwość powinna się łączyć z miłosierdziem. Nie można być doskonałym, jeśli się nie idzie jak dobry Samarytanin na pomoc strapionemu, choremu. Pan odda stokrotnie tym, którzy dają szklanek wody z miłości dla Niego, tym, którzy zapraszają do stołu swego ubogich, kaleki, ślepych, jak w przypowieści o zaproszonych na gody. Chrześcijanin powinien czuć się bardziej szczęśliwy dlatego, że daje, niż że otrzymuje. Powinien przebaczać tym, którzy go skrzywdzili; powinien zapominać urazy, a zanim ofiaruje dar swój na ołtarzu, powinien się pojednać ze swoim bratem. Dar rady skłania nas do miłosierdzia, czyni nas wrażliwymi na cierpienia innych, uczy nas znajdować prawdziwe lekarstwo, słowo, które pociesza i podnosi.

Gdyby działalność nasza kierowała się często tymi dwiema cnotami sprawiedliwości i miłosierdzia oraz darami, które im odpowiadają, dusza nasza już tu na ziemi znalazłaby świętą radość i przygotowałaby się prawdziwie do wejścia w zażyłość z Bogiem.

Błogosławieństwa kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem

Filozofowie sądzili, że szczęście jest w poznaniu prawdy, zwłaszcza prawdy najwyższej. Tak uczyli Platon i Arystoteles. Ale troszczyli się oni niewiele o czystość serca i życie ich niejednokrotnie było w sprzeczności z ich nauką. Jezus nam mówi: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”. Nie mówi: błogosławieni ci, którzy są obdarzeni potężnym umysłem, którzy mają czas i środki do kształcenia go – nie, lecz: błogosławieni czystego serca, nawet jeżeli z natury są mniej uzdolnieni niż wielu innych. Jeśli mają serce czyste, będą oglądali Boga. Serce prawdziwie czyste jest jak przezroczysta woda jeziora, która odbija błękit nieba, lub jak zwierciadło duchowe, które odbija obraz Boga.

Jednak by serce było prawdziwie czyste, potrzeba wielkodusznego umartwienia. „Jeśli tedy oko twoje prawe gorszy cię, wyłup je... A jeśli prawa ręka twoja gorszy cię, odetnij ją...” (Mt 5,29.30). Trzeba szczególnie czuwać nad czystością intencji, nie dawać jałmużny dla oczu ludzkich, nie modlić się, aby zdobyć uznanie ludzi, ale szukać pochwały „Ojca, który widzi w skrytości”. Wówczas wypełnią się słowa Pana: „Jeśli oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światłe będzie” (Mt 6,22).

Już tu na ziemi chrześcijanin w pewnym znaczeniu będzie oglądał Boga w bliźnim, nawet w duszach, które na pierwszy rzut oka wydają Mu się przeciwnawiać; będzie Go oglądał w pewnym sensie w Piśmie Świętym, w życiu

Kościół, w okolicznościach własnego życia, a nawet w doświadczeniach, gdzie znajdzie lekcje pogładowe Opatrzności, jakby praktyczne zastosowanie Ewangelii. Jest to właśnie prawdziwa kontemplacja płynąca z daru rozumu, przygotowująca nas do tej, w której już w ścisłym znaczeniu będziemy oglądali twarz w twarz Boga, Jego dobroć i piękno nieskończone; wtedy wszystkie nasze pragnienia będą zaspokojone i będziemy jakby upojeni potokiem rozkoszy duchowych.

* * *

Już tu na ziemi ta kontemplacja Boga powinna być płodna; daje ona pokój, i to pokój promieniujący, jak mówi siódme błogosławieństwo: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem synami Bożymi będą nazwani”. To błogosławieństwo według św. Augustyna i św. Tomasza odpowiada darowi mądrości, przez który kosztujemy tajemnic zbawienia i widzimy wszystko niejako w Bogu. Natchnienia Ducha Świętego, którym ten dar czyni nas uległymi, ukazują nam stopniowo przedziwny ład planu Opatrzności nawet, a czasem szczególnie tam, gdzie początkowo byliśmy zbici z tropu, w rzeczach bolesnych i nieprzewidzianych, dopuszczonych przez Boga dla wyższego dobra. A wszak nie można patrzeć w ten sposób na wyroki Opatrzności, kierującej naszym życiem, nie odczuwając pokoju, który jest spokojem ładu.

Aby nie dać się wytrącić z równowagi zdarzeniom ciężkim i nieprzewidzianym, aby wszystko przyjmować z ręki Boga jako środek albo okazję zbliżenia się do Niego, trzeba wielkiej uległości Duchowi Świętemu, który chce nas obdarzać stopniowo kontemplacją rzeczy Bożych – warunkiem zjednoczenia z Bogiem. Dlatego otrzymaliśmy na chrzcie dar mądrości, który wzrósł w nas przez bierzmowanie i częstą Komunię. Natchnienia daru mądrości dają nam pokój promieniujący nie tylko dla nas, ale i dla bliźniego; stajemy się przez nie czyniącymi pokój; pomagają nam uspokajać dusze wzburzone, miłować nieprzyjaciół, znajdować słowa pojednania, które łagodzą swary. Ten pokój, którego świat dać nie może, jest znakiem prawdziwych dzieci Bożych, które nigdy właściwie nie przestają myśleć o swoim Ojcu niebieskim. Św. Tomasz mówi nawet o tych błogosławieństwach, że „są niejakiem zapoczątkowaniem szczęścia przyszłego – *sunt quaedam inchoatio imperfecta futurae beatitudinis*”¹.

* * *

Wreszcie w ósmym błogosławieństwie, najdoskonalszym ze wszystkich, Pan Jezus pokazuje, że wszystko, co powiedział, potwierdza się prawdziwie przez próbę zniesioną z miłością: „Błogosławieni, którzy prześladowanie cierpią dla

¹ Por. I-a II-ac, q. 69, a. 2.

sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie”. Chodzi szczególnie o ostatnie próby, warunek świętości.

Te zadziwiające słowa nigdy dotąd nie były słyszane. Nie tylko obiecują one szczęście przyszłe, ale mówią, że trzeba się uważać za szczęśliwego nawet pośród cierpień i prześladowań znoszonych dla sprawiedliwości. Błogosławieństwo całkowicie nadprzyrodzone, które zrozumieją w praktyce tylko dusze oświecone przez Boga. Jest tu zresztą wiele stopni duchowych, począwszy od dobrego chrześcijanina, który zaczyna cierpieć dlatego, że coś dobrego uczynił, że był posłuszny, że dał dobry przykład, a skończywszy na męczenniku, który umiera za wiarę. Błogosławieństwo to stosuje się do tych, którzy, nawróciwszy się do lepszego życia, znajdują tylko sprzeciw w swoim otoczeniu; stosuje się ono również do apostoła, którego działalność jest krępowana przez tych właśnie, których chce zbawić, gdy nie mogą mu przebaczyć, że zbyt jasno głosi prawdę ewangeliczną.

Błogosławieństwo to jest najdoskonalsze, gdyż należy do tych, którzy są najbardziej naznaczeni pieczęcią Jezusa dla nas ukrzyżowanego. Pozostać pokornym, cichym, miłosiernym podczas prześladowania, nawet w stosunku do samych prześladowców i w tej burzy nie tylko zachować spokój, ale udzielać go innym, jest to naprawdę pełnia doskonałości chrześcijańskiej. Realizuje się ona szczególnie w ostatnich próbach, którym podlegają dusze doskonałe, gdy Bóg oczyszcza je, każąc im pracować dla zbawienia bliźnich. Nie wszyscy święci byli męczennikami, ale w różnym stopniu cierpieli prześladowanie dla sprawiedliwości i zaznali coś z tej męki serca, która Maryję uczyniła Matką Bolesną.

Pan Jezus kładzie nacisk na nagrodę, obiecaną tym, którzy w ten sposób cierpią dla sprawiedliwości: „Błogosławieni jesteście, gdy wam złorzeczyć będą i prześladować was będą i ze względu na Mnie wiele złego mówić będą kłamliwie przeciw wam. Radujcie się a weselcie, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiesiech”.

Z tych słów w duszach Apostołów zrodziło się pragnienie męczeństwa, które dało natchnienie wspaniałym wypowiedziom św. Andrzeja, św. Ignacego Antiocheńskiego. Odżyły one w św. Franciszku z Asyżu, w św. Dominiku, w św. Benedykcie Józefie Labre. Dlatego też byli oni „solą ziemi”, „światłością świata”, a dom ich zbudowany nie na piasku, lecz na opoce, mógł znieść wszystkie zawieruchy i nie upadł.

Wszystkie te błogosławieństwa, które są – jak uczy św. Tomasz¹ – wyższymi aktami darów lub cnót udoskonalonych przez dary, przekraczają zwykłą ascezę i należą do dziedziny mistyki. Innymi słowy, pełna doskonałość życia chrześci-

¹ I-a II-ae, q. 69, a. 2, i in *Matth.*, V, 8nn.

jańskiego jest normalnie w porządku mistycznym, jest wstępem do życia w niebie, gdzie chrześcijanin będzie „doskonały jako Ojciec niebieski doskonały jest”, będzie widział Go tak, jak On sam się widzi, i miłował Go tak, jak On sam siebie miłuje.

Św. Teresa pisze: „Piękne to bez wątpienia i pożądane rzeczy i do wyższej doskonałości potrzebne, co nam zalecają książki duchowne; obojętnymi być na sądy ludzkie, owszem, więcej się cieszyć, gdy mówią o nas źle, niż gdy nas chwala; za nic sobie poczytywać cześć i honor świecki; oderwać się od krewnych i bliskich... i wiele innych rzeczy podobnych – ale wszystko to, jak sądzę, należy do rzędu cnót nadprzyrodzonych, przeciwnych skłonności naszej przyrodzonej i Bóg sam tylko mocen jest nam ich użyczyć”¹, tzn. przekraczają one zwykłą ascezę, czyli praktykę cnót według własnej woli i przemyślności; są to owoce wielkiej uległości natchnieniom Ducha Świętego. Mówi ona jeszcze: „Dusza, żywiąca w sobie pragnienie górowania nad drugimi albo przywiązanie do bogactw... choćby już długie lata strawiła na modlitwie wewnętrznej, czyli raczej na suchym i martwym ćwiczeniu rozumu tylko [bo prawdziwa modlitwa wyruguje w końcu takie zdrożności] – nigdy daleko nie postąpi ani nie zakosztuje prawdziwego owocu i smaku obcowania z Bogiem”².

Znaczy to, że bez doskonałej modlitwy nie dojdzie się do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego.

Podobnie autor *Naśladowania*, ks. III, rozdz. XXV, mówi o prawdziwym pokoju: „Skoro dojdiesz do zupełnej wzgardy samego siebie, wiedz, że wtedy opływać będziesz w taką obfitość pokoju, jaka tylko jest możliwa na ziemi”. I dlatego w tej samej księdze *Naśladowania*, rozdz. XXXI, uczeń prosi o wyższą łaskę kontemplacji: „Panie, bardzo potrzebuję jeszcze większej łaski, abym tam doszedł, gdzie by mi już żaden człowiek i żadne stworzenie nie było przeszkodą... Ten pragnął swobodnie wzlecieć ku Tobie, który mówił: «Kto mi da skrzydła jak gołębiczy, a odlece i odpoczne?» (Ps 54,7)... Kto nie oderwie się od wszelkich stworzeń, ten nie zdoła swobodnie oddać się Bogu. Dlatego tak mało jest ludzi bogomyślnych, bo mało jest takich, którzy umieją zupełnie oderwać się od rzeczy stworzonych i znikomych. Wielkiej do tego potrzeba łaski, która by podniosła duszę i nad nią samą ją wywyższyła. A dopóki człowiek nie wzniesie się w duchu, nie oderwie się od wszelkich stworzeń i nie połączy się z Bogiem zupełnie i doskonale, dopóty wszystko, cokolwiek by umiał i cokolwiek by posiadał, zbyt małej jest wagi”. Ten rozdział *Naśladowania* jest właściwie porządku mistycznego i pokazuje, że tylko w tym porządku znajduje się prawdziwa doskonałość miłości Bożej.

¹ Księga życia, rozdz. XXXI.

² Droga doskonałości, rozdz. XII.

Św. Katarzyna Sieneńska mówi podobnie w swoim *Dialogu* (rozdz. XLIV-XLIX). I jest to, jak widzieliśmy, nauczanie samego Pana Jezusa, gdy głosi nam błogosławieństwa, szczególnie tak jak je rozumieją św. Augustyn¹ i św. Tomasz, jako akty wyższe darów Ducha Świętego lub cnót udoskonalonych przez dary. Jest to prawdziwie pełny normalny rozwój organizmu duchowego, czyli „łaski cnót i darów” i jest on nam pokazany w błogosławieństwach nie w formie abstrakcyjnej i teoretycznej, ale w sposób konkretny, praktyczny i życiowy.

¹ Por. św. Augustyn, in *Sermonem Domini in monte* (Matth., V). Podobnie *De quantitate animae*, ks. I, rozdz. XXXIII; *Wyznania*, IX, rozdz. X; *Soliloquia*, I, rozdz. 1, 12, 13.

Rozdział 10

DOSKONAŁOŚĆ A HEROICZNOŚĆ

Aby uzupełnić to, co powiedzieliśmy o wielkości, czyli wzniosłości doskonałości chrześcijańskiej, trzeba się zastanowić, czy z natury swej wymaga ona wielkiej miłości, a nawet heroiczności cnót.

Czy doskonałość wymaga koniecznie wielkiej miłości?

Niektórzy teologowie, jak Suarez¹, utrzymywali, że można być doskonałym bez wielkiej miłości². To twierdzenie obudziłoby wielkie zdziwienie, gdyby się je spotkało w dziełach św. Tomasza lub św. Jana od Krzyża, gdyż jest ono mało zgodne z ich zasadami. Broniono go jednak, ponieważ – jak mówiono – najslabsza nawet miłość może już zwyciężyć, według św. Tomasza, wszystkie pokusy i ponieważ to, czego brak miłości pod względem intensywności, może być z łatwością uzupełnione przez cnoty nabyte. W ten sposób, według tego poglądu, ktoś może być doskonałym, nie mając wielkiej miłości, i odwrotnie, ktoś inny, mając wielką miłość, może nie być doskonałym, gdyż nie miarkuje dostatecznie swych namiętności.

¹ *De statu perfectionis*, ks. I, rozdz. IV, nr 11 i 12.

² Suarez mówi (dz. cyt.): „Perfectio in quadam *convenienti dispositione* seu *habilitate proxima ad perfecte operandum iuxta Christi praecepta et consilia posita est: haec autem bona dispositio cum maiori et minori caritatis intensione obtineri et subsistere potest; quia nec ex sola intensione provenit, et, licet intensio [caritatis] multum iuvet, quod ex ea parte defuerit facile poterit aliunde suppleri*”. Te ostatnie słowa, które byłyby dziwne w którymś z artykułów św. Tomasza, znaczą, zdaje się, że cnoty nabyte mogą z łatwością zastąpić brak intensywnej miłości. Czyż nie jest to wyraźnym pomniejszeniem nadprzyrodzonego charakteru doskonałości chrześcijańskiej?

Suarez dodaje (tamże, nr 12): „Potest aliquis apud Deum esse sanctior et nihilominus imperfectior... Nec hoc est inconveniens, quia vera sanctitas apud Deum, et ius ad aeternam beatitudinem attenditur secundum gradum caritatis et gratiae; perfectio autem huius vitae attenditur secundum affectum et dispositionem hominis ad operandum in hac vita, cum promptitudine, facilitate et puritate actionis”.

Tomista powie: przy równym stopniu miłości habitualnej jeden jest aktualnie gorliwszy niż inny, który zadowala się aktami niedoskonałymi (*remissi*) albo kto mając pięć talentów żyje tak, jakby miał ich tylko trzy. Co więcej, przy równym stopniu miłości habitualnej i gorliwości aktualnej jeden ma mniej trudności wewnętrznych i zewnętrznych niż inny, który unika bez trudu wszelkich fałszywych kroków, ponieważ postępuje łatwiejszą drogą. Ale są to rzeczy akcydentalne, właściwe tej lub innej jednostce, podczas gdy tutaj mówimy o doskonałości jako takiej i w ogólności, i zapytujemy, czy z natury wymaga ona miłości wielkiej, znacznie wyższej od miłości początkujących i postępujących.

Powszechnie jednak twierdzi się przeciwnie, że doskonałość chrześcijańska wymaga wielkiej miłości.

Dlaczego? Dlatego, że osiąga się ją dopiero po długotrwałym praktykowaniu cnót wlnych i cnót nabytych, przez co cnoty te wzrastają coraz bardziej. I jeśli na początku „najsłabsza miłość mogła przewyciężyć wszystkie pokusy”, to w następstwie triumfuje ona nad nimi rzeczywiście i staje się coraz silniejsza¹. Trudno więc pojąć, by chrześcijanin mógł być doskonały, tzn. przewyższać początkujących i postępujących, nie mając wielkiej miłości.

Jednak doskonałość nie wymaga określonego jakby matematycznie i znanego tylko Bogu stopnia miłości. Nie ma tutaj ścisłości matematycznej, jaką znajdujemy np. dla punktu topnienia jakiegoś ciała.

Doskonałość duchową trzeba określać przez analogię z wiekiem dojrzałym, który normalnie wymaga więcej siły fizycznej niż wiek młodzieńczy, nie wymagając jednak określonego matematycznie stopnia siły.

Nauka ta opiera się m.in. na tym, że miłość wzrasta, ściśle mówiąc, raczej w sposób intensywny niż ekstensywny². Rzeczywiście, już najmniejsza nawet miłość powinna się rozciągać na Boga i na wszystkich ludzi, przynajmniej ogólnie, nie wyłączając nikogo.

Wreszcie, według św. Tomasza, jak to widzieliśmy, trzy stopnie miłości, właściwe początkującym, postępującym i doskonałym, są stopniami intensywności tej cnoty wlanej, która wyklucza coraz bardziej grzechy powszednie rozmyślne i odrywa nas od rzeczy ziemskich, aby nas przywiązać silniej do Boga. Wynika z tego, że doskonałość chrześcijańska wymaga z natury swej (*per se loquendo et non solum per accidens*) wielkiej miłości.

* * *

Jednak akcydentalnie zdarza się, że jakiś chrześcijanin doskonały ma mniejszą miłość niż jakiś wielki święty w samych początkach. Św. Magdalena natychmiast po nawróceniu mogła już mieć wyższą miłość niż wielu doskonałych powołanych do mniejszej świętości.

Podobnie w porządku cielesnym zdarza się akcydentalnie, że jakiś młodzieniec szczególnie mocny ma więcej siły niż niejeden mąż dojrzały.

Jeśli jednak chodzi o wiek dojrzały w ogólności i o doskonałość jako taką, w oderwaniu od tej lub innej jednostki, trzeba powiedzieć, że normalnie wymagają one sił wyższych niż wiek poprzedzający.

Trzeba też zauważyć, że przy tym samym stopniu miłości habitualnej jeden unika bardziej grzechów powszednich niż inny, czy to z powodu większej gorli-

¹ S. th., III-a, d. 31, q. 1, a. 3; q. 62, a. 6, ad 3.

² Por. S. th., II-a II-ae, q. 24, a. 4, ad 1, 2; a. 5, ad 2.

wości aktualnej, czy też ponieważ ma mniej trudności w swoim temperamencie, mniej pracy, mniej sprzeciwów ze strony ludzi. Św. Teresa pisze gdzieś, że gdy opuszczała swój klasztor dla nowej fundacji, zdarzało jej się pośród okoliczności nieprzewidzianych popełniać więcej grzechów powszednich, ale też zdobywać więcej zasług z powodu większych trudności do przezwyciężenia.

Podobnie, gdy wspinamy się na górę, potykamy się od czasu do czasu, co nie zdarza się na płaszczyźnie, ale mamy zasługę przezwyciężania trudności we wznoszeniu się.

* * *

Wszystkie te racje wskazują, że chociaż akcydentalnie ktoś doskonały ma mniejszą miłość niż ktoś początkujący powołany do wielkiej świętości, to jednak doskonałość z natury swej wymaga wielkiej miłości. Osiąga się ją rzeczywiście po pokonaniu wielu pokus i po zdobyciu wielu zasług. Jak powiedziano w Księdze Tobiasza: „Ponieważ byłeś przyjemny Bogu, potrzeba było, aby cię pokusa doświadczyła” (12,13). Powiedziano również: „Naczyń garncarskich piec doświadcza, a ludzi sprawiedliwych pokusa utrapienia” (Ekli 27,6). A Pan Jezus mówi przy końcu Kazania na Górze: „Każdy tedy, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, będzie przyrównany mężowi mądrymu, który zbudował dom swój na opoce. I spadły deszcze i wezbrały rzeki i powiały wichry i uderzyły na ów dom, a on nie runął, bo na opoce zbudowany był” (Mt 7,24n). Z tego wynika, że chociaż słaba miłość może się oprzeć pokusom, to jednak zwycięża je ona rzeczywiście tylko, o ile wzrośnie i stanie się silniejszą. Prawdziwa doskonałość chrześcijańska wymaga więc z natury swej wielkiej miłości.

Według powszechnie przyjętych zasad jest to oczywiste.

* * *

Nauka św. Jana od Krzyża wyraźnie potwierdza tę doktrynę. Pisze on w *Dro-dze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. VI: „Bo jedni mniemają, że wystarczy tu ma-le jakieś oderwanie i umiarkowanie w rzeczach zewnętrznych, inni zadowolają się pewnym ćwiczeniem w cnotach, w modlitwie czy umiarkowaniu, a nie do-chodzą do tego ogołocenia, ubóstwa, oderwania się i czystości duchowej... Dla-tego też jeśli mają sposobność osiągnąć coś pewnego i doskonałego przez utratę wszelkiej słodyczy w rzeczach Bożych, przez oschłości, udręczenia i trudy, a to wszystko jest prawdziwym krzyżem duchowym i ogołoceniem w duchu ubóstwa Chrystusowego, uciekają od tego jak od śmierci, szukając słodyczy i pociech w Bogu... Przeciwnie zaś postępowanie jest tylko szukaniem siebie w Bogu i sprzeciwia się całkowicie prawdziwej miłości...

Chciałbym więc przekonać osoby duchowe, że ta droga do Boga nie opiera się na mnogości rozważań, na różnych doznaniach czy upodobaniach; to wpraw-

dzie jest potrzebne, ale dla początkujących. Droga zaś zjednoczenia opiera się na jednej niezbędnej rzeczy, to jest na umiejętności prawdziwego zaparcia tak co do zmysłów, jak i co do ducha, na cierpieniu dla Chrystusa i unicestwieniu się we wszystkim. Przez tę praktykę więcej się czyni i więcej zdobywa niż przez wszystkie ćwiczenia... Zaniedbanie tej praktyki, która jest fundamentem i korzeniem cnót, wprowadza zastój, a nie postęp we wszystkich innych ćwiczeniach, choćby to były tak wzniosłe rozważania i takie poznanie, jakie mają aniołowie... A jeśli ktoś dojdzie do tego całkowitego nic, które jest najgłębszą pokorą, dokonana się wtedy zjednoczenie duchowe pomiędzy duszą a Bogiem. I to jest najwznioślejszy, najwyższy stan, jaki można osiągnąć w tym życiu”.

Lecz stan ten, który jest doskonałością, wymaga oczywiście wielkiej miłości związanej z doskonałą pokorą, o której tu mowa.

Św. Jan od Krzyża mówi również (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XVIII): „Dokonałość polega na doskonałej miłości Boga i na wzgardzie siebie samego”.

Ta nauka, która uznaje konieczność wielkiej miłości, aby osiągnąć doskonałość, jest w zupełnej zgodzie z tym, co św. Tomasz mówi o siedmiu stopniach pokory. Wylicza je za św. Anzelmem: „1) uważać się za godnego pogardy; 2) znosić, że się takim jest; 3) przyznawać się do tego; 4) chcieć, aby bliźni to myślał; 5) znosić cierpliwie, gdy to mówią; 6) zgadzać się być traktowanym jako ktoś godny wzgardy; 7) cieszyć się z takiego traktowania”¹. Wtedy jest to prawdziwa doskonałość lub – jak mówi św. Tomasz – „stan tych, którzy dążą przede wszystkim do zjednoczenia z Bogiem, do radowania się Nim, którzy pragną umrzeć, aby być z Chrystusem”² i którzy nie cofają się przed pełnieniem rzeczy trudnych dla chwały Bożej i dla zbawienia dusz³.

Dokonałość w ten sposób pojmowana wymaga oczywiście wielkiej miłości Boga.

* * *

Czy można dojść do wielkiej miłości habitualnej bez wielkiego wysiłku i ofiarności, tylko przez długie lata praktyki codziennej Komunii i aktów zasługujących dość słabych, tak że mając tę wielką miłość, byłoby się jednocześnie wyraźnie niedoskonałym przez brak gorliwości w zwalczaniu nieuporządkowanych namiętności?

Niektórzy teologowie skłonni są tak uważać, mianowicie Suarez w tekstach, które zacytowaliśmy na początku tego rozdziału.

Pochodzi to stąd, że dla Suareza w zagadnieniu wzrostu miłości akty nie-

¹ II-a II-ae, q. 161, a. 6.

² II-a II-ae, q. 24, a. 9.

³ III Sent., d. 29, a. 8, q. 1.

doskonale (*remissi*) miłości osiągają natychmiast jej przyrost, na który zasługują. Na tej podstawie skłonny jest przypuszczać, że przez Komunię, nawet przyjętą z małą pobożnością, otrzymuje się jeszcze wyraźne powiększenie miłości i że przez rozgrzeszenie utracone zasługi odżywają w stopniu tym samym, nawet jeśli żal penitenta jest zaledwie wystarczający.

We wszystkich tych punktach św. Tomasz i dawni teologowie biorą pod uwagę dyspozycję gorliwości woli wymaganej u chrześcijanina, by mógł osiągnąć wyraźne powiększenie łaski. Według nich akty niedoskonałe miłości nie uzyskują natychmiast przyrostu miłości, na który zasługują, ale dopiero wtedy, gdy będzie poważny wysiłek w dążeniu do dobra¹. Podobnie Komunia przyjęta z małą pobożnością uzyskuje niewielki wzrost miłości; tym więcej korzystamy z ogniska ciepła, im bardziej zbliżamy się do niego, zamiast pozostawać z dala². Wreszcie, według św. Tomasza, przez rozgrzeszenie zasługi utracone odżywają w tym samym stopniu, o ile penitent ma skruchę proporcjonalną do wiary i do łask utraconych³.

Wynika z tego, że nie można bez dużego wysiłku dojść do wielkiej miłości jedynie przez całe lata codziennej Komunii i aktów słabo zasługujących. Można dojść tym sposobem do utrzymania się w stanie łaski lub do szybkiego podniesienia się z grzechu śmiertelnego, ale nie do większej miłości.

Czy doskonałość wymaga heroicznosci cnót?

Jeśli nawet patriotyzm wymaga heroizmu, gdy ojczyzna w niebezpieczeństwie, to doskonałość chrześcijańska bez wątpienia wymaga heroicznosci cnót przynajmniej *in praeparatione animi* w tym znaczeniu, że chrześcijanin powinien być gotów z pomocą Bożą ponieść nawet męczeństwo, jeśli byłby zmuszony wybrać pomiędzy zaparciem się wiary a męką. Jest to konieczne do zbawienia⁴, a tym bardziej do doskonałości. Innymi słowy, jeśli chrześcijanin jest wierny swoim codziennym obowiązkom, może liczyć, że Bóg da mu w okolicznościach najtrudniejszych pomoc proporcjonalną do wielkości obowiązku. Powiedziane jest w Ewangelii: „Kto wierny jest w najmniejszej rzeczy, i w większej wierny będzie” (Łk 16,10). „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, duszy zaś zabić nie mogą” (Mt 10,28). „Nie troszczcie się, jak i co odpowiadać macie, lub co mówić będziecie, Duch Święty bowiem pouczy was onej godziny, co wam mówić należy” (Łk 12,11n). „Wszyscy, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystu-

¹ II-a II-ae, q. 24, a. 6 ad 1; q. 114, a. 8, ad 3.

² III-a, q. 79, a. 8.

³ III-a, q. 89, a. 2.

⁴ II-a II-ae, q. 124, a. 1, ad 3; q. 152, a. 3, ad 2.

sie Jezusie, prześladowanie cierpieć będą” (2 Tm 3,12). Powinniśmy także miłować nieprzyjaciół naszych i przychodzić im z pomocą, jeśli są w ciężkiej potrzebie.

Toteż św. Tomasz uczy¹, że dary Ducha Świętego są konieczne do zbawienia, aby nas przygotować do ochoczego i uległego przyjęcia specjalnego natchnienia Ducha Świętego wtedy szczególnie, gdy cnoty nabyte, a nawet cnoty wlane, nie wystarczają, tzn. w okolicznościach najtrudniejszych.

Jeśli według tych zasad każdy chrześcijanin powinien raczej ponieść męczeństwo niż zaprzeczyć się wiary lub o niej zwątpić, to cóż powiedzieć o kapłanie, który ma sobie powierzone dusze? Powinien on nawet z narażeniem życia nieść sakramenty do tych wiernych, którzy są w ciężkiej potrzebie; powinien np. słuchać spowiedzi zadzumionych. Tym bardziej biskup obowiązany jest w pewnych okolicznościach oddać życie za swoją owczarnię.

* * *

Jednak posiadanie cnót heroicznych *in praeparatione animi* w znaczeniu, jakie określiliśmy powyżej, nie oznacza posiadania cnót w stopniu heroicznym.

Aby móc dowieść heroiczności cnót – jak wyjaśnia Benedykt XIV² – trzeba czterech warunków: 1) materia, czyli przedmiot cnoty, powinna być przykra lub trudna i przewyższająca zwykłe siły ludzkie; 2) akty powinny być pełnione ochoczo i z łatwością; 3) radośnie, że się składa ofiarę Panu; 4) dość często, gdy jest po temu okazja.

Czy doskonałość chrześcijańska wymaga takiej heroiczności cnót?

Według nauki św. Jana od Krzyża, jak zobaczymy w następnym rozdziale, wymaga ona oczyszczeń biernych zmysłów i ducha, które usuwają wady początkujących i postępujących³. Tak więc w tych oczyszczeniach lub doświadczeniach wewnętrznych dusza nierzadko musi opierać się heroicznie pokusom przeciw czystości, cierpliwości, wreszcie przeciw wierze, nadziei i miłości. Z tej racji wydaje się więc rzeczą niewątpliwą, że doskonałość chrześcijańska wymaga pewnej heroiczności cnót, która w dalszym ciągu może i powinna wzrastać.

I taki jest, zdaje się, pogląd św. Tomasza⁴, gdy opisuje *virtutes purgatoriae*

¹ I-a II-ae, q. 68, a. 2.

² *De Servorum Dei beatificatione*, ks. III, rozdz. XXIn.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. II-X, i ks. II, rozdz. I-V. Św. Jan od Krzyża opisuje to oczyszczenie w takiej formie, w jakiej ono dokonuje się u dusz kontemplacyjnych, powołanych do najwyższej doskonałości drogą najprostszą; ale jest coś podobnego u innych, u których tym oczyszczeniom wewnętrznym towarzyszą cierpienia i trudy apostołstwa.

⁴ I-a II-ae, q. 61, a. 5, i III-a, q. 7, a. 2, ad 2.

i *virtutes purgati animi*; jedne i drugie są bardzo wysokie i nie są niższe od tych, które Benedykt XIV nazywa cnotami heroicznymi¹.

* * *

Wreszcie jest rzeczą pewną, że miłość chrześcijańska, której zadaniem jest upodobnienie nas do Zbawiciela ukrzyżowanego za nas, powinna tym samym dążyć do heroiczności cnót.

Wynika to z poprzednich założeń: jeśli rzeczywiście każdy chrześcijanin powinien mieć cnoty heroiczne *in praeparatione animi* i być gotów z pomocą Bożą ponieść raczej męczeństwo niż zaprzeczyć się wiary, to ten akt heroiczny nie przewyższa tego, do czego jest przeznaczona miłość, czyli ukochanie Boga ponad wszystko. Miłość ta z natury swojej przekłada Boga ponad życie cielesne i wobec tego powinna być przygotowana na ofiarę z życia, której się wymaga w pewnych okolicznościach.

Widoczne to jest również w wyliczonych przez św. Bernarda stopniach miłości, które objaśnia św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XIX i XX): „*Amor Dei facit operari indesinenter et sustinere infatigabiliter* – Miłość Boga knuże działać nieustannie i znosić nieustrudzenie”. Okazuje się to szczególnie w utrapieniach wewnętrznych i zewnętrznych, które śludzy Boży znoszą dla osobistego oczyszczenia oraz by za przykładem Zbawiciela pracować dla zbawienia dusz.

* * *

Zarzucić można tej nauce, że gdyby była prawdziwa, o wiele więcej chrześcijan doszłoby do heroizmu, gdyż to, do czego miłość z natury zmierza, powinno być osiąmane najczęściej. A przecież heroizm jest rzadki².

¹ Św. Tomasz opisuje *virtutes purgatoriae* w następujący sposób (I-a II-ae, q. 61, a. 5): „Ita quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est, ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; iustitiae vero est, ut tota anima consentiat ad huiusmodi propositi viam”.

Virtutes purgati animi (tamże) są jeszcze wyższe i są udziałem niektórych sług Bożych bardzo doskonałych: „*aliquorum in hac vita perfectissimorum*”.

Św. Katarzyna mówi podobnie w *Dialogu* (rozdz. LXXIV), wymieniając oznaki miłości u doskonałych.

² Św. Tomasz odpowiada na podobny zarzut dotyczący liczby wybranych (I-a, q. 23, a. 7, ad 3): „Dobro proporcjonalne do stanu zwykłego natury ludzkiej jest osiąmane najczęściej, ale inaczej rzecz się ma, jeśli chodzi o dobro, jakie przekracza ten stan zwykły. Tak w porządku przyrodzonym ludzie dość często mają roztropność niezbędną do kierowania swoim życiem osobistym, ale jest bardzo niewielu, którzy dochodzą do głębokiego poznania spraw dostępnych wszakże dla ich rozumu”. Umysł ludzki nie jest niezdolny do poznania, ale niewielu ludzi dochodzi w rzeczywistości do tego poznania.

Na to należy odpowiedzieć, że jest również rzeczą rzadką zachowanie przez całe życie łaski chrztu bez popełnienia żadnego grzechu śmiertelnego, mimo że łaska uświęcająca z natury swej zmierza do życia wiecznego, a więc do wiecznego trwania bez zniszczenia przez grzech śmiertelny. Mamy jednak ten skarb bezcenny w naczyniu kruchym i zmysłowość lub pycha mogą spowodować jego utratę. Wiele dusz żyje tylko uczuciowością, niewiele zaś prawym rozumem, a wszakże dusza ludzka z natury swojej jest rozumna i nieśmiertelna i łaska powinna ją wprowadzić w życie prawdziwie Boże; tego wymaga normalnie stan łaski.

Tak też miłość, którą posiada każdy chrześcijanin, a która jest nasieniem życia wiecznego (*semen gloriae*), dąży z natury swojej do heroizmu, i jeśli okoliczności tego wymagają, do ofiary z życia doczesnego dla dochowania wierności Bogu. Czego w pewnych warunkach wymaga miłość ojczyzny, tego tym bardziej żąda miłość Boga i dusz.

* * *

Wielka świętość przejawia się przede wszystkim w połączeniu, czyli harmonii cnót nawet najbardziej różnych. Jeden człowiek może być z natury skłonny do męstwa, a nie do łagodności, drugi odwrotnie. Natura jest w pewnym sensie zdeterminowana *ad unum*, potrzeba jej uzupełnienia przez różne cnoty pod kierownictwem mądrości i roztropności. Wielka świętość jest więc najściślejszym połączeniem wszystkich cnót nabytych i wlanych, nawet najbardziej odmiennych, które tylko Bóg może złączyć tak ściśle. Jest to połączenie wielkiego męstwa z doskonałą słodyczą, gorącego umiłowania prawdy i sprawiedliwości z wielkim miłosierdziem dla zbłąkanych; świadczy ono o bardzo ścisłym zjednoczeniu z Bogiem, gdyż to, co jest rozdzielone w królestwie natury, jednoczy się w królestwie Bożym, a zwłaszcza w samym Bogu. Tak więc świętość jest pięknym odbiciem połączenia doskonałości Boskich najbardziej odrębnych: nieskończonej Sprawiedliwości i nieskończonego Miłosierdzia we wzniosłości Bóstwa, czyli odbiciem wewnętrznego życia Boga. Tak też męczennicy chrześcijańscy okazują jednocześnie największe męstwo w swoich męczarniach i największą słodycz, modląc się za swoich katów¹; są oni prawdziwie naznaczeni znamieniem Jezusa Ukrzyżowanego.

¹ Przeciwnie, fałszywi męczennicy nie modlą się za swoich katów, nie widać u nich związku cnót najbardziej różnych, lecz woła ich przez pychę stawia czoło cierpieniu, zamiast oddać się Bogu, starając się o zbawienie dusz.

Rozdział 11

PEŁNA DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCJAŃSKA A OCZYSZCZENIA BIERNE

Widzieliśmy, że doskonałość chrześcijańska polega specjalnie na miłości, która bardziej niż jakakolwiek inna cnota łączy nas z Bogiem i z bliźnim w Bogu. Pozostaje nam wyjaśnić, w jaki sposób wymaga ona również aktów innych cnót i siedmiu darów Ducha Świętego¹.

Jakich aktów innych cnót wymaga doskonałość?

Doskonałość wymaga koniecznie aktów innych cnót, które są nakazane, a które powinny czerpać natchnienie, życie i wartość zaslugi z miłości². W ten sposób akty wiary, nadziei, religii, modlitwa, uczęszczanie na Mszę świętą, Komunia święta należą do istoty doskonałości. Jest rzeczą pewną, że doskonałość chrześcijańska wymaga również z istoty swej aktów roztropności, sprawiedliwości, męstwa, cierpliwości, umiarkowania, łagodności, pokory, przynajmniej aktów tych cnót wymaganych przez przykazania, i zobaczymy, że najwyższe przykazanie miłości żąda, abyśmy ciągle wzrastali w tych cnotach, tak jak w miłości.

Tylko akcydentalnie i jako narzędzie cenne, ale nie niezbędne, należy do dosko-

¹ I tu spotykamy, jak w zagadnieniu poprzednim, dwa błędy. *Kwietyci* pomniejszali bardzo znaczenie cnót, poza miłością. Kwietyzm właściwy odrzucał umartwienie (które jest praktykowaniem cnót pokuty, umartwienia, cierpliwości) i akty cnót dotyczących bliźniego oraz wpadał w fałszywy mistycyzm twierdząc, że trzeba trwać w ciemności wiary i w czystej miłości bez dziękczynienia Bogu, bez kierowania do Niego prośb, bez zyskiwania odpustów, bez pozytywnego opierania się pokusom. Por. Denz., nr 1232-1238 (2212-2218), 1241 (2221), 1255-1275 (2235-2255), 1327 (2351).

Przeciwnie, byli też autorzy, którzy kładli nacisk na praktykowanie cnoty pokuty, na akty wewnętrzne i zewnętrzne kultu i miłości braterskiej do tego stopnia, że w praktyce nie uznawali dostatecznie tego, że miłość Boga jest wyższa. Prowadzi to bądź do ascetyzmu prawie antymistycznego, bądź też do zbyt zewnętrznego życia apostołskiego; nie wolno zapominać, że życie wewnętrzne jest duszą apostołstwa.

² Por. Passerini OP, *De statibus hominum*, in II-a II-ae, q. 184, a. 1, nr 8: „Perfectio actualis consistit essentialiter non in solo actu caritatis, sed etiam in actibus aliarum virtutum, a caritate imperatis, prout sunt de praecepto”.

Tamże, nr 10: „Perfectio actualis consistit specialiter et principaliter in sola caritate, prout caritas perficit simpliciter, aliae virtutes secundum quid... Imo perfectio actualis formaliter in sola caritate est, quae est vinculum perfectionis... Aliae tamen virtutes ad essentiam perfectionis pertinent, sicut materia ad essentiam compositi naturalis”. Tamże, s. 23, nr 20nn: „Actus aliarum virtutum, ut sunt de consilio, sunt accidentia perfectionis”.

Przez rozróżnienie tego, co jest z *przykazania*, i tego, co jest z *rad*y w cnotach poddanych miłości, Passerini precyzuje to, o czym zapomniał Kajetan (in II-a II-ae, q. 184, a. 1) i oddaje dobrze myśl św. Tomasza. Kajetan mówi: „Corrigendi videntur codices”.

nałości rzeczywiste praktykowanie trzech rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa¹. Są to środki bardzo pożyteczne dla pewniejszego i szybszego dojścia do doskonałości, ale nie są to środki niezbędne; można dojść do świętości w małżeństwie, jak bł. Anna Maria Taigi, oraz zachowując własność i swobodę używania dóbr tego świata. Trzeba jednak mieć ducha rad i nie przywiązywać serca do tych dóbr ziemskich, lecz według wyrażenia św. Pawła „używać tego świata, jakby nie używając” (1 Kor 7,31)². Trzy rady ewangeliczne zachęcają nas do wyrzeczenia się pewnych rzeczy godziwych, które, nie będąc przeciwne miłości, krępują mniej lub więcej jej aktywność i pełny rozwój³. Chociaż więc praktykowanie rzeczywiste tych rad nie jest konieczne do doskonałości, trzeba przynajmniej mieć ich ducha wyrzeczenia, aby być coraz bardziej złączonym z Bogiem.

Z tego, co powiedzieliśmy o organizmie duchowym cnót i darów, jasno wynika, że pełna doskonałość życia chrześcijańskiego wymaga wszystkich cnót wlnych związanych z miłością, a także cnót moralnych nabytych, które dają zewnętrzną łatwość pełnienia aktów nadprzyrodzonych, oddalając przeszkody. Wymaga ona także siedmiu darów, które są – jak widzieliśmy – związane z miłością⁴ i dlatego wzrastają wraz z nią; normalnie więc są proporcjonalne do stopnia tej cnoty.

Przypomnijmy poza tym, że normalnie miłość doskonałych powinna być większa i intensywniejsza niż miłość początkujących i postępujących, mimo że akcydentalnie może się zdarzyć, iż ktoś początkujący bardzo gorliwy, powołany do wielkiej świętości, ma większą miłość niż ktoś inny doskonały. Zdarzają się podobnie i w naturze takie małe cuda. Trzeba jednak sądzić o różnych okresach życia duchowego według tego, co jest im właściwe zwyczajnie, a nie w wypadkach wyjątkowych. Normalnie potrzeba większej siły w wieku dojrzałym niż w dzieciństwie i podobnie jest w porządku duchowym⁵.

Widać z tego, że doskonałość jest pełnią, obejmującą praktykowanie wszystkich cnót, a także siedmiu darów Ducha Świętego, które są we wszystkich

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 184, a. 3: „*Perfectio essentialiter consistit in praeceptis...; secundario autem et instrumentaliter [na początku artykułu: accidentaliter] perfectio consistit in consiliis*”.

² Por. *Komentarz* św. Tomasza do tego Listu.

³ *S. th.*, II-a II-ae, q. 184, a. 3: „*Consilia ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia huiusmodi*”.

⁴ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 68, a. 5.

⁵ Dziwną jest wobec tego rzeczą, że Suarez (*De statu perfectionis*, ks. I, rozdz. IV, nr 11, 12, 20) twierdził, że tylko akcydentalnie wysoki stopień miłości przystoi doskonałym i że może się zdarzyć, iż człowiek świętszy niż inny przez intensywność swojej miłości będzie *mniej* niż on doskonały. Zwykle tak nie jest, ale ten, kto jest świętszy, może mieć akcydentalnie trudności temperamentu lub zewnętrzne, których nie ma kto inny. A zresztą chodzi tu o doskonałość według sądu Boga, a nie według sądu ludzi, którzy często nazywają pokornym małoduszego, a pysznym wielkodusznego, i odwrotnie.

sprawiedliwych. Nikt nie może być doskonały, nie posiadając przez dar rozumu pewnej zdolności przenikania tajemnic wiary, nie mając daru mądrości w stopniu proporcjonalnym do miłości, chociaż dar ten jest u niektórych świętych w formie wyraźnie kontemplacyjnej, u innych w formie dostosowanej do działania, do apostołstwa i do uczynków miłosierdzia, jak u św. Wincentego à Paulo, który w biednych widział stale cierpiące członki Pana Jezusa.

Węzłem tej pełni cnót i darów jest miłość, według wyrażenia św. Pawła *vinculum perfectionis*. Ta całość jest jakby dobrze związanym snopem, ofiarowanym Bogu. Toteż powinniśmy uznawać wraz ze św. Tomaszem, że doskonałość polega specjalnie na miłości, a głównie na miłości Boga, chociaż wymaga koniecznie także i innych cnót oraz siedmiu darów. Podobnie choć ciało ludzkie należy do istoty człowieka, specjalnie jednak stanowi ją dusza rozumna, która odróżnia człowieka od zwierzęcia.

Jasna rzecz, że stan łaski i miłości początkujących nie stanowią doskonałości w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz tylko doskonałość w znaczeniu szerszym, wykluczającą grzech śmiertelny. Trzeba następnie wzrastać w miłości, by osiągnąć okres życia duchowego doskonałych. Aby dojść do niego, trzeba wyrzeczenia się siebie, wielkiej uległości Duchowi Świętemu przez stosowanie siedmiu darów, wielkodusznego przyjmowania krzyżów, czyli oczyszczeń, które mają w nas uśmiercić egoizm i miłość własną oraz zapewnić ostatecznie niezaprzeczalne pierwsze miejsce miłości Boga, miłości coraz bardziej promieniującej.

Jakich oczyszczeń potrzeba dla pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego?

Już teraz trzeba położyć nacisk na ten punkt i omówić go ogólnie, opierając się na tym, czego nas uczy św. Paweł, a za jego przykładem Doktor Kościoła, który najlepiej zgłębił zagadnienie oczyszczeń duszy – św. Jan od Krzyża. Kościół podaje nam jego naukę jako naukę mistrza, byśmy z niej zaczerpnęli to, co zasadnicze. Znajdziemy w niej zresztą wiele światła dla odróżnienia trzech okresów życia duchowego: początkujących, postępujących i doskonałych.

Nie zapominajmy, jak wzniosła jest doskonałość chrześcijańska wzięta w swojej normalnej pełni, czyli w swojej całości. Św. Paweł kontemplował ją, gdy pisał do Filipian (3,8-4,1): „Uznam wszystko za szkodę wobec wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa, Pana mojego, dla którego porzuciłem wszystko i uznaję za gnój, byle Chrystusa pozyskać... Że poznam Jego samego i potęgę Jego zmartwychwstania oraz uczestnictwo w cierpieniach Jego przez upodobnienie do Jego śmierci, aby w jakikolwiek sposób dostąpić powstania z martwych. I nie dlatego, jakobym to już osiągnął albo już stał się doskonałym, ale biegnę za tym, aby jakoś uchwycić to, w co sam zostałem uchwycony przez Chrystusa Jezusa. Bracia, nie sądzę, abym to już uchwycił. Ale o jednym jestem przekonany, że

zapominając o wszystkim, co jest poza mną, zdążam ku temu, co jest przede mną, biegnę do celu, do nagrody otrzymanej z nieba, którą jest Boże wezwanie w Chrystusie Jezusie. Wszyscy przeto, którzy jesteście doskonali, tak to rozumiemy... W tym, do czegośmy już zgodnie doszli, w jednakowej mierze trwajmy... Bo wielu... postępuje tak jak nieprzyjaciele krzyża Chrystusowego... chwałą [ich] ubieganie się o rzeczy ziemskie w sromocie. My przebywamy w niebiesiech... Przeto, bracia moi najdrożsi i bardzo ukochani... w ten sposób trwajcie w Panu, najmilsii”.

Oto doskonałość nie tylko platońska lub arystotelesowska, ale chrześcijańska w pełnym tego słowa znaczeniu. Św. Paweł zaleca ją nie tylko sobie jako apostołowi Chrystusowemu, ale i Filipianom, do których pisze, i nam, i tym wszystkim, którzy będą się karmili jego Listami aż do skończenia świata. Jasne jest wszakże, że taka doskonałość wymaga wielkiej czystości duszy i niezwyklej uległości Duchowi Świętemu.

Twierdzono, że św. Tomasz niewiele mówi o oczyszczeniach duszy; ale zapomniano o tym, co pisał w swoich *Komentarzach do Listów św. Pawła i do Ewangelii św. Jana*, gdy porwany słowem Bożym wznosi się na szczyt życia duchowego, które zwykli opisywać wielcy mistycy. Trzeba szczególnie przeczytać, co napisał w komentarzu do trzeciego rozdziału Listu do Filipian, który zacytowaaliśmy powyżej, o pragnieniu poznania do głębi Chrystusa i dopuszczenia do uczestnictwa w Jego cierpieniach – „*ad societatem passionum illius*”, przynajmniej aby nie marnować swoich krzyży, aby upodobnić się do Niego i zbawiać dusze wraz z Nim¹. Trzeba też odczytać, co pisze na temat słów Pana Jezusa z Ewangelii św. Jana (15,1n): „Jam jest prawdziwy krzew winny, a Ojciec mój jest rolnikiem. Wszelką latorośl... która przynosi owoc, oczyści, aby więcej owocu przynosiła”. Św. Tomasz komentuje te słowa: „Aby sprawiedliwi, którzy przynoszą owoc, przynosili go jeszcze więcej, Bóg często odcina w nich to, co zbyteczne; oczyszcza ich, zsyłając im utrapienia i dopuszczając pokusy, w których okazują się gorliwsi i silniejsi; a nikt w tym życiu nie jest tak czysty, by nie potrzebował jeszcze większego oczyszczenia”².

Oto oczyszczenia bierne, o których obszerniej mówi św. Jan od Krzyża.

¹ Świat jest pełen krzyży *zmarnowanych lub bezpłodnych*, jak krzyż złego łotra. Sposobem uczynienia ich płodnymi byłoby niesienie ich z cierpliwością i z miłością w zjednoczeniu z Panem Jezusem, według słów św. Pawła, które tu cytujemy: *ad societatem passionum illius*.

² Por. św. Tomasz, *in Joannem*, 15, 2: „Et omnem qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. Ad litteram enim in vite naturali contingit quod palmes multos surculos habens, minus fructificat propter humoris diffusionem ad omnes; et ideo cultores, ut magis fructificet, purgant eum a superfluis surculis. Ita est in homine. Nam homo bene dispositus et Deo coniunctus, si suum affectum ad diversa inclinet, virtus eius minoratur, et magis inefficax fit ad bene operandum. Et inde est quod Deus, ut bene fructificet, frequenter praescindit huiusmodi impedimenta et purgat, immittens tribulationes et tentationes, quibus fortior fiat ad operandum; et ideo dicit: Purgabit eum, etiamsi purus existat, quia nullus est adeo purus in hac vita, ut non sit magis magisque purificandus”.

* * *

Chodzi tutaj o to, aby zobaczyć, co jest potrzebne dla osiągnięcia szczytu rozwoju normalnego miłości. Gdy mówimy szczyt, nie zapominajmy słowa normalny; i odwrotnie, gdy mówimy normalny, nie zapominajmy słowa szczyt; dość często nazywa się normalnym to, do czego chrześcijanie dochodzą na ogół rzeczywiście, nie zastanawiając się dostatecznie nad tym, do czego powinni by dojść, gdyby byli w pełni wierni i gorliwi. Nie trzeba twierdzić, że nieustanne prawie zjednoczenie z Bogiem jest powyżej normalnego szczytu rozwoju miłości, dlatego że ogół dusz chrześcijańskich w rzeczywistości nie dochodzi na ziemi do życia w takim zjednoczeniu.

Nie mieszajmy tego, co powinno być albo powinno by być, z tym, co jest rzeczywiście; gdyż inaczej doszlibyśmy do twierdzenia, że prawdziwa cnota nie jest możliwa na ziemi, gdyż w rzeczywistości ogół lub większość ludzi dąży raczej do korzyści lub przyjemności, takich jak pieniądze i uciechy ziemskie, niż do prawdziwego dobra – przedmiotu cnoty.

W społeczeństwie chylącym się do upadku i powracającym do pogaństwa wielu ludzi bierze za regułę postępowania mniejsze zło, a nie obowiązek, dobro obowiązujące, które wymagałoby zbyt wielu wysiłków w takim środowisku, gdzie wszystko ściąga w dół. Płyną oni z prądem zgodnie z prawem najmniejszego wysiłku. Nie tylko tolerują to mniejsze zło, ale czynią je i często popierają, by zachować swoje stanowisko. Usprawiedliwiają się: czynię to, by uniknąć większego zła, które inni robiliby na moim miejscu, gdybym straciwszy popularność, utracił stanowisko lub mandat. I mówiąc to, zamiast ułatwić innym wznośzenie się, pomagają im do zstępowania, starając się tylko opóźnić upadek. Iluż polityków doszło do tego! A jest coś podobnego i w dziedzinie duchowej.

Zastanawiamy się tu nad tym, czym powinien być lub powinien by być pełny rozwój normalny miłości, a nie jaki jest poziom, który rzeczywiście osiąga na ogół ta cnota u dobrych chrześcijan.

W tym celu trzeba sobie przypomnieć, że podstawowe prawo normalnego rozwoju miłości jest zupełnie inne niż prawo naszej skażonej natury. Podczas gdy nasza natura, zraniona przez grzech, nawet po chrzcie skłania nas do słabości i upadku, łaska odradzająca stopniowo pociąga nas w górę i powinna w końcu „wytrysnąć ku żywotowi wiecznemu” według słów Pana Jezusa.

Na razie jest w naszym życiu światłocien, czasem bardzo uderzający, o którym często mówi św. Paweł, gdy przeciwstawia ciało – duchowi, światłość Bożą – cieniem śmierci, które mogą nas ogarnąć: „Według ducha postępujcie, a pożądliwościom ciała nie ulegajcie. Ciało bowiem [które tutaj oznacza naturę skażoną] pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału, bo sprzeciwiają się one sobie nawzajem” (Ga 5,16n). Duch oznacza tu ducha człowieka na nowo oświeconego

i umocnionego przez Ducha Świętego (Rz 8,4n); lecz nawet u ochrzczonych pozostaje pożądlivość i skłonność do zmysłowości, próżności i pychy. Miłość Boża, która w nas jest, nie zwyciężyła jeszcze całego egoizmu, całej miłości własnej i daleko jeszcze do tego.

Dlatego też konieczne jest głębokie oczyszczenie; nie tylko to, którego sami powinniśmy w sobie dokonać i które nazywa się umartwieniem, ale i to, którego Bóg w nas dokonuje, gdy – według wyrażenia Pana Jezusa – odcina, oczyszcza pędy winorośli, aby przyniosły więcej owoców.

Wykazał to doskonale św. Jan od Krzyża. Na początku swoich dzieł, we wstępie do *Drogi na górę Karmel* opisuje „noc ciemną, przez którą przechodzi dusza, by przyjść do Boskiego światła doskonałego zjednoczenia z miłością Bożą, jakie tylko jest możliwe w tym życiu. Ciemności bowiem i cierpienia zarówno zewnętrzne, jak i duchowe, przez które zwykle muszą przejść dusze, by móc wznieść się do tego wysokiego stopnia doskonałości, są tak głębokie, że nie starczy mądrości ludzkiej, by je pojąć, ani doświadczenia, by je wyjaśnić. I ten tylko, kto je przeżywa, będzie je mógł pojąć, ale nie objaśnić”. Latorośl, którą Bóg tnie i oczyszcza, jest latoroślą nie tylko żywą, ale i świadomą. Aby wiedzieć, czym jest to cięcie podobne do przycinania drzew, trzeba je przeżyć. Każdy musi nieść swój krzyż, a zaczyna rozumieć, czym jest krzyż, dopiero gdy go niósł z miłością.

Oczywiście nie bez trudu dochodzi się do całkowitego przewyciężenia egoizmu, zmysłowości, lenistwa, niecierpliwości, zazdrości, zawiści, niesprawiedliwości w sądzeniu, miłości własnej, głupich pretensji, a także szukania siebie w pobożności, nieumiarkowanego pragnienia pociech, pychy intelektualnej i duchowej, wszystkiego, co się sprzeciwia duchowi wiary i ufności w Boga, aby dojść do doskonałego miłowania Pana „ze wszystkiego serca swego, ze wszystkiej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich i ze wszystkiej myśli swojej” (Łk 10,27), „a bliźniego swego” – włączając w to swoich nieprzyjaciół – „jak siebie samego”¹. Trzeba także wiele mocy, stałości, cierpliwości, aby wytrwać mimo wszystko w miłości, skoro sprawdzają się słowa Apostoła: „Wszyscy, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie Jezusie, prześladowanie cierpieć będą” (2 Tm 3,12).

Nie trzeba więc się dziwić, że św. Jan od Krzyża, opisując drogę, która prowadzi pewniej i prędzej do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego, mówi, że nie można dojść do niej, nie przeszedłszy przez oczyszczenie biernie zmysłów, które – według niego – oznacza wejście na drogę oświecenia, i przez oczyszcze-

¹ Pan Jezus mówi: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali [nawet nieprzyjaciół waszych], jakom i Ja was umiłowam” (J 15,12). Gdyby kogoś, kto tak postępuje, chociaż miałby okazję zemścić się na wrogu, zapytać: „Czy to ascetyka czy mistyka?”, pytanie to wydałoby mu się śmieszne i nieżyciowe w swojej tendencji zaklasyfikowania za wszelką cenę tego, co jest samym porywem życia ku Bogu.

nie bierno ducha, które jest na progu drogi zjednoczenia, pod warunkiem, że się ją rozumie nie w sposób pomniejszony, ale w jej pełnym rozwoju normalnym u sług Bożych, których Kościół stawia za wzór.

Aby dowieść, że oczyszczenie czynne, którego sami dokonujemy, nie wystarcza, św. Jan od Krzyża pisze: „Jeśli by bowiem sam Bóg nie oczyścił jej w tym ciemnym ogniu i nie wspomógł jej, dusza chociażby nie wiem jak pragnęła, nie mogłaby się aktywnie sama oczyścić ni przysposobić się choćby w najmniejszej części do Boskiego zjednoczenia doskonałości i miłości”¹. Dowodzi to wyraźnie konieczności krzyża, stwierdzonej przez Ewangelię i przez całą Tradycję. Używamy tutaj i w całej tej pracy umyślnie terminów umiarkowanych, ale bardzo tradycyjnych, aby uniknąć wszelkiej przesady.

„W tę ciemną noc – mówi ten sam mistrz – zaczynają wchodzić dusze wtedy, gdy Bóg wyprowadza je ze stanu początkujących. Dzieje się to wówczas, gdy Bóg dusze rozmyślające już na drodze życia duchowego zaczyna podnosić do stanu postępujących, czyli wchodzących w kontemplację. Po przejściu tej drogi dojdą do stanu doskonałych, czyli do zjednoczenia z Bogiem”².

Najpierw jest się pozbawionym pociech uczuciowych, chwilowo pożytecznych, które jednak stają się przeszkodą, gdy się ich szuka dla nich samych. Stąd konieczność oczyszczenia biernego zmysłów, które wprowadza duszę w oschłość uczuciową i skłania ją do życia duchowego, o wiele bardziej wyzwolonego ze zmysłów, wyobraźni i rozumowania. Przez dary Ducha Świętego otrzymuje się tutaj poznanie intuicyjne, które – mimo bardzo przykrych ciemności – wprowadza nas głęboko w rzeczy Boże. Pozwala nam ono przeniknąć je czasem lepiej w jednej chwili, niżby to uczyniły miesiące i lata rozmyślenia. Aby się oprzeć pokusom przeciw czystości lub cierpliwości, które się dość często spotyka w tej nocy zmysłów, trzeba czasami aktów czystości i cierpliwości heroicznych, ale bardzo owocnych.

Jest w tej nocy zmysłów uderzający światłocień. Uczuciowość jest pogrążona w ciemności i oschłości przez zanik łask odczuwalnych, na których dusza zatrzymywała się z egoistycznym upodobaniem. Ale władze wyższe zaczynają pośród tej ciemności otrzymywać światło życia, które przewyższa rozmyślanie rozumowe i które skłania podczas modlitwy do miłującego i długotrwałego wejrzenia na Boga.

Omówiwszy to oczyszczenie, św. Jan od Krzyża czyni uwagę: „Wyszła dusza, by rozpocząć drogę duchową. Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej”³. Tekst ten jest jednym z najważniejszych w całym dziele św. Jana od Krzyża. Będziemy mieli okazję jeszcze go spotkać i zrozumieć lepiej jego znaczenie i wagę.

¹ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. III.

² *Tamże*, ks. I, rozdz. I.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV.

* * *

Ale nawet potem potrzebne będzie jeszcze jedno oczyszczenie bierno, oczyszczenie ducha, aby uwolnić duszę z wad właściwych postępującym, z subtelnej pychy, która w nich pozostała¹.

Oczyszczenie to znajdujemy u dusz o wiele bardziej zaawansowanych, które gorąco pragną dobra, ale które za bardzo chcą, aby dobro to było pełnione przez nie lub po ich myśli. Muszą być oczyszczone z wszelkiego ludzkiego przywiązania do swojego sądu, do swojego zbyt osobistego sposobu patrzenia, chcenia, działania, z wszelkiego ludzkiego przywiązania do dzieł, którym się poświęcają. Jeśli to oczyszczenie jest dobrze znoszone w pokusach przeciw trzem cnotom teologicznym, pomnaża ono wielokrotnie wiarę tych dusz, ich ufność w Bogu oraz miłość Boga i bliźniego.

Ta próba oczyszczająca przybiera formy dość różne w życiu czysto kontemplacyjnym i w życiu poświęconym apostołstwu. Jest także różna zależnie od tego, czy jej celem jest doprowadzenie już w tym życiu do wysokiej doskonałości, czy też przychodzi przy końcu życia, aby ułatwić duszom odbycie przynajmniej części ich czyśćca przed śmiercią, zasługując i wzrastając w miłości, zamiast by go odbyły po śmierci, bez zasługi.

Dogmat czyśćca potwierdza również konieczność tych biernych oczyszczeń zmysłów i ducha².

Jest tu światłocień wyższy niż w nocy zmysłów: dusza wydaje się ogołoconą z oświeceń i łatwości modlitwy oraz działania, w którym miała zbyt wielkie upodobanie z powodu resztek miłości własnej i pychy. Ale wyższe światło rozbłyska w tej nocy ducha; wśród pokus przeciw wierze i nadziei ukazują się stopniowo z całą wyrazistością motywy formalne trzech cnót teologicznych. Są to jakby trzy gwiazdy pierwszej wielkości: prawda pierwsza objawiająca, miłosier-

¹ Por. *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. I i II. W rozdziale II powiedziane jest o niedoskonałościach właściwych postępującym, że są one „niebezpieczne i trudne do uleczenia z powodu tego, że uważane są za więcej duchowe... Dlatego też powtarzam, że jest rzeczą konieczną dla duszy przejście przez tę noc oczyszczenia, by mogła dojść do Boskiego zjednoczenia”. – Podobnie, *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XVIII o schodach mądrości, wzlotach i upadkach, „dopóki dusza nie wejdzie w stan odpocznienia”. „Doskonałość zaś polega na doskonałej miłości Boga i na wzgardzie siebie samego”.

² Por. *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XX, w którym jest mowa, że „dusze jednak nieliczne, które są ostatecznie oczyszczone przez tę miłość, nie przechodzą przez czyściec”.

Dla św. Jana od Krzyża pełna doskonałość dostępna na ziemi znajduje się tylko w zjednoczeniu przemieniającym. Por. *Pieśń duchowa*, cz. III, strofa 22 koniec: „Wtedy rzeczywicie duszy już nie niepokoi szatan, ani świat, ani ciało, ani pożądanie, może ona powiedzieć słowami Pieśni nad Pieśniami, 2,11: «Już zima minęła, deszcz przeszedł i ustał. Ukazały się kwiaty na ziemi naszej». Dusza znajduje wówczas świętą radość w cierpieniu łącznie z Panem Jezusem (por. tamże, strofa 24), wszystkie cnoty doszły do doskonałego rozwoju (tamże, strofa 24), a także dary Ducha Świętego (por. tamże, strofa 26, i *Droga na górę Karmel*, ks. III, rozdz. I).

dzie wspomagające i najwyższa dobroć Boga. Dusza osiąga bardzo czyste umiowanie Boga całym sercem; uczy się wielbić w duchu i prawdzie.

Powrócimy do tego obszerniej w dalszym ciągu¹. Ale to, co powiedzieliśmy, było konieczne, by nie pomniejszać wzniosłości pełnego normalnego rozwoju życia chrześcijańskiego. Ten szczyt dostępny na ziemi – jak widzieliśmy – ukazuje sam Pan Jezus na początku swojej działalności w ośmiu błogosławieństwach ewangelicznych podanych w Kazaniu na Górze. A te błogosławieństwa, szczególnie ostatnie, przekraczają dziedzinę zwykłej ascezy, należą prawdziwie do dziedziny mistyki, podobnie jak oczyszczenia bierne, o których mówiliśmy².

Pełna doskonałość chrześcijańska a kontemplacja

Twierdzenie św. Jana od Krzyża, że pełna doskonałość życia chrześcijańskiego wymaga biernych oczyszczeń zmysłów i ducha, pociąga za sobą dalsze konsekwencje.

Wynika z tego, że kontemplacja wlana tajemnic wiary jest na normalnej drodze świętości, gdyż – jak dowodzi św. Jan od Krzyża³ – rozpoczyna się wraz z oczyszczeniem biernym zmysłów, w oschłości władz uczuciowych. Mówi się powszechnie, że korzenie wiedzy są gorzkie, a owoce jej słodkie. To samo trzeba powiedzieć o korzeniach i owocach kontemplacji wlanej i byłoby grubym błędem mieszać ją z pociechami, które nie zawsze jej towarzyszą.

Nikt już dziś nie twierdzi, że kontemplacja wlana tajemnic wiary jest łaską darmo daną, jak proroctwo i dar języków. Zdaniem wszystkich wiąże się ona z łaską uświęcającą, czyli „łaską cnót i darów” i pochodzi z wiary oświeconej darami rozumu i mądrości, z wiary przenikliwej i odczuwającej smak poznania.

Wreszcie, chociaż nie można zasłużyć *de condigno* na łaskę aktualną skuteczną kontemplacji wlanej, nie wynika z tego, że nie jest ona na normalnej drodze świętości. Sprawiedliwy nie może również zasłużyć na łaskę wytrwania aż do końca (czyli na stan łaski w chwili śmierci, gdyż stan ten jest samą przyczyną zasługi), a jednak łaska wytrwania aż do końca jest konieczna do osiągnięcia życia wiecznego. Podobnie nie możemy zasłużyć na łaskę skuteczną, chroniącą od grzechu śmiertelnego i zachowującą nas w stanie łaski⁴. Ale dary te, na które sprawiedliwy nie może zasłużyć, może otrzymać przez modlitwę pokorną, ufną

¹ Na początku III i IV części tej pracy.

² Charakter *bierny* tych oczyszczeń, jak lepiej zobaczymy w dalszym ciągu, jest wyższego porządku niż zwykła asceza lub praktykowanie cnót według naszej własnej działalności. Gdzie indziej omówiliśmy obszerniej to zagadnienie. Por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 176-214, i *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 2, s. 458-657.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX: Trzy oznaki oczyszczenia biernego zmysłów.

⁴ Omówiliśmy ten punkt obszerniej w *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 512nn.

i wytrwała. A powiedziane jest: „*Optavi et datus est mihi sensus et venit in me spiritus sapientiae* – Modliłem się, a dana mi jest roztropność, i wzywałem, i przyszedł na mnie duch Mądrości” (Mdr 7,7).

Już z tego widać, że kontemplacja wlana tajemnic wiary jest moralnie konieczna do pełnej doskonałości chrześcijańskiej. Jak według [I] Soboru Watykańskiego (Denz., nr 1786 [3005]) objawienie całości prawd naturalnych religii jest moralnie konieczne, aby wszystkie te prawdy „mogły być poznane przez wszystkich z łatwością, z zupełną pewnością i bez domieszki błędu”, tak samo bez kontemplacji wlanej, która pochodzi z wiary oświeconej przez dary, niewielu chrześcijan doszłoby do doskonałości, a ta, do której by doszli, byłaby doskonałością pomniejszoną, a nie pełną doskonałością chrześcijańską, o której Pan Jezus mówi w Kazaniu na Górze, głosząc błogosławieństwa. Są one w istocie – zdaniem św. Augustyna i św. Tomasza – aktami najwyższymi cnót chrześcijańskich udoskonalonych przez dary¹. Nauka św. Jana od Krzyża podana wyżej jest więc całkowicie zgodna z ewangeliczną nauką o błogosławieństwach i ze sposobem rozumienia ich przez św. Augustyna i św. Tomasza.

Autor *Naśladowania* mówi również, ks. III, rozdz. XXXI: „Dlatego tak mało jest ludzi bogomyślnych, bo mało jest takich, którzy umieją zupełnie oderwać się od rzeczy stworzonych i znikomych”. I tu również jest, jak mówi św. Teresa, „wielu wezwanych, ale mało wybranych” (por. V Mieszkanie, rozdz. I).

Nie mieszajmy zresztą zagadnienia: „Czy kontemplacja jest na normalnej drodze świętości?” z zagadnieniem: „Czy wszystkie dusze sprawiedliwe, w jakimkolwiek środowisku, z jakąkolwiek formacją i kierownictwem mogą do niej dojść rzeczywiście?”

Podobnie nie należy mieszać zagadnienia: „Czy łaska habitualna jest ze swej natury nasieniem życia wiecznego?” z zagadnieniem: „Czy wszyscy ochrzczeni, a przynajmniej ich większość, są zbawieni?” lub: „Czy większość z tych, którzy wytrwali przez kilka lat, jest zbawiona?”

Nawet gdy dusze wewnętrzne mają dobrą wolę, mogą nie mieć wielkoduszności koniecznej, by dojść do pełnej doskonałości. Te ostatnie słowa oznaczają nie tylko istotę, ale pełnię doskonałości. Dla osiągnięcia jej bardzo jest pożyteczne dobre kierownictwo i dobra formacja, choć Bóg może je zastąpić czym innym dla dusz bardzo gorliwych.

Nie zapominajmy również, że powołanie do zażyłości z Bogiem, podobnie jak powołanie do życia chrześcijańskiego, może być albo ogólne i dalsze, albo też indywidualne i bliższe. To ostatnie z kolei może być albo wystarczające,

¹ Nie ma tomistów, którzy chcieliby zaprzeczyć temu twierdzeniu: „Plena actus normalis doni sapientiae haberi nequit sine contemplatione infusa, quae proprie dicitur infusa prout non potest esse sine speciali inspiratione Spiritus Sancti”.

albo skuteczne, i to skuteczne w stosunku do stopni niższych lub wyższych zjednoczenia z Bogiem.

Wreszcie, w dziełach wielkich autorów, jak św. Teresa i św. Jan od Krzyża, trzeba odróżnić jak zwykle zasadę ogólną lub przynajmniej wniosek zasadniczy od tego, co jest tylko odpowiedzią na trudność uboczną. W przeciwnym razie miesza się to, co być powinno, z tym, co jest rzeczywiście doskonałością idealną, oraz to, co jest jeszcze od niej dalekie.

Nie trzeba pomniejszać wzniosłości celu do osiągnięcia, trzeba go brać takim, jak go wyłożył Pan Jezus, gdy głosił błogosławieństwa. Jeśli chodzi o środki, to roztropność powinna je przedstawiać z umiarkowaniem, brać pod uwagę różne warunki, w jakich znajdują się dusze, oraz zależnie od tego, czy są one między początkującymi, czy zaawansowanymi.

W ten sposób ochroni się wielkość celu do osiągnięcia, jak również realizm kierownictwa prawdziwie praktycznego. Ważną jest rzeczą nie tracić z oczu wielkości celu, do którego się dąży.

Rozdział 12

DOSKONAŁOŚĆ A PRZYKAZANIE MIŁOŚCI BOGA

1. Czy pierwsze przykazanie ma granice? – 2. Miłość Boga nie polega na złotym środku. – 3. Obowiązek postępu na drodze do wieczności. – 3. Konsekwencje, które z tego wynikają.

Widzieliśmy, że doskonałość chrześcijańska polega specjalnie na miłości i że Pan Jezus ukazał nam ją w całej jej wzniosłości w ośmiu błogosławieństwach. Trzeba teraz zastanowić się, czy doskonałość chrześcijańska tak ujęta jest tylko radą dla wszystkich chrześcijan, czy też według najwyższego przykazania dążenie do doskonałości jest obowiązkiem. Czyli mamy zastanowić się, jaki jest dokładny sens i zakres podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego.

Czy pierwsze przykazanie ma granice?

Niektórzy sądzą, że dla doskonałego nawet zachowania najwyższego przykazania miłości Boga i bliźniego nie jest rzeczą konieczną posiadanie wielkiej miłości. W takim razie to przykazanie nie zmierzałoby do doskonałości. Przekraczałaby je ona, a polegałaby na spełnieniu pewnych rad miłości, które byłyby wyższe nawet niż pierwsze przykazanie¹.

W takim rozumieniu przykazanie najwyższe miałoby granicę.

Może się to wydawać prawdziwe, jeśli patrzeć na rzeczy powierzchownie.

¹ Taki jest pogląd Suareza (*De statu perfectionis*, rozdz. XI, nr 15-16). Przyznaje on wprawdzie, iż św. Augustyn i św. Tomasz nauczają, jak się wydaje, że doskonałość jest nie tylko *doradzana*, ale *nakazana* przez najwyższe przykazanie jako *cel*, do którego wszyscy powinni dążyć. Sam jednak odpowiada negatywnie: „Respondeo nihilominus, si proprie et in rigore loquamur, perfectionem supererogationis non solum non praecipitur, ut materiam in quam obligatio praecepti cadat, verum etiam *neque per modum finis* in praeceptis contineri”.

Wobec tego Suarez stawia ponad przykazaniem miłości Boga, które według niego ma granicę, rady miłości, wyższe od rad ubóstwa, czystości i posłuszeństwa – cnót, które są wyraźnie niższe od miłości.

Jego zdaniem doskonałość polega więc z *istoty swej* na tych radach miłości, a instrumentalnie na trzech innych, które są im podporządkowane jako środki (por. tamże, nr 16).

Tę naukę Saureza krytykuje obszernie wielki kanonista Passerini OP, który jest jednocześnie wybitnym teologiem wiernym św. Tomaszowi. Por. jego dzieło *de Hominum statibus et officiis*, in II-a II-ae, q. 184, a. 3, nr 70 i 106, gdzie dowodzi, że ten pogląd Suareza jest sprzeczny z nauką św. Augustyna, św. Tomasza, którą zachował św. Antonin, Kajetan i Valentia. Św. Tomasz mówi czasem o *doskonałości nadobowiązkowej*, ale w innym znaczeniu niż Suarez, aby wyrazić, że trzy rady ewangeliczne: ubóstwa, absolutnej czystości i posłuszeństwa nie są obowiązkowe.

Można zdać sobie sprawę przez przestudiowanie artykułu św. Tomasza (II-a II-ae, q. 184, a. 3), który przetłumaczymy, że wniosek Passeriniego jest uzasadniony.

Św. Tomasz stawiając to zagadnienie zwrócił uwagę na tę pozorną prawdę, formułując ją jako trudność lub zarzut: „Gdyby doskonałość obowiązywała na mocy przykazania, wszyscy byliby do niej zobowiązani; ale nie jest prawdą, aby wszyscy byli obowiązani do doskonałości”¹.

Św. Tomasz odpowie na ten zarzut w sposób równie prosty, jak głęboki: Wszyscy są ogólnie obowiązani dążyć do doskonałości, każdy zgodnie ze swym stanem, ale nie są obowiązani już być doskonałymi.

Dziwna rzecz, że teologowie nowożytni, i to nawet wybitniejsi, zapoznając w tym zasadniczym punkcie życia duchowego naukę największych mistrzów, uczynili z tego zarzutu własną tezę.

* * *

Św. Tomasz wykazuje bardzo jasno, że najwyższe przykazanie obowiązuje nas wszystkich w sposób ogólny, abyśmy dążyli do doskonałej miłości przynajmniej drogą zwyczajną, chociaż śluby zakonne obowiązują tych tylko, którzy je złożyli, do dążenia do niej drogą specjalną swego powołania.

Oto, jak wyraża się święty Doktor²: „Powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa (6,5): «Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego», a w Księdze Kapłańskiej (19,18): «Będziesz miłował bliźniego twego jako siebie samego». Pan Jezus dodaje (Mt 22,40): «Na tych dwóch przykazaniach całe Prawo zawisło i Prorocy». Lecz doskonałość miłości, która stanowi o doskonałości życia chrześcijańskiego, polega właśnie na tym, że Boga miłujemy z całego serca, a bliźniego jak siebie samego. Z tego wynika, że doskonałość polega przede wszystkim na pełnieniu przykazań [a nie na pełnieniu rad ubóstwa, czystości i posłuszeństwa]”.

Aby dobrze to zrozumieć, trzeba wziąć pod uwagę, że doskonałość polega w pierwszym rzędzie i istotnie na czymś jednym, a drugorzędnie i przypadłościowo na czymś innym.

Istotnie (lub specjalnie) doskonałość życia chrześcijańskiego polega na miłości; w pierwszym rzędzie na miłości Boga, następnie na miłości bliźniego; jest to przedmiot dwóch głównych przykazań prawa Bożego. Lecz byłoby błędem myśleć, że miłość Boga i bliźniego stanowi przedmiot prawa jedynie do pewnego stopnia, poza którym miłość ta stałaby się przedmiotem tylko zwykłej rady. Nie. Przykazanie jest jasne i pokazuje, czym jest doskonałość: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego, ze wszystkiej duszy twojej, ze wszystkich sił twoich, ze wszystkiej myśli twojej” (gdzie jest granica?). Wy-

¹ II-a II-ae, q. 184, a. 3, 2 objectio: Czy doskonałość polega na wypełnieniu przykazań czy rad?

² Tamże, Sed contra i corp. art.

rażenia „wszystek” i „cały” lub „doskonały” są synonimami. Podobnie powiedziane jest: „Będziesz miłował bliźniego twego, jako siebie samego”, a każdy miłuje siebie – jeśli tak można się wyrazić – bez granic (*maxime*)¹.

Racją tego jest, że według nauki Apostoła (por. 1 Tm 1,5) miłość jest celem przykazania i wszystkich przykazań, a cel staje przed wolą nie jako coś do osiągnięcia w tym czy innym stopniu lub granicach, ale w całości i tym się różni od środków. Albo chce się celu, albo go się nie chce, ale nie chce się go połowicznie, jak zauważył Arystoteles (I *Polit.*, rozdz. III). Czyż lekarz chce połowicznie tylko uzdrowić chorego? Oczywiście nie; lekarstwo podlega mierze, a nie zdrowie, którego się chce bez miary. Jest więc jasne, że doskonałość polega w istocie swej na przykazaniach. Toteż św. Augustyn mówi w księdze *De perfectione iustitiae*, rozdz. VIII: „Czemuż więc ta doskonałość nie ma być nakazana człowiekowi, mimo że nie można mieć jej [w pełni] w tym życiu?”²

Drugorzędnie doskonałość polega na praktykowaniu rad, gdyż one są narzędziami cennymi (choć nie niezbędnymi) do jej osiągnięcia. W rezultacie wszystkie rady podobnie jak przykazania zmierzają do miłości, wszakże z jedną różnicą: Przykazania mniejsze od wielkiego przykazania miłości mają za zadanie usunąć to, co jest sprzeczne z miłością, co by ją zniszczyło, podczas gdy rady ewangeliczne mają na celu usunąć to, co krępuje doskonale praktykowanie miłości, choć nie jest z nią sprzeczne, jak małżeństwo, konieczność zajmowania się sprawami świeckimi itp. Tak uczy św. Augustyn (*Enchiridion*, rozdz. XXI): „Zachowuje się dobrze przykazania... i rady... gdy się je pełni, aby miłować Boga i bliźniego dla Boga w tym świecie i w przyszłym!” Tak samo mówi św. Tomasz i dodaje: Dlatego w *Konferencjach Ojców*, I, rozdz VII, abba Mojżesz mówi: „Posty, czuwania, medytacje nad Pismem Świętym, nagość i ogołocenie z dóbr zewnętrznych nie są doskonałością, lecz narzędziami lub środkami doskonałości; nie polega ona na nich, ale przez nie dochodzi się do niej” szybciej i pewniej³. Można być dobrowolnie ubogim z motywu niereligijnego, przez filozoficzną wzdargę bogactw, a można nim być także z miłości Boga, jak św. Franciszek, ale nie jest to niezbędne do doskonałości.

¹ Każdy powinien rzeczywiście z miłości pragnąć dla siebie zbawienia, życia wiecznego i nie tylko jakiegoś niższego stopnia chwały, lecz życia wiecznego bez żadnego ograniczenia, gdyż nie wiemy, do jakiego stopnia Bóg chce nas doprowadzić.

² „Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?” Św. Augustyn chce powiedzieć, że nawet doskonałość nieba podlega przykazaniu miłości Boga nie jako coś do zrealizowania bezpośredniego, ale jako *cel*, do którego wszyscy *powinni* dążyć – jak to wyjaśnia Kajetan (in II-a II-ae, q. 184, a. 3).

³ W tym znaczeniu Pan Jezus powiedział do bogatego młodzieńca: „Jeżeli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź i pójdź za Mną” (Mt 19,21). Jak zauważa św. Tomasz (dz. cyt., ad 1), jest to droga, która prowadzi do doskonałości, a polega na naśladowaniu Jezusa z miłości.

Można też dojść do świętości w małżeństwie bez rzeczywistego praktykowania rad, ale pod warunkiem, że się ma ducha rad, który jest duchem oderwania się od dóbr ziemskich z miłości ku Bogu.

To wszystko wskazuje, że doskonałość polega przede wszystkim na coraz gorliwszym pełnieniu najwyższego przykazania, które nie ma granic. Gdzież znaleźć granicę w tym jego sformułowaniu, które znajdujemy już w Księdze Powtórzonego Prawa: „Będiesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkiej siły twojej, i wszystkiej myśli twojej” (Pwt 6,5; Łk 10,27), a nie połowicznie. Znaczy to, że wszyscy chrześcijanie, do których zwraca się to przykazanie, powinni, jeśli nie już posiadać doskonałość miłości, to przynajmniej dążyć do niej, każdy zgodnie ze swym stanem, jeden w małżeństwie, inny w życiu kapłańskim lub zakonnym. Dla wszystkich nie jest tylko rzeczą lepszą dążyć do tej doskonałości, ale jest to obowiązek, który utożsamia się z obowiązkiem dążenia stale do nieba, gdzie w pełni królować będzie miłość Boża, miłość, której nic nie zdoła zniweczyć lub oziębic.

Miłość Boga nie polega na złotym środku

Nauka, według której najwyższe przykazanie, jak wskazuje jego brzmienie, nie ma granic, utwierdza się ogromnie, jeśli zważyć, że cel, o którym mowa, nie jest celem pośrednim, jak zdrowie, ale celem ostatecznym, że jest nim sam Bóg, dobro nieskończone. Jeśli chory pragnie zdrowia bez miary, to o ileż bardziej powinniśmy pragnąć miłości Boga, nie ograniczając naszego pragnienia do tego lub innego stopnia; nie wiemy, do jakiego stopnia Bóg chce nas doprowadzić i doprowadzi, jeśli będziemy wierni i wielkoduszni.

„Człowiek – mówi św. Tomasz – nie może nigdy miłować Boga tak, jak On powinien być miłowany; nie możemy również wierzyć i ufać Mu w tym stopniu, w jakim powinniśmy”¹. Rzeczywiście, w przeciwieństwie do cnót moralnych, cnoty teologiczne nie polegają w istocie swej na złotym środku: ich przedmiotem, ich motywem formalnym, ich miarą istotną jest sam Bóg, Jego prawda i Jego dobroć nieskończona.

Daleko tu jesteśmy od *aurea mediocritas*, o której mówi Horacy. Jako epikurejczyk obniżał on już znacznie złoty środek cnót moralnych. Prawdziwy złoty środek tych cnót nie jest tylko złotym środkiem interesownego wyrachowania, które nie miłując cnoty, unika niedogodności przeciwnych sobie grzechów; prawdziwy złoty środek jest już pewnym szczytem, mianowicie szczytem prawego rozumu i uczciwego dobra miłowanego dla niego samego, ponad pożytkiem

¹ I-a II-a, q. 64, a 4: Czy cnoty teologiczne polegają na złotym środku?

i przyjemnością. Ale ten szczyt nie jest nieskończenie wysoki, jest to reguła rozumna, która określa miarę naszych czynów w użyciu dóbr zewnętrznych i w stosunkach z bliźnimi. Np. wobec pewnych niebezpieczeństw trzeba być odważnym, a nawet nie bać się śmierci, jeśli ojczyzna jest w potrzebie. Ale narażać się na śmierć bez słusznej przyczyny nie byłoby już odwagą, lecz zuchwalstwem. A są także ofiary, których ojczyzna nie może żądać.

Ojczyzna nie jest Bogiem, nie może wymagać, abyśmy ją kochali ponad wszystko, poświęcając dla niej wiarę chrześcijańską, praktyki prawdziwej religii i zbawienie wieczne. Byłaby to nadmierna miłość ojczyzny.

Ale ponad cnotami moralnymi cnoty teologiczne, których bezpośrednim przedmiotem i motywem jest Bóg, nie mogą z istoty swej polegać na złotym środku. Nie możemy zbyt miłować Boga, zbyt w Niego wierzyć i zbyt Mu ufać; nie możemy nigdy miłować Go tak bardzo, jak powinien być miłowany. I tak widzimy lepiej, że najwyższe przykazanie nie ma granic: żąda ono od nas wszystkich, abyśmy zawsze na ziemi dążyli do coraz czystszej i mocniejszej miłości Boga.

Skoro nadzieja znajduje się między rozpaczą a zarozumiałością, to nie w tym znaczeniu, jakoby zarozumiały zbyt ufał w Boga, lecz w tym, że błędnie ujmuje on motyw nadziei, ufając w to, czego Bóg nie mógłby obiecać, np. w przebaczenie bez prawdziwej skruchy. Podobnie przesadna wiara nie polega na nadmiernej wierze w Boga, lecz na wierzeniu jako w prawdę objawioną przez Niego w coś, co jedynie jest wymysłem lub wyobrażeniem ludzkim¹.

Nie można zbyt wierzyć w Boga, zbyt Mu ufać, zbyt Go miłować. Nie należy zapominać, jak to czynią epikurejczycy, że złoty środek rozumny jest już szczytem, i twierdzić, że cnoty teologiczne z istoty swej polegają na złotym środku, tak jak cnoty moralne. Taki pogląd jest właściwy tym, którzy przeciętność lub letniość podnoszą, pod pozorem umiarkowania, do godności systemu. Przeciętność jest czymś pośrednim między dobrem a złem i bliższa jest nawet złu niż dobre; złoty środek rozumny jest już szczytem, dobrem moralnym; przedmiotem zaś cnót teologicznych jest Prawda i Dobro Najwyższe.

Ta prawda dobrze się uwydatnia przez porównanie człowieka przeciętnego z prawdziwym chrześcijaninem².

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 64, 4. „*Per accidens [non per se] potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra*” (vg. fides est per accidens inter incredulitatem et credulitatem spes inter desperationem et praesumptionem).

² Por. Ernest Hello, *Człowiek*, ks. I, rozdz. VIII: Człowiek przeciętny. „Człowiek prawdziwie przeciętny wszystko podziwia po trosze, nic nie podziwia z zapałem... Wszelkie twierdzenie uważa za zuchwalstwo, gdyż wszelkie twierdzenie wyklucza zdanie z nim sprzeczne. Ale jeśli jesteś trochę przyjacielem, a trochę nieprzyjacielem wszystkiego, uzna cię on za człowieka mądrego i rozsądnego. Człowiek przeciętny twierdzi, że we wszystkim jest coś dobrego i coś złego i że nie trzeba być absolutnym w sądach. Jeśli stwierdzasz prawdę z mocą, człowiek przeciętny powie, że

Obowiązek postępu na drodze do wieczności

Wreszcie jeszcze jedna racja, dla której przykazanie miłości nie ma granic, to ta, że znajdujemy się w drodze ku wieczności i że postępujemy, wzrastając w miłości Boga i bliźniego; wobec tego miłość nasza powinna rosnąć ciągle aż do kresu naszej wędrówki; nie jest to tylko rada, coś lepszego, ale coś koniecznego, a kto żyjąc na ziemi, nie chciałby wzrastać w miłości, obrażałby Boga. Droga do wieczności nie jest po to, aby się na niej zadowolić i zasnąć, ale po to, aby nią iść. Dla podróżnego, który jeszcze nie dotarł do zamierzonego kresu wędrówki, postępowanie naprzód jest nakazem, a nie tylko radą, tak jak dziecko powinno rosnąć zgodnie z prawem natury, gdyż inaczej zostanie karłem, potworkiem¹.

Gdy mowa o wędrowaniu do Boga, nie chodzi o posuwanie się cielesne, lecz duchowe, *gressibus amoris* – krokami miłości – według wyrażenia św. Grzegorza Wielkiego, przez wzrastanie w miłości, która powinna się stawać coraz czystsza i coraz mocniejsza. O to przede wszystkim powinniśmy prosić w modlitwie; to jest przedmiotem pierwszych prośb *Ojcze nasz*.

* * *

Czy wynika z tego, że kto nie spełnia jeszcze przykazania w sposób najdoskonalszy, przekracza je?

Żadną miarą, bo – jak mówi św. Tomasz² – „aby uniknąć tego przekroczenia, wystarcza zachować prawo miłości w jakikolwiek sposób, jak to czynią początkujący.

Wprawdzie doskonałość miłości Bożej cała (*universaliter*) podlega przykazaniu, a nawet doskonałość nieba nie jest z niej wykluczona, gdyż jest ona celem, do którego trzeba dążyć – jak mówi św. Augustyn³ – unika się jednak przekroczenia przykazania, spełniając w jakikolwiek sposób, choćby niższy, doskonałość miłości.

Stopień najniższy miłości Bożej polega na tym, aby nic nie miłować bardziej niż Boga lub przeciw Bogu albo na równi z Bogiem, więc kto nie ma tego stopnia doskonałości, nie spełnia wcale przykazania. Przeciwnie, jest też stopień mi-

masz za wiele pewności siebie. Człowiek przeciętny żałuje, że religia chrześcijańska ma dogmaty; wolałby, aby głosiła *tylko etykę*; a jeśli mu powiesz, że jej etyka wypływa z dogmatów, tak jak wniosek wynika z przesłanek, odpowie ci, że przesadzasz... Gdyby wyraz «przesada» nie istniał, wynalazłby go człowiek przeciętny”.

„Człowiek przeciętny ma zwykle pozór człowieka skromnego; nie może być pokornym, bo przestałby być przeciętnym. Człowiek pokorny gardzi wszystkimi kłamstwami, nawet gdyby były uznane przez świat cały, a klęka przed prawdą. ...Gdyby człowiek z natury przeciętny został prawdziwie chrześcijaninem, przestałby być przeciętnym... Człowiek miłujący nigdy nie jest przeciętny”.

¹ II-a II-ae, q. 184, a. 3, ad 3.

² Tamże, ad 2.

³ *De perfectione justitiae*, rozdz. VIII, *De spiritu et littera*, rozdz. XXXVI.

łości, który nie może być zrealizowany na ziemi, a który polega na miłowaniu Boga z całej mocy, tak że nasza miłość dąży ciągle aktualnie do Niego. Ta doskonałość możliwa jest tylko w niebie, a więc nie przekracza się przykazania, skoro jej się nie ma tu na ziemi. Nie przekracza się go również, jeżeli nie osiąga się stopni pośrednich miłości, o ile ma się jej stopień najniższy”.

Oczywiście, ten, kto się na tym zatrzymuje, nie spełnia w całej rozciągłości najwyższego przykazania: „Będiesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkich myśli twoich”.

Byłoby błędem myśleć, że jedynie miłość niedoskonała jest nakazana, a stopnie tej cnoty wyższe ponad stopień najniższy są tylko radą. Podlegają one przykazaniu, jeśli nie jako coś, co ma być natychmiast spełnione, to przynajmniej jako coś, do czego należy dążyć, *si non ut materia, saltem ut finis*¹. Tak na mocy prawa rozwoju dziecko musi rosnąć, by stać się mężem, inaczej nie pozostanie dzieckiem, lecz stanie się zniekształconym karłem. Podobnie jest w życiu duchowym². Prawo wzrostu ma poważne wymagania; jeśli posiew Boży, rzucony w nas przez chrzest, nie rozwija się, grozi mu, że zamrze, że będzie zagłuszony przez chwasty, jak powiedziano w przypowieści o siewcy. Na drodze zbawienia anormalnymi nie są z pewnością prawdziwi mistycy, lecz dusze opóźnione i oziębłe.

Doskonałość jest celem, do którego powinni dążyć wszyscy, każdy według swego stanu.

Ten najważniejszy punkt nauki duchowej, zapomniany przez niektórych teologów nowożytnych, został uwypuklony w roku 1923 przez Ojca Świętego Piusa XI w encyklice *Studiorum ducem*, gdzie św. Tomasz jest przedstawiony jako mistrz niezawodny nie tylko w dogmatyce i etyce, ale także w dziedzinie zasad ascetyki i mistyki. Pius XI kładzie szczególny nacisk na to, że – jak uczy Doktor Anielski – doskonałość miłości podlega najwyższemu przykazaniu jako cel, do którego wszyscy powinni dążyć, każdy stosownie do swojego rodzaju życia³.

Ojciec Święty Pius XI przypomniał również w tym samym roku w innej encyklice, że św. Franciszek Salezy głosił tę samą naukę⁴.

¹ Tak uczą Kajetan, in II-a II-ae, q. 184, a. 3, i Passerini, *De hominum statibus et officiis*, in II-a II-ae, q. 184, a. 3, nr 70 i 106.

² *S. th.*, dz. cyt., ad 3.

³ Encyklika *Studiorum ducem* (29 czerwca 1923): „*Illā hinc erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportet crescere «ex ipsa forma praecepti: Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo; totum enim et perfectum idem sunt... Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit, I Cor., XII, 8; in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem» (II-a II-ae, q. 184, a. 3). Quae ipsa est causa quare sub praeceptum perfectio caritatis cadat tanquam illud quo omnes pro sua quisque conditione niti debent*”.

⁴ W tej encyklice, ogłoszonej na 300-lecie św. Franciszka Salezego (26 stycznia 1923), czytamy: „Chrystus ustanowił Kościół święty i źródło świętości, wszyscy więc, którzy biorą go za prze-

* * *

Stąd wynikają trzy wnioski, które rozwinie dalej:

1) Na drodze Bożej, kto nie postępuje, ten się cofa. Dlaczego? Dlatego, że jest prawo, iż trzeba zawsze postępować i jeśli człowiek nie postępuje, staje się duszą zapóźnioną, tak jak pociąg, który zatrzymuje się zbyt długo na stacjach, nie przychodzi w porę, tak jak dziecko, które nie rozwija się należycie, staje się anormalne.

2) Postęp miłości powinien być coraz szybszy w miarę, jak zbliżamy się do Boga, który nas bardziej przyciąga. Tak ruch spadającego kamienia jest tym szybszy, im bardziej kamień zbliża się do ziemi, która go bardziej przyciąga.

3) Wreszcie, ponieważ tak wielka jest wzniosłość pierwszego przykazania, nie można wątpić, że otrzymujemy stopniowo łaski aktualne, abyśmy mogli dojść do tego celu, gdyż Bóg nie nakazuje niemożliwości. Miłuje On nas bardziej, niż myślimy. Trzeba Mu odpowiedzieć również miłością.

Jeśli Go już miłujemy z całego serca, nawet zmysłowego, miłością uczuciową, powinniśmy Go miłować również z całej duszy miłością działającą, z całych sił, gdy wybije dla nas godzina próby, i wreszcie z całego umysłu, stopniowo wyzwalanego z chwiejności uczuć, byśmy – już uduchowieni – byli rzeczywiście „czcicielami w duchu i prawdzie”.

Cała ta nauka pokazuje, że nie trzeba zbyt oddzielać świętości od zbawienia, jak ci, którzy mówią: „Nigdy nie będę świętym, wystarczy, abym się zbawił”. Jest w tym błąd perspektywy; stopniowe uświęcenie jest w rzeczywistości drogą do zbawienia; w niebie będą tylko święci, więc w tym znaczeniu wszyscy i każdy z osobna powinniśmy dążyć do świętości.

wodnika i mistrza, powinni z woli Bożej dążyć do świętości życia: *«Ta jest wola Boża – uświęcenie wasze»* – mówi św. Paweł. Jakiego rodzaju świętości potrzeba? Zbawiciel sam to określa w ten sposób: *«Bądźcież wy tedy doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest»*. Niech nikt nie sądzi, że to wezwanie zwrócone jest do małej garstki wybranych i że wszystkim innym wolno pozostawać na niższym stopniu cnoty. Jasną jest rzeczą, że prawo to obowiązuje wszystkich bez żadnego wyjątku. Zresztą wszyscy, którzy doszli do szczytu życia chrześcijańskiego – a jest ich według świadectwa historii prawie niezliczona liczba wszelkiego wieku i wszelkiego stanu – wszyscy oni posiadali te same ułomności natury co i inni ludzie i podlegali tym samym niebezpieczeństwom. Rzeczywiście św. Augustyn pięknie powiada: *«Bóg nie nakazuje niemożliwości, ale dając rozkaz, żąda, abyśmy czynili to, na co pozwalają nasze siły, a prosili o to, co je przewyższa»*. Por. św. Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, ks. III, rozdz. I.

DOSKONAŁOŚĆ A RADY EWANGELICZNE

1. Trzy rady a rany duszy. – 2. Trzy rady a przywrócenie pierwotnej harmonii.

Widzieliśmy, że na podstawie najwyższego przykazania wszyscy wierni powinni dążyć do doskonałej miłości, każdy zgodnie ze swoim stanem lub rodzajem życia. Widzieliśmy również, że nie można dojść do doskonałości chrześcijańskiej, nie posiadając ducha rad ewangelicznych, który jest duchem wyrzeczenia się. Tak uczy św. Paweł mówiąc, że powinniśmy używać dóbr tego świata, „jakby nie używając ich”, tzn. nie zatrzymując się na nich, nie urządzając się na tej ziemi, jakbyśmy mieli żyć na niej wiecznie. Nie powinniśmy zapominać, że wszyscy jesteśmy wędrowcami dążącymi do wieczności i że wszyscy powinniśmy wzrastać w miłości aż do kresu naszej wędrówki. Jest to obowiązek ogólny wynikający z pierwszego przykazania.

Ale prócz tego niektórzy mają, dzięki specjalnemu powołaniu, szczególnie obowiązek dążenia do doskonałości w specjalnym rodzaju życia. Dotyczy to kapłana, jeśli ma być godnym sługą Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak również zakonników nawet bez święceń kapłańskich i zakonnic, ze względu na śluby lub obietnice nie tylko życia w duchu rad, lecz rzeczywistego praktykowania rad ubóstwa, czystości zupełnej i posłuszeństwa. Pomówimy teraz o rzeczywistym praktykowaniu tych trzech rad oraz o ich stosunku do doskonałości chrześcijańskiej i do leczenia naszych ran moralnych.

Trzy rady ewangeliczne a rany duszy

Pan Jezus powiedział do bogatego młodzieńca, o którym mowa w Ewangelii św. Mateusza, 19,21: „Jeżeli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź i pójdź za Mną”. Ewangelista dodaje: „Gdy posłyszał słowo to młodzieniec, odszedł zasmucony, miał bowiem majątności wiele”.

Praktykowanie rzeczywiste trzech rad ewangelicznych nie jest obowiązkowe ani niezbędne dla osiągnięcia doskonałości, do której wszyscy powinniśmy dążyć, jest jednak środkiem bardzo odpowiednim, by pewniej i szybciej osiągnąć cel bez narażenia się na pozostanie w połowie drogi.

Powiedzieliśmy, że nie można dojść do doskonałości, nie mając ducha rad, czyli ducha wyrzeczenia. A ducha tego trudno jest mieć prawdziwie bez rzeczy-

wistego praktykowania tego wyrzeczenia, które wydawało się zbyt ciężkie bogatemu młodzieńcowi.

Można dojść do świętości w małżeństwie, jak św. Klotylda, św. Ludwik, bł. Anna Maria Taigi, ale jest rzeczą trudniejszą i rzadszą dojść do niej tą zwykłą drogą. Trudno jest mieć ducha wyrzeczenia w stosunku do dóbr ziemskich, do przyjemności dozwolonych, do naszej własnej woli, jeśli w rzeczywistości człowiek się od nich nie oderwie. Chrześcijanin żyjący w świecie jest często narażony na to, że pograży się nadmiernie w trosce o zdobycie lub zachowanie dla siebie czy dla swych bliskich jakiegoś stanowiska i po trosze zapomni, iż powinien dążyć do innego życia, do innej ojczyzny; że aby dojść do niej, trzeba posiadać coś zupełnie innego niż spryt w sprawach ziemskich, że potrzeba do tego pomocy Bożej, o którą należy prosić w modlitwie, i owocu łaski, którym jest zasługa.

W życiu rodzinnym człowiek jest również skłonny zatrzymywać się na uczuciach, w których znajduje dozwolone zaspokojenie swojej potrzeby kochania, zapominając, że ponad wszystko powinien miłować Boga z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił, ze wszystkich myśli. Często miłość nie jest w nim żywym płomieniem, który wznosi się ku Bogu, ożywiając wszystkie inne uczucia, ale jest jakby żarem, który powoli wygasa pod popiołem. Stąd łatwość, z jaką wielu chrześcijan grzeszy, nie zastanawiając się prawie, że grzech jest niewiernością wobec przyjaźni Bożej, która powinna być najgłębszym uczuciem w ich sercu.

Wreszcie chrześcijanin żyjący w świecie jest często narażony na pełnienie swojej woli obok – jeśli się tak można wyrazić – woli Bożej. Poświęciwszy parę chwil w niedzielę i każdego dnia na modlitwę, organizuje swoje życie pod kątem widzenia czysto naturalnym, według rozumu mniej lub więcej zniekształconego przez miłość własną i przesady lub obyczaje swego środowiska. Wiara wtedy zdaje się sprowadzać do pewnego zbioru prawd świętych, wyuczonych na pamięć, które jednak nie stały się prawdami życia. Umysł wówczas zbyt jest zajęty sprawami ziemskimi, czasem rozrywkami, a jeśli przyjdą poważne trudności, które wymagałyby wielkiej energii moralnej, widzimy często brak ducha wiary; wielkie prawdy o życiu przyszłym, o pomocy, której nam udziela Pan Jezus, pozostają bez praktycznego skutku jako prawdy dalekie, zagubione gdzieś w głębi nieba, a nigdy nie przyswojone. Brak wtedy wiary praktycznej, która by wprowadziła światło tajemnic zbawienia do trudności codziennego życia.

* * *

Oto są wyraźne niebezpieczeństwa, które chrześcijanin napotyka, gdy nie stara się praktykować skutecznie rad ewangelicznych w tej mierze, w jakiej mógłby. A jeśli będzie się staczał po tej pochyłości, zbłądzi i wpadać będzie stopnio-

wo w trzy choroby moralne, które są radykalnym przeciwieństwem trzech rad; o nich to mówi św. Jan w słowach: „Albowiem wszystko, co jest na świecie [czyli w jego duchu]: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota, nie pochodzi od Ojca, ale ze świata” (1 J 2,16). Są to trzy ropiejące rany, które niszczą dusze i zadają im śmierć, odwracając je od Boga.

Te trzy rany moralne zjawily się na świecie jako następstwo grzechu pierwszego człowieka i naszych ponawianych grzechów osobistych. Aby zrozumieć ich wagę, trzeba przypomnieć sobie, że u wielu zastępują one niestety potrójną harmonię, która istniała w stanie pierwotnej sprawiedliwości, potrójną harmonię, którą Zbawiciel chce właśnie przywrócić przez trzy rady ewangeliczne.

Na początku, w pierwszym dniu stworzenia, istniała doskonała harmonia między Bogiem a duszą, między duszą a ciałem, między ciałem człowieka a dobrami zewnętrznymi. Była harmonia między Bogiem a duszą, gdyż dusza jest stworzona, aby Boga poznawać, miłować, służyć Mu i w ten sposób osiągnąć żywot wieczny. Pierwszy człowiek, który został stworzony „w stanie świętości i pierwotnej sprawiedliwości”, był oddany kontemplacji i poufale rozmawiał z Bogiem, jak opisują pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Dusza jego karmiła się przede wszystkim rzeczami Bożymi, „mało co mniejsza od aniołów” (Ps 8,6); wszystko rozważał w świetle Bożym i był posłuszny Bogu.

Z tej wyższej harmonii wynikała harmonia między duszą a ciałem stworzonym, aby służyło duszy. Ponieważ dusza była doskonale podległa Bogu, miała władzę nad swoim ciałem; namiętności, czyli poruszenia zmysłowości ulegały kierownictwu prawego rozumu oświeconego wiarą oraz impulsom woli ożywionej miłością.

Istniała wreszcie harmonia między ciałem a dobrami zewnętrznymi; ziemia wydawała samorzutnie plody i nie wymagała uciążliwej uprawy, a zwierzęta były posłuszne człowiekowi, który otrzymał nad nimi władzę, a przynajmniej nie czyniły mu nic złego.

* * *

Grzech zamącił tę potrójną harmonię, niwecząc najwyższą z nich, i wprowadził na to miejsce potrójny nieporządek, nazwany przez św. Jana „pychą żywota, pożądliwością ciała i pożądliwością oczu”.

Człowiek zbuntował się przeciw prawu Bożemu, a dusza ludzka, odtąd skłonna do pychy, często powtarzała: „*non serviam* – nie będę służyć”. Przestała karmić się prawdą Bożą, a wytworzyła sobie własne małe pojęcia, ciasne, błędne, zawsze zmienne; zapragnęła mieć swoją prawdę, swoje zasady, sama kierować sobą, ograniczając możliwie najbardziej władzę Boga, zamiast przyjmować Jego zbawienne kierownictwo, które jedynie prowadzi do prawdziwego życia.

Odmawiając poddania się panowaniu Boga, dusza utraciła panowanie nad cia-

łem i jego namiętnościami, stworzonymi po to, by były posłuszne rozumowi i woli... Co więcej, dusza często staje się niewolnicą swego ciała, swoich niższych instynktów – i to jest pożądlivość ciała. Wielu ludzi do tego stopnia zapomina o swoim Bożym przeznaczeniu, że od rana do nocy zajmuje się ciałem, które staje się ich bożyszczem. Namiętności królują w pełni, dusza staje się ich niewolnicą, gdyż sprzeczne ze sobą namiętności, jak miłość, zazdrość, gniew, nienawiść następują po sobie mimo jej woli. Zamiast kierować nimi, jest przez nie ponoszona jak przez spłoszone konie, nie czujące już wędzidła.

Wreszcie ciało, zamiast posługiwać się dobrami zewnętrznymi, staje się ich niewolnikiem. Często zamęcza się, by zdobyć obfitość dóbr zewnętrznych, otacza się niepotrzebnym zbytkiem z krzywdą ubogich, którzy cierpią głód, szuka wszystkiego, co błyszczący i podoba się – oto pożądlivość oczu. Po zdobyciu jakiegoś majątku troska o jego utrzymanie i powiększenie staje się pochłaniającym zajęciem wielu ludzi, którzy będąc niewolnikami swoich interesów, nie mają już czasu na modlitwę, na przeczytanie stronicy Ewangelii, aby dać pokarm duszy. Urządzają się oni na ziemi tak, jakby mieli pozostać na niej na zawsze, prawie nie troszcząc się o zbawienie.

Ta potrójna niewola, która zajęła miejsce potrójnej harmonii pierwotnej, jest odwróceniem porządku. Zbawiciel więc przyszedł naprawić zniszczony ład i właśnie w tym celu dał nam trzy rady ewangeliczne.

Trzy rady ewangeliczne a przywrócenie pierwotnej harmonii¹

Opatrzność Boża zesłała Zbawiciela, aby przywrócił pierwotny porządek. Ta odnowa przejawiała się najpierw w samej osobie Pana Jezusa i trwa dalej w Kościele, który powinien jaśnieć blaskiem świętości.

Jezus był w swoim człowieczeństwie wzorem wszystkich cnót, szczytem wszelkiej świętości. Człowieczeństwo Jego było poświęcone Bogu od pierwszej chwili Jego poczęcia przez zjednoczenie substancjalne ze Słowem, otrzymało w ten sposób świętość wrodzoną, substancjalną, nie stworzoną. Jest nie do pomysłenia zjednoczenie z Bogiem ściślejsze, bardziej nierozzerwalne niż to zjednoczenie osobowe, hipostatyczne natury ludzkiej i natury Bożej w osobie Słowa Wcielonego.

Na skutek tego człowieczeństwo Zbawiciela jest poświęcone Bogu we wszystkich swoich władzach i we wszystkich swoich aktach do tego stopnia, że umysł Jego jest nieomylny i może widzieć wszystko tylko w świetle Bożym, wola Jego jest absolutnie bezgrzeszna, a w Jego najczystszej uczuciowości nie może być żadnego nieładu. Wszystkie akty świętej duszy Chrystusa są Boże, po-

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ac, q. 108, a. 4, i II-a II-ac, q. 186, a. 3, 4, 5, 7.

chodzą od Boga i dążą do Boga; nigdzie władza suwerenna Najwyższego nie posiada tak absolutnej pełni.

A ponieważ człowieczeństwo Jezusa jest tak całkowicie poświęcone Bogu – jest ono oddzielone od ducha świata, dane jest światu, aby go zbawić i wyzwolić z ducha zaślepienia, żądz i pychy.

Samo wywyższenie Jezusa oddziela Go od ducha świata, od wszystkiego, co złe lub mniej dobre.

Przez tę wrodzoną wyższość Jezus jest oderwany od dóbr ziemskich, zaszczytów, spraw świata; jest wzorem ubóstwa, „nie ma, gdzie by głowę skłonił”.

Przez tę wyższość ducha Jezus jest również oderwany od rozkoszy tego świata, wolny od wymagań rodziny, by móc założyć inną, powszechną rodzinę: Kościół. Jest On przez to wzorem czystości zakonnej jako warunku powszechnego ojcostwa duchowego Kościoła.

Wreszcie, przez swoją wyższość nadprzyrodzoną Jezus jest oderwany od wszelkiej własnej woli; gdy ma lat dwanaście, oświadcza: „W tym, co jest Ojca mego, być winienem” i jest „posłuszny aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa”.

Ponieważ Zbawiciel przychodzi z wyżyn, sama Jego wyższość oddziela Go od wszystkiego, co niższe; i oddziela Go w ten sposób, nie by Go izolować, ale by mógł oddziaływać na świat z bardzo wysoka, aby działanie Jego było powszechniejsze i głębsze, tak jak działanie słońca, gdy dojdzie do zenitu, do najwyższego punktu, który może osiągnąć. Ponieważ Pan Jezus był wolny od wszelkich więzów, które przywiązują człowieka do jego dóbr osobistych, do jego rodziny, do jego ciasnych pojęć, dlatego może oddziaływać nie tylko na ludzi jednego kraju lub jednej epoki, ale na cały rodzaj ludzki, któremu przyniósł żywot wieczny. Ewangelia nie zestarzała się, jest zawsze aktualna aktualnością samego Boga; jest to znak, że Jezus nie był ze świata, ale że był dany światu, aby go zbawić.

* * *

Widzimy więc w Panu Jezusie odnowienie potrójnej harmonii pierwotnej, odnowienie tak wspaniałe, że przewyższa znacznie doskonałość pierwszego człowieka. „Gdzie spotęgował się grzech, tam tym obficie spłynęła łaska”.

I to odnowienie pierwotnego ładu powinno w dalszym ciągu dokonywać się w Kościele, który ma jaśnieć blaskiem świętości. Zbawiciel chciał, aby Jego Kościół był jeden, święty, katolicki i apostołski. Jego świętość musi być uderzająca i musi przejawiać się nie tylko od czasu do czasu w niektórych duszach heroicznych, jak u męczenników i wielkich świętych kanonizowanych, ale w sposób ciągły w instytucjach i rodzinach zakonnych, gdzie wiele dusz wstępuje do szkoły świętości i ślubuje naśladować Jezusa Chrystusa, Jego ducha oderwania się od rzeczy ziemskich i zjednoczenia z Bogiem.

Jest jednak wielka różnica między tymi duszami, choćby najbardziej gorliwymi, a Panem Jezusem. On przychodzi z wyżyn, był oddzielony od ducha świata przez swoją wyższość: one przychodzą z nizin, z terenu grzechu i kłamstwa i muszą coraz bardziej się od nich odrywać, aby coraz poufniej poświęcać się Bogu.

Od dusz, które otrzymały to specjalne powołanie, Zbawiciel wymaga nie tylko, aby żyły duchem trzech rad ewangelicznych, ale aby je skutecznie praktykowały i przyrzeka im stokrotną nagrodę. Zachęca je do potrójnego wyrzeczenia celem potrójnego poświęcenia, które im zapewnia coraz większy wzrost najwyższych cnót: wiary, nadziei i miłości, tzn. zjednoczenia z Bogiem.

W używaniu dóbr ziemskich Zbawiciel radzi im trzymać się poniżej miary, aby nie być pociągniętym ponad tę miarę.

Zachęca je do praktykowania ubóstwa, do wyrzeczenia się swobody używania, a nawet posiadania dóbr zewnętrznych i do poświęcenia tych dóbr Bogu, aby nie były przeszkodą, lecz środkiem w wędrówce ku wieczności.

Zachęca je do praktykowania absolutnej czystości, czyli do całkowitego wyrzeczenia się rozkoszy zmysłowych i do poświęcenia swego ciała i serca Bogu, aby nie były one przeszkodą, lecz środkiem ożywionym przez łaskę.

Zachęca je wreszcie do świętego posłuszeństwa, do wyzwolenia się z wszelkiej woli własnej, tak często kapryśnej i zbuntowanej, aby ich wola już nie była przeszkodą, lecz przez miłość stawała się coraz bardziej nadprzyrodzonym środkiem do osiągnięcia z każdym dniem bliższego i mocniejszego zjednoczenia z Bogiem.

Praktykowanie tych trzech cnót i trzech ślubów im odpowiadających nie jest pozbawione trudności, ale usuwa ono tyle innych! Ptak dźwiga skrzydła, ale jeszcze bardziej one go niosą; podobnie cnoty zakonne i trzy śluby nakładają specjalne zobowiązania, to prawda; ale bardziej jeszcze wznoszą dusze ku doskonalszej miłości w sposób szybszy i pewniejszy.

Te trzy cnoty ubóstwa, czystości i posłuszeństwa noszą nazwę cnót zakonnych lub świętych, gdyż podlegają cnocie religii, która oddaje Bogu należny Mu kult. Cnota religii z racji swego przedmiotu – czci należnej Panu – jest pierwszą z cnót moralnych, następuje bezpośrednio po trzech cnotach teologicznych i roztropności wlanej, która nią kieruje. Ofiarowuje Bogu akty trzech cnót zakonnych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Aby się ubezpieczyć, by się nie cofnąć, dusza zakonna wiąże się trzema odpowiednimi ślubami, potrójnym zobowiązaniem lub obietnicą praktykowania tych trzech cnót, najpierw przez pewien czas, później aż do śmierci za przykładem Pana Jezusa, który był „posłuszny aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa”. Podobnie jak się Zbawiciel ofiarował, tak samo dusza zakonna ofiarowuje się w łączności z Nim na życie ofiary i poświęcenia; a ponieważ ofiarowuje ona wszystko: dobra zewnętrzne, ciało, serce,

wolę, sąd własny, jeśli ofiara ta jest dobrze spełniona i później nie odwołana, zasługuje prawdziwie na miano całopalenia.

Powinna ona z dniem każdym być przeżywana głębiej, a wtedy uzyskuje stokrotną nagrodę obiecaną przez Zbawiciela.

Jezus mówi (Mt 10,29n): „Zaprawdę powiadam wam: nie masz nikogo, kto by opuścił dom albo braci, albo siostry, albo ojca, albo matkę, albo dzieci, albo rolę dla Mnie i dla Ewangelii, żeby nie miał otrzymać stokroć więcej teraz, w tym życiu: domów i braci, sióstr i matek, dzieci i pól wśród prześladowania, a życia wiecznego w nadchodzącym czasie”.

Zobaczmy dalej, że wiara jest duszą świętego posłuszeństwa i praktykowanie tej cnoty wpływa na wzrost ducha wiary, że nadzieja, czyli ufność w Bogu, jest duszą świętego ubóstwa, które nas zmusza do zaufania pomocy Boga, że miłość jest duszą świętej czystości, która, jeśli jest praktykowana w pełni i z wielką wiernością, sprawia, że zakwita w nas miłość Boga i dusz w Bogu.

Rozdział 14

DAŻENIE DO DOSKONAŁOŚCI SZCZEGÓLNYM OBOWIĄZKIEM KAPŁANA I ZAKONNIKA

Po rozpatrzeniu, na czym polega na mocy najwyższego przykazania miłości Bożej ogólny obowiązek każdego chrześcijanina dążenia zgodnie ze swoim stanem do doskonałości, trzeba omówić pokrótce specjalny obowiązek w tej dziedzinie zakonnika i każdego kapłana, który składał lub nie śluby zakonne.

Trzeba tu wskazać przede wszystkim, jak cnota religii powinna podlegać coraz bardziej wpływowi cnoty miłości, wpływowi coraz czystszej i coraz mocniejszego umiłowania Boga.

Czym jest to zobowiązanie specjalne dla zakonnika?

Opiera się ono na jego profesji zakonnej, której łaska, jeśli jesteśmy wierni, nie jest przejściowa, lecz stała. Św. Tomasz uczy¹: „Człowiek jest w stanie doskonałości w ścisłym znaczeniu nie przez to, że pełni akt doskonałej miłości, ale dlatego, że zobowiązuje się na zawsze w sposób uroczysty do tego, co prowadzi do doskonałości”. „Dotyczy to zakonników i biskupów. W rzeczywistości zakonnicy, by oddać się z większą łatwością rzeczom Bożym, zobowiązują się ślubami do powstrzymywania się od rzeczy tego świata, których mogliby swobodnie używać... Podobnie biskupi zobowiązują się do doskonałości, przyjmując godność pasterską, gdyż pasterz powinien oddać życie za owce swoje”².

Zakonnik więc, ściśle mówiąc, „ślubuje dążyć do doskonałości”. „Nie jakobym to już osiągnął albo już stał się doskonałym, ale biegnę za tym, aby jakoś uchwycić to, w co sam zostałem uchwycony przez Jezusa Chrystusa” – mówi św. Paweł (Flp 3,12). Wobec tego zakonnik nie jest hipokrytą z tej racji, że nie jest doskonały, ale byłby nim, gdyby nie dążył szczerze do doskonałości. To specjalne zobowiązanie utożsamia się dla niego z zobowiązaniem zachowania trzech ślubów i swojej reguły³.

Trzeba jednak zawsze brać je w związku z zobowiązaniem ogólnym opartym na wielkim przykazaniu miłości Boga i bliźniego; wtedy życie zakonne zach-

¹ II-a II-ae, q. 184, a. 4.

² Tamże, a. 5.

³ Por. Salmanticenses, *Theol. moralis*, t. 4, *De statu religioso initio*, nr 20-25.

wuje całą swoją wzniosłość i wtedy widzi się je nie tylko pod kątem kanonicznym i prawnym, lecz w jego wielkim znaczeniu duchowym.

Z tego punktu widzenia można dobrze zrozumieć prawdziwy sens zasady, której nie trzeba brać w sposób materialny i mechaniczny, mnożąc bez potrzeby śluby: „Większą jest zasługą czynić coś pod ślubem niż bez ślubu”¹. Nie wynika z tego, że należy zawsze mnożyć śluby, aby mieć większą zasługę, ale zakonnik powinien coraz lepiej zachowywać swoje trzy śluby, wnikając coraz głębiej w trzy racje, które św. Tomasz daje, wyjaśniając tę zasadę:

1) Ślub jest aktem cnoty religii, czyli latrii, która jest wyższa od cnót posłuszeństwa, czystości oraz ubóstwa i która ofiarowuje ich akty jako kult Bogu.

2) Przez ślub wieczysty, zwłaszcza uroczysty, człowiek ofiarowuje Bogu nie tylko akt odosobniony, ale samą władzę, a lepiej jest oddać drzewo wraz z owocami niż same owoce.

3) Przez ślub wola utwierdza się w sposób nieodwołalny w dobrym, a działać w ten sposób jest zasługą większą, jak też przeciwnie, jest rzeczą cięższą grzeszyć wolą utwierdzoną w złym.

* * *

Żyjąc w tym duchu, rozumie się coraz konkretniej i coraz żywiej to, czego uczy teologia: że przez trzy śluby, które należą do samej istoty stanu zakonnego – jak wykazuje św. Tomasz² – zakonnik oddziela się od tego, co przeszkadzałoby jego miłości zwracać się całkowicie ku Bogu, i jeśli się nie cofnie, ofiarowuje się bez reszty Bogu na całopalenie. Stan jego jest tym sposobem stanem oddzielenia od świata, a zwłaszcza od ducha świata, jest stanem poświęcenia się Bogu.

Trzy rzeczy mogą szczególnie przeszkadzać jego miłości zwracać się całkowicie ku Bogu: pożądliwość oczu, czyli pragnienie dóbr zewnętrznych, pożądliwość ciała i pycha żywota, umiłowanie niezależności. Zakonnik wyrzeka się ich przez trzy śluby. Następnie ofiarowuje Bogu dobra zewnętrzne przez ubóstwo, swoje ciało i serce przez czystość zakonną, swoją wolę przez posłuszeństwo. Nie ma już nic więcej do ofiarowania, a jeśli naprawdę nie odbierze tego, co dał, ale będzie praktykował coraz lepiej, z coraz większą miłością Boga i bliźniego trzy cnoty odpowiadające trzem ślubom, składa Bogu prawdziwie tę ofiarę doskonałą, która zasługuje na miano całopalenia. Życie jego jest więc wraz z Oficjum jakby codziennym akompaniamentem ofiary Mszy świętej, jest ono kultem, a nawet kultem uwielbienia (latrii) składanym Bogu przez cnotę religii. Tak jest szczególnie, gdy zakonnik nie tylko nie cofa tego oddania się, ale gdy

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 88, a. 6.

² II-a II-ae, q. 186, a. 7.

często odnawia swoje obietnice z większą zasługą, niż gdy je czynił po raz pierwszy; jego zasługa wzrasta rzeczywiście wraz z miłością i z innymi cnotami i tym sposobem jego ofiarowanie się Bogu staje się coraz głębsze i pełniejsze.

A jaki jest cel tego potrójnego wyrzeczenia i tej potrójnej ofiary lub poświęcenia? Jest nim – mówi św. Tomasz – zjednoczenie z Bogiem¹, które powinno z dniem każdym stawać się ściślejsze i być jakby wstępem do życia wiecznego. Zakonnik powinien dojść do niego przez naśladowanie Jezusa Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i żywotem”. Jezus jako człowiek był zupełnie oddzielony od ducha świata i jak najbardziej złączony z Bogiem; przez łaskę zjednoczenia osobowego ze Słowem natura Jego była całkowicie poświęcona, umysł stał się nieomylny, wola bezgrzeszna, wszystkie myśli, wszystkie chcenia, wszystkie uczucia pochodziły od Boga i dążyły do Boga. Nigdzie najwyższa władza Boga nie wyraziła się w takiej pełni, jak w świętym człowieczeństwie Zbawiciela.

Zakonnik ślubuje iść za Nim, lecz gdy Jezus przyszedł z góry, zakonnik przychodzi z dołu, z kręgu grzechów i musi stopniowo oddzielać się od wszystkiego, co niższe, aby się coraz pełniej poświęcać Bogu. Wówczas zrealizuje się w nim to, co mówi św. Paweł: „Zdążajcie do tego, co jest wzniosłe, gdzie i Chrystus zasiadł na prawicy Bożej. Miłujcie, co na szczytach jest, a nie co na ziemi. Jesteście bowiem umarłymi i życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu. Gdy Chrystus, życie wasze, ukaże się, wtedy i wy ukazecie się razem z nim w chwale” (Kol 3,1-4). Św. Tomasz w swoim *Komentarzu* do tego Listu mówi: „Nie miłujcie rzeczy świata, bo umarliście światu; życie wasze ukryte jest z Chrystusem; On jest ukryty dla nas, bo jest w chwale Boga Ojca swego, i podobnie życie, które otrzymujemy od Niego, jest ukryte, według tych słów Pisma Świętego: «Jakże wielkie mnóstwo słodkości twej, Panie, którą zachowałeś dla bojących się ciebie; przygotowałeś tym, którzy nadzieję mają w tobie» (Ps 30,20). «Zwycięzcy dam mannę ukrytą i dam mu... imię nowe, którego nie zna nikt, jeno ten, co je otrzymuje» (Ap 2,17)”.

Ta manna duchowa, której manna na pustyni była tylko dalekim symbolem, jest pokarmem duszy, jest to kontemplacja włana, płynąca z wiary żywej, oświeconej przez dary Ducha Świętego. Tak więc – mówi św. Tomasz – życie czynne (czyli praktykowanie cnót moralnych) usposabia do życia kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem², a specjalnie „dziewictwo ma na celu dobro duszy właściwe życiu kontemplacyjnemu”³. A zatem całe życie zakonne zmierza do coraz doskonalszego pełnienia przykazania miłości Boga i do ścisłego zjednoczenia z Bogiem.

¹ II-a II-ae, q. 184, a. 5: „Religiosi se voto adstringunt ad hoc quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, *ad hoc quod liberius Deo vacent*: in quo consistit perfectio praesentis vitae”.

² II-a II-ae, q. 182, a. 4: „Vita activa disponit ad contemplationem”.

³ II-a II-ae, q. 152, a. 4.

Trzeba więc zawsze traktować specjalne zobowiązanie zakonnika do dążenia ku doskonałości w związku z zobowiązaniem ogólnym, opartym na najwyższym przykazaniu miłości, które o wiele przewyższa trzy rady ewangeliczne. Są one bowiem tylko środkami lub narzędziami szybszego i pewniejszego dojścia do doskonałej miłości, czyli do ścisłego zjednoczenia z Bogiem, które promieniuje w sposób coraz skuteczniejszy na bliźniego¹.

Tak więc trzy cnoty zakonne działają w pełni pod natchnieniem trzech cnót teologicznych. Wytwarza się między nimi więź bardzo ścisła, tak że – jak powiedzieliśmy – nadzieja szczęścia wiecznego jest jakby duszą świętego ubóstwa, które porzuca dobra ziemskie dla wiecznych; miłość jest duszą czystości zakonnej, która wyrzeka się umiłowania niższego dla wyższego; wiara jest duszą posłuszeństwa, które spełnia rozkazy przełożonych, jakby były objawione przez samego Boga. W ten sposób życie zakonne prowadzi prawdziwie do kontemplacji i do ścisłego zjednoczenia z Bogiem.

Specjalny obowiązek kapłana dążenia do doskonałości

Jeśli zakonnik, nawet tylko jako brat konwers, a także zakonnica mają specjalny obowiązek dążenia do doskonałości, to tym bardziej kapłan, nawet jeśli nie jest zakonnikiem. Bez wątpienia kapłan, który żyje w świecie, nie jest – ściśle mówiąc – „w stanie doskonałości” i miałby nową zasługę, gdyby został zakonnikiem, zasługę ślubów ubóstwa i posłuszeństwa². Jednakże winien on dążyć do doskonałości w ścisłym tego słowa znaczeniu z racji swoich święceń i czynności świętych, które domagają się większej świętości wewnętrznej niż tego wymaga stan zakonny³ od brata konwersa lub od zakonnicy.

To specjalne zobowiązanie nie różni się od obowiązku pełnienia godnie i święcie różnych funkcji życia kapłańskiego. Na mocy najwyższego przykazania należy je nawet spełniać coraz lepiej wraz z postępem miłości, która powinna wzrastać aż do śmierci.

Podstawą tego zobowiązania są święcenia kapłańskie i wzniosłość czynności, dla których są one udzielone. Święcenia te wymagają nie tylko stanu łaski, specjalnych uzdolnień, ale doskonałości początkowej (*bonitas vitae*) wyższej niż ta, której się wymaga przy wstąpieniu do zakonu⁴; kapłan bowiem musi oświecać

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 184, a. 3: „*Perfectio per se et essentialiter est in praeceptis [praesertim amoris Dei et proximi], secundario autem et instrumentaliter in consiliis... quibus remouentur impedimenta actus caritatis*”.

² Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 184, a. 6.

³ Tamże, a. 8.

⁴ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 189, a. 1, ad 3; q. 184, a. 7 i 8; *Supplementum*, q. 36, a. 1 i 3; q. 40, a. 4.

innych i byłoby rzeczą słuszną, aby sam był na drodze oświecenia, tak jak należałoby, aby biskup był na drodze zjednoczenia doskonałych.

Ponadto skutkami święceń są: charakter kapłański, uczestnictwo niezatarte w kapłaństwie Chrystusowym i łaska sakramentalna, która pozwala pełnić funkcje kapłańskie w sposób święty, jak przystoi godnemu słudze Chrystusa¹. Ta łaska sakramentalna jest jakby właściwością, która dołącza się do łaski uświęcającej i która daje prawo do otrzymywania pomocy aktualnych dla świętego, a nawet coraz świętszego pełnienia czynności kapłańskich. Jest ona jakby rysem fizjonomii duchowej kapłana, który powinien stawać się sługą coraz bardziej świadomym wielkości i świętych wymagań kapłaństwa.

Święcenia kapłańskie są z pewnością wyższe od profesji zakonnej, a wypływające z nich specjalne zobowiązanie dążenia do doskonałości nie jest na pewno mniejsze. Dlatego podczas samych święceń biskup mówi do przyjmującego sakrament, że powinien odtąd „starać się żyć święcie i pobożnie i podobać się Bogu we wszystkim”.

Jeśli już na podstawie najwyższego przykazania miłości Boga każdy wierny zgodnie ze swoim stanem powinien dążyć do doskonałej miłości, to tym bardziej kapłan. Powiedziane jest: „Temu, kto ma, będzie jeszcze więcej dane, tak że obfitować będzie” (Mt 13,12).

Naśladowanie mówi na ten temat do sługi Bożego: „Oto stałeś się kapłanem i poświęcony zostałeś do sprawowania Najświętszej Ofiary; bacz tedy, abyś wiernie i nabożnie w czasie przepisany składał ofiarę Bogu i okazywał się kapłanem bez zarzutu. Nie ulżysz sobie ciężaru, lecz ściślej niż wężem karności się związałeś i wzięłeś na siebie obowiązek dążenia do większej i doskonalszej świętobliwości. Kapłan powinien być ozdobiony wszystkimi cnotami i dawać innym przykład dobrego żywota. Kapłan nie powinien postępować drogami pospolitymi i zwykłymi między ludźmi, lecz jego obyczaje mają być na wzór aniołów w niebie lub ludzi doskonałych na ziemi” (ks. IV, rozdz. V).

* * *

Funkcje kapłańskie ze względu na Zbawiciela obecnego w Eucharystii i Jego Ciało Mistyczne wskazują, jeszcze bardziej niż same święcenia, na ten specjalny obowiązek dążenia do doskonałości.

Kapłan, gdy celebruje ofiarę Mszy świętej, jest jakby figurą Chrystusa, który się za nas ofiarował. Powinien być sługą świadomym wielkości swojej funkcji, powinien umysłem i sercem jednoczyć się coraz ściślej z Najwyższym Kapłanem, który jest jednocześnie świętą Ofiarą, *sacerdos et hostia*. Byłoby hipokry-

¹ Tamże, *Supplementum*, q. 35, a. 1 i 2.

zją lub co najmniej niedbalstwem pośrednio zawinionym wstępować na stopnie ołtarza bez mocnej woli wzrastania w miłości. Sługa Chrystusowy powinien wymawiać co dzień z większą świętością słowa: „*Hoc est enim corpus meum. – Hic est calix sanguinis mei*”. Komunia jego powinna być codziennie istotnie żarliwszą przez coraz większą gorliwość woli w służbie Bożej, gdyż sakrament Eucharystii powinien nie tylko zachowywać, ale powiększać w nas miłość.

Toteż św. Tomasz mówi (II-a II-ae, q. 184, a. 8): „Dla sprawowania świętych czynności, przez które kapłan przy ołtarzu jest sługą Chrystusowym, trzeba większej świętości wewnętrznej niż ta, której wymaga stan zakonny”. Dlatego też – jak jest tam powiedziane dalej – gdy kapłan w tych samych okolicznościach popełnia akt sprzeczny ze świętością, grzeszy ciężiej niż zakonnik, który nie jest kapłanem.

Świętość, która przystoi słudze Bożemu przy ołtarzu, jest w ten sposób przedstawiona w *Naśladowaniu*: „Kapłan ubrany w święte szaty dzierży miejsce Chrystusa, ażeby z nabożeństwem i pokorą błagał Boga za siebie i za lud cały. Przed sobą i za sobą ma znak krzyża świętego dla ustawicznego rozpamiętywania Męki Chrystusowej... Nosi krzyż ze sobą, ażeby wszelkie przykrości, skądkolwiek bądź i od kogokolwiek bądź pochodzą, umiał znosić chętnie dla Boga. Ma krzyż przed sobą, ażeby pokutował za własne grzechy; ma krzyż za sobą, ażeby przez współczucie oplakiwał cudze winy i aby wiedział, że jest pośrednikiem między Bogiem a grzesznikami... Kiedy kapłan odprawia Mszę świętą, cześć oddaje Bogu, uwesela aniołów, daje zbudowanie wiernym, żyjących wspiera, umarłym pokój wyjednuje, a sam staje się uczestnikiem wszelkiego dobra” (ks. IV, rozdz. V).

Podobnie Oficjum powinien odmawiać z godnością, uwagą i prawdziwym nabożeństwem. Ta wielka modlitwa Kościoła jest jakby akompaniamentem ofiary Mszy świętej, wyprzedza ją jako wstęp i następuje po niej; jest to pieśń oblubienicy Chrystusowej od jutrzeńki aż do wieczora i jest zaszczytem brać w niej udział; trzeba czynić to z myślą o intencjach powszechnych Kościoła, jak np. pokój na świecie przez rozszerzenie panowania Zbawiciela.

* * *

Wreszcie kapłan ma specjalny obowiązek dążenia do doskonałości, aby dobrze pełnić swoje funkcje wobec Ciała Mistycznego Chrystusa. Dla uświęcenia dusz uczestniczy w funkcji należącej w pierwszym rzędzie do biskupa, którego powinien być współpracownikiem. Toteż Sobór Trydencki (ses. XXII, rozdz. I) mówi: „Nic nie skłania wiernych bardziej do prawdziwej pobożności, jak dobry przykład kapłana. Na niego, jak na zwierciadło doskonałości do naśladowania, zwracają się oczy ludzi. Toteż powinien tak uporządkować swoje życie, obyczaje, powierzchowność, ruchy i słowa, aby zawsze zachować powagę, umiarkowa-

nie i poczucie religijne, które powinien posiadać". Kapłan żyjący pośród świata nie jest obowiązany do ślubowania ubóstwa, ale powinien nie przywiązywać się do rzeczy ziemskich i dawać je chętnie ubogim; powinien również słuchać swego biskupa i być jakby sługą wiernych mimo trudności, a czasem nawet oszczerstw.

Potrzeba tej doskonałości ujawnia się szczególnie, jeśli chodzi o głoszenie słowa Bożego, spowiedź i kierownictwo dusz.

Aby kazanie było żywe i przynosiło plony, kapłan musi mówić z obfitości serca; św. Tomasz uczy nawet, że powinno ono „płynąć z pełni kontemplacji”¹, z wiary żywej, przenikającej i rozumiejącej tajemnice Chrystusowe, nieskończoną wartość Mszy świętej, cenę łaski uświęcającej i życia wiecznego. Kapłan powinien głosić słowo Boże jako zbawca dusz i powinien pracować nieustannie nad zbawieniem nie tylko niektórych, ale wielu dusz. Trzeba, aby nie na darmo otrzymał kapłaństwo.

Podobnie dla służenia spowiedzią i kierownictwem kapłan powinien mieć duszę pełną światłości, gorejącą, by „łaknął i pragnął sprawiedliwości Bożej”; w przeciwnym razie posługa ta mogłaby być dla niego niebezpieczeństwem i zamiast zbawiać dusze, mógłby sam siebie potępić. Jeśli życie nie wznosi się, opada; aby nie opadało, trzeba koniecznie, by wznosiło się jak płomień. Tu zwłaszcza, kto nie postępuje na drodze Bożej, ten się cofa. Wreszcie do kapłana zwracają się czasem dusze, od których Pan wiele żąda, i powinny one u niego znaleźć prawdziwą pomoc w drodze ku świętości; nie powinny odejść z niczym.

Szczególnie uderzające jest, co mówił na ten temat jeden z przyjaciół Probo-szcza z Ars, czcigodny o. Chevrier, kapłan z Lyonu, który bardzo wiele dobrego zdziałał w tym mieście². Mówił kapłanom, których wychowywał, że powinni mieć zawsze przed oczyma żłóbek, Kalwarię i tabernakulum.

Żłóbek – mówił – powinien im przypominać ubóstwo; kapłan powinien być ubogi pod względem mieszkania, odzienia, pożywienia. Powinien być ubogi duchem i sercem w stosunku do Boga i do ludzi. Im jest w ten sposób uboższy, tym bardziej oddaje chwałę Bogu i tym jest pożyteczniejszy dla bliźnich. Kapłan jest człowiekiem ogołoconym.

Kalwaria powinna mu przypominać konieczność ofiary. Powinien umrzeć swemu ciału, swemu własnemu sądowi, swojej woli, swojej sławie, swojej rodzinie i światu. Powinien ofiarować się przez milczenie, modlitwę, pracę, pokutę, cierpienie i śmierć. Im bardziej kapłan umrze samemu sobie, tym więcej ma w sobie życia i tym więcej daje go innym. Prawdziwy kapłan jest człowiekiem ukrzyżowanym.

Tabernakulum przypomina mu miłość, którą winien posiadać. Powinien dawać

¹ II-a II-ae, q. 188, a. 6.

² Por. A. Lestra, *Le Père Chevrier*, 1935.

swoje ciało, swego ducha, swój czas, swoją umiejętność, swoje zdrowie, swoje życie. Powinien dawać innym życie przez swoją wiarę, naukę, słowa, modlitwę, władzę, przykład. Kapłan powinien być jak dobry chleb. Kapłan jest człowiekiem zjadanym.

Tak mówił czcigodny o. Chevrier, który otworzył w Lyonie kurs katechizmu dla dzieci najbardziej zaniedbanych. Aby być tam przyjętym, wystarczyły trzy warunki: „Nic nie mieć, nic nie umieć, być niczym”. A miał on w sobie taką moc życia nadprzyrodzonego, że wielu spośród tych dzieci uczynił prawdziwymi chrześcijanami, a niektórych wielkimi chrześcijanami. Otrzymał w ten sposób przy minimalnych środkach materialnych zupełnie wyjątkowy zysk nadprzyrodzony.

Oto ideał kapłaństwa, który każdy kapłan powinien mieć przed oczyma, przypominając sobie słowa św. Pawła: „*Omnia impendam et superimpendar ipse pro animabus vestrīs...* A ja jak najchętniejłożyć będę i nadto siebie samego wydam za dusze wasze, chociaż im więcej was miłuję, tym mniej wy mnie miłujecie” (2 Kor 12,15).

Przypomnijmy sobie również słowa Zbawiciela: „Dałem wam przykład, abyście jakom Ja wam uczyniłem, tak i wy czynili” (J 13,15).

Ideał doskonałości biskupiej według św. Izydora

(z ks. II *Officiorum ad s. Fulgentium*, rozdz. 5)

„Ten, kto przewodniczy w nauczaniu i w prowadzeniu ludów do cnoty, musi być we wszystkim święty i w niczym godny nagany. Kto bowiem innych napomina w grzechach, sam winien być wolny od grzechu... Najpierw więc powinien siebie samego kacić ten, kto stara się innych skłaniać do dobrego życia, tak aby mógł we wszystkim siebie dać jako wzór i wszystkich pociągać do dobrego i nauką, i czynem. Jest mu również niezbędna znajomość Pisma Świętego: bo jeśli biskup celuje tylko świętością życia, pożyteczny jest sobie samemu tak żyjąc. Jeśli zaś jest uczony w mowie i w piśmie, może także i innych kształcić oraz odpierać przeciwników, którzy jeśli nie będą pokonani i przekonani, z łatwością mogą popsuć serca prostaczków.

Jego mowa powinna być czysta, prosta, jasna, pełna powagi i prawości, pełna słodyczy i łaski, dotycząca tajemnicy zakonu, nauki wiary, cnoty powściągliwości, dyscypliny, sprawiedliwości: każdego pouczająca różnym napomnieniem, zależnie od zawodu i rodzaju obyczajów... Przede wszystkim specjalnym jego zadaniem jest czytać Pismo Święte, badać kano-ny, naśladować przykłady świętych, oddawać się czuwaniu, postom, modlitwom; z braćmi zachowywać pokój i żadnego z członków swoich nie krzywdzić; nie skazywać nikogo bez dowodu, nie wyklinać bez sądu. Powinien tak przodować zarówno w pokorze, jak i w powadze, aby ani przez swą zbytnią pokorę nie pozwalał wzmacniać się grzechom swoich podwładnych, ani nie sprawował władzy ze zbytnią surowością, ale by tym był ostrożniejszy wobec powierzonych sobie, im bardziej lęka się surowego sądu Chrystusa nad sobą.

Będzie on również posiadał ową przewyższającą wszystkie dary miłość, bez której wszelka cnota jest niczym. Stróżem bowiem czystości jest miłość, a siedzibą tego stróża jest pokora. Będzie też miał w tym wszystkim wzniosłość czystości: by duch oddany Chrystusowi

wolny był i czysty od wszelkiej zmyzy cielesnej. Winien także z troskliwym staraniem mieć pieczę o ubogich, głodnych karmić, nagich przyodziewać, pielgrzymów gościć, niewolników wykupywać, wdowy i sieroty otaczać opieką, czujną wszędzie okazywać troskliwość, wszystkim rozsądnie zawiadywać. Winien również taką okazywać gościnność, by wszystkich z dobrocią i miłością przyjmować. Jeśli bowiem wszyscy wierni chcą usłyszeć te słowa Ewangelii: «Byłem gościem, a przyjąłeś Mnie», to o ileż bardziej biskup, którego gospoda dla wszystkich powinna być otwarta?”

Ten wyjątek tłumaczy dobrze, co należy rozumieć przez przyjęte wyrażenie: biskupi są *in statu perfectionis exercendae* – w stanie doskonałości pełnionej; dlatego trzeba, jak to często stwierdzano, aby byli oni na drodze zjednoczenia.

Stan zakonny jest stanem dążenia do doskonałości, *status perfectionis acquirendae*. Aby wytworzyć sobie o nim słuszne pojęcie, trzeba przeczytać i prze-myśleć wspaniałe ustępy zawarte w *Regule* św. Benedykta o doskonałości zakonnej i zjednoczeniu z Bogiem, które powinno stawać się z każdym dniem ściślej-sze w życiu Jemu poświęconym.

Należy również poznać, co mówi o doskonałości zakonnej w sposób tak szeroki bł. Humbert de Romans: *Opera: Expositio Regulae B. Augustini et super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, wyd. Berthier, Roma 1889. To dzieło jest złotą księgą formowania zakonników i przygotowania ich do różnych obowiązków, które mają pełnić z posłuszeństwa.

Rozdział 15

TRZY OKRESY ŻYCIA DUCHOWEGO WEDŁUG OJCÓW I WIELKICH MISTYKÓW

Po omówieniu tego, co stanowi doskonałość chrześcijańską i obowiązek dążenia do niej czy to drogą zwykłą, czy też drogą specjalną rzeczywistego praktykowania rad ewangelicznych ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, musimy z kolei omówić rozróżnienie trzech okresów życia duchowego, które powszechnie nazywa się wiekiem początkujących, postępujących i doskonałych lub drogą oczyszczenia, drogą oświecenia i drogą zjednoczenia.

Zobaczmy najpierw, jak się przedstawia zagadnienie trzech okresów życia duchowego, a następnie, jaką odpowiedź znajduje się w świadectwie Ojców, a także Doktorów, którzy po nich nastąpili.

Postawienie zagadnienia

Jednym z najważniejszych zagadnień życia duchowego jest kwestia, jak należy rozumieć podział tradycyjny według terminologii Dionizego na „trzy drogi: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia” lub na „początkujących, postępujących i doskonałych” według terminologii wcześniejszej, zachowanej przez św. Tomasza¹.

Jak już wzmiankowaliśmy we wstępie (s. 19-31), dawano dwie zdecydowanie różne interpretacje tego podziału tradycyjnego zależnie od tego, czy traktowano kontemplację włąną tajemnic wiary i wynikające z niej zjednoczenie z Bogiem, jako należące do normalnej drogi świętości, czy też jako łaski nadzwyczajne nie tylko *de facto*, ale i *de iure*.

Ta rozbieżność interpretacji występuje wyraźnie, gdy porównać podział teologii ascetyczno-mistycznej przyjęty ogólnie aż do drugiej połowy XVIII wieku, z podziałem podanym przez wielu autorów późniejszych. Zauważyliśmy już², że ta rozbieżność jest wyraźna, jeśli zestawić na przykład traktat T. de Vallgornera *OP Mystica theologia divi Thomae* (1662) z dwoma dziełami Scaramellego TJ: *Direttorio ascetico* (1751) i *Direttorio mistico* (1754).

T. de Vallgornera idzie mniej więcej za karmelitą Filipem od Trójcy Świętej, uzgadniając jego podział z podziałem autorów wcześniejszych i z pewnymi

¹ Por. S. th., II-a II-ae, q. 24, a. 9; q. 183, a. 4.

² Powyżej, s. 19-31.

charakterystycznymi tekstami św. Jana od Krzyża, dotyczącymi okresu, w którym zazwyczaj pojawiają się oczyszczenia biernie zmysłów i ducha¹.

W podziale T. de Vallgornera widać, co według tych autorów charakteryzuje trzy okresy życia duchowego:

1) W drodze oczyszczenia początkujących jest mowa o oczyszczeniu czynnym zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, namiętności, umysłu i woli przez umartwienie, rozmyślanie, modlitwę, a przy końcu o oczyszczeniu biernym zmysłów, gdzie zaczyna się kontemplacja wlna, która podnosi człowieka na drogę oświecenia – jak mówi św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII i XIV).

2) W drodze oświecenia postępujących, po rozdziale wstępnym traktującym o podziale kontemplacji, mowa jest o darach Ducha Świętego i o płynącej szczególnie z darów rozumu i mądrości kontemplacji wlanej, którą autor uważa za pożądaną dla wszystkich dusz wewnętrznych jako moralnie konieczną do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego. Ta druga część dzieła, po kilku artykułach poświęconych łaskom nadzwyczajnym (widzeniom, objawieniom, słowom wewnętrznym), kończy się rozdziałem w dziewięciu artykułach dotyczących oczyszczenia biernego ducha, które stanowi przejście do drogi zjednoczenia. Jest to również zgodne ze św. Janem od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. II i XI).

3) W drodze zjednoczenia doskonałych mowa jest o ścisłym zjednoczeniu duszy kontemplacyjnej z Bogiem i o stopniach tego zjednoczenia aż do zjednoczenia przemieniającego.

T. de Vallgornera, podobnie jak Filip od Trójcy Świętej i wielu innych², uważa ten podział za tradycyjny, prawdziwie zgodny z nauką Ojców, z zasadami św. Tomasza, św. Jana od Krzyża i największych mistyków, którzy pisali o trzech okresach życia duchowego. Zgadza się ona w pełni z tymi dwoma głównymi tekstami Doktora Karmelu: „Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący” (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII). – „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań” (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV). Z tego punktu widzenia kontemplacja wlna tajemnic wiary jest oczywiście na normalnej drodze świętości; nic w tym dziwnego, gdyż płynie ona z wiary oświeconej przez dary rozumu i mądrości, które są w duszy wszystkich sprawiedliwych.

* * *

¹ Filip od Trójcy Świętej wyklada te same idee w prologu dzieła *Summa theologiae mysticae* (wyd. 1874, s. 17) i wielu teologów Karmelu podziela jego poglądy.

² Jest to również podział proponowany przez innego dominikanina, Giov. Maria di Lauro w *Theologia mystica*, wyd. w Neapolu w 1743 r.

Zupełnie odmienny jest podział dany przez Scaramellego i tych, którzy za nim poszli.

W *Direttorio ascetico* Scaramelli opisuje drogę zwyczajną, która prowadzi do doskonałości chrześcijańskiej, i nie mówi tam wcale o darach Ducha Świętego ani o płynącej z nich kontemplacji.

W *Direttorio mistico* traktuje on kontemplację wlaną jako łaskę nadzwyczajną (tr. I, c. I, nr 10, i tr. III, c. XXXII) i dopiero przy końcu mówi o oczyszczeniu biernym zmysłów (tr. V), podczas gdy dla św. Jana od Krzyża – jak wspomnieliśmy – jest ono jakby drugim nawróceniem, oznaczającym wejście na drogę oświecenia.

Rozbieżność między tym nowym sposobem ujmowania a poprzednim pochodzi wyraźnie stąd, że dawni autorzy w przeciwieństwie do nowych byli zdania, iż wszystkie dusze prawdziwie wewnętrzne mogą pokornie prosić i żywo pragnąć łaski kontemplacji wlanej tajemnic wiary: Wcielenia, Męki Zbawiciela, ofiary Mszy świętej, Trójcy Przenajświętszej w nas obecnej i życia wiecznego – tajemnic, które są przejawami nieskończonej dobroci Boga. Uważali oni tę kontemplację nadprzyrodzoną i ciemną za moralnie konieczną do ścisłego zjednoczenia z Bogiem, na którym polega pełna doskonałość życia chrześcijańskiego. Z tego punktu widzenia określali, co charakteryzuje każdy z trzech okresów życia duchowego.

Widać już z tego, jak wygląda zagadnienie: Czy koncepcja ogólnie przyjęta aż do drugiej połowy XVIII wieku jest prawdziwa, czy ma podstawę w Piśmie Świętym, Tradycji i zasadach teologii?

Będziemy to rozważali obecnie.

Świadectwo Pisma Świętego

Zacytujemy tylko kilka ważniejszych tekstów poza tymi, które podaliśmy wyżej. Widzieliśmy już (rozdz. 9), jak wysoki jest w Ewangelii według ośmiu błogosławieństw ideał doskonałości chrześcijańskiej, której nie można osiągnąć bez umartwienia wszystkiego, co w nas nieuporządkowane (Mt 5,29n), bez cierpliwego niesienia krzyża (Mt 10,38), bez modlitwy zwróconej do Ojca ukrytego w głębi serca (Mt 6,6), bez uległości natchnieniom Ducha Świętego (J 3,8; 14,16.26), która powinna cechować prawdziwych czcicieli „oddających cześć Bogu w duchu i prawdzie” (J 4,23). Czyż nie jest to miłująca kontemplacja tajemnic zbawienia pod specjalnym natchnieniem Ducha Świętego?

Św. Paweł uczy nas również, co jest normalnie właściwe okresowi duchowemu doskonałych, gdy pisze: „Między doskonałymi głosimy mądrość... mądrość Bożą zawartą w tajemnicy, zakrytej przez Boga i przeznaczonej przed wiekami ku chwale naszej... Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało i w serce

człowiecze nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. To nam Bóg objawił przez Ducha swojego, Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębokości Boże" (1 Kor 2,6-10). Czyż nie jest to przedmiot kontemplacji doskonałych?

Św. Paweł pisze podobnie do Efezjan 3,14-19: „Z tej to przyczyny zginam kolana przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi, aby dał wam według bogactw chwały swojej, a za sprawą Ducha Jego wzmocnić się potężnie w wewnętrznego człowieka, tak aby przez wiarę Chrystus zamieszkał w sercach waszych. A wy umocnieni i ugruntowani w miłości, abyście wraz ze wszystkimi świętymi pojąć mogli, jak ona jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka, abyście też mogli poznać, jak miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę i [w ten sposób] byli napełnieni pełnością Bożą”. Czyż nie to właśnie charakteryzuje wiek życia duchowego doskonałych: kontemplacja wlana tajemnic Chrystusa i zjednoczenie z Bogiem, które z niej wypływa? Zobaczmy, że w ten właśnie sposób Ojcowie greccy i łacińscy rozumieli te natchnione słowa, które powtarzali nieustannie.

* * *

Zauważmy przedtem, że jak wielokrotnie to stwierdzano, nawet w życiu duchowym Apostołów, formowanych bezpośrednio przez Pana Jezusa, są trzy dość wyraźnie odrębne fazy, odpowiadające trzem okresom życia duchowego¹.

Pierwsza faza ich życia wewnętrznego, faza początkujących, trwa od nawrócenia aż do Męki, kiedy przeżywają głęboki kryzys, podczas którego Piotr dochodzi aż do zaparcia się Mistrza. Natychmiast potem żałuje tego – i to jest drugie nawrócenie w tym prawdziwym oczyszczeniu biernym, którym była ciemna noc Męki. Jest coś podobnego i u innych Apostołów, gdy przez łaskę Zbawiciela powracają do Niego, opuściwszy Go przedtem.

Druga faza ich życia wewnętrznego, faza postępujących trwa od Męki do Zielonych Świątek. Są jeszcze bojaźliwi, wiara ich wymaga oświecenia, nadzieja umocnienia, miłość nie ma jeszcze dostatecznej żarliwości. Faza ta kończy się bolesnym pozbawieniem widzialnej obecności Pana Jezusa po Wniebowstąpieniu. Muszą postępować dalej w nagiej wierze z perspektywą zapowiadzianych prześladowań.

Trzecia faza rozpoczyna się w Zielone Świątki, które były dla nich jakby trzecim nawróceniem, prawdziwym oczyszczeniem biernym ducha i przemianą duchową, wprowadzającą ich w życie doskonałe. Rozjaśniło ono ogromnie ich umysł i wzmocniło wolę, aby mogli głosić wszędzie Jezusa Ukrzyżowanego. Tę

¹ Rozwinęliśmy na innym miejscu te uwagi, wspólne wielu autorom duchownym. Por. *Les trois conversions et les trois voies*, s. 1-112.

trzecią fazę ich życia wewnętrznego charakteryzuje coraz ściślejsze zjednoczenie z Bogiem, ofiarowanie siebie coraz pełniejsze aż do męczeństwa.

Wróćmy później do tych trzech faz życia wewnętrznego Apostołów, z których każda rozpoczyna się przez nawrócenie, czyli przemianę duchową. Rozważając to głęboko przed Bogiem w modlitwie, znajdziemy prawdziwe światło dotyczące trzech okresów życia duchowego. Te wskazówki dane przez Pismo Święte są ponadto potwierdzone przez naukę Ojców.

Świadektwo Tradycji

Szczególnie w ostatnich latach badano naukę Ojców greckich i łacińskich dotyczącą tych trzech okresów życia wewnętrznego każdego chrześcijanina, dążącego do świętości. Podamy to, co wydaje się najpewniejsze¹.

Przypatrzymy się najpierw świadectwu Ojców greckich.

Wśród Ojców apostołskich św. Ignacy Antiocheński często mówi w swoich listach o obecności duchowej i mistycznej Zbawiciela w Kościele i w wiernych; napomina wiernych, mówiąc im, że są *christophoroi*, czyli nosicielami Chrystusa, *theophoroi*, czyli nosicielami Boga: „Czyńmy wszystko z myślą, że Bóg mieszka w nas: będziemy tym sposobem Jego świątyniami, a On sam będzie naszym Bogiem, mieszkającym w nas” (*Efez.*, XV, 3). Św. Ignacy Antiocheński pragnie gorąco żyć w coraz większej zażyłości z Chrystusem i umrzeć, aby się z Nim połączyć całkowicie. Jego listy są przepełnione tą podniosłą znajomością Chrystusa, jednocześnie żywą, przenikliwą, która jest nie czym innym jak kontemplacją. Przelewa się ona w działalność apostolską bardzo płodną – owoc wielkiej miłości. Jednak by dojść do tak ścisłego zjednoczenia z Bogiem i Zbawicielem, trzeba wzgardzić sobą, wszystkim, co w nas jest nieuporządkowane, wszystkim, co osłabia w nas życie Boże². Św. Ignacy w owej epoce prześladowania pragnie być zmielony zębami dzikich zwierząt, aby stać się pszenicą Chrystusową, tak jak Jezus został zmielony, by stać się dla nas Chlebem Eucharystycznym.

W II wieku św. Ireneusz kładzie nacisk na to, że człowiek powinien dać się Bogu urobić jak glina w rękach garncarza; zamiast opierać się, uchylać od uciśku dłoni Bożej, powinien być coraz uleglejszy Duchowi Świętemu w modlitwie i w działaniu, a nauczyć się sądzić o wszystkim w sposób duchowy i żyć jedynie miłością Bożą³.

¹ Por. szczególnie F. Cayré AA, *Précis de patrologie*, 1927, gdzie – co jest dość rzadkie w tego rodzaju dziełach – wyłożona jest *ex professo* nauka duchowa Ojców Kościoła. Por. wstęp, s. 19-29, t. 1, s. 173, 174, 177, 192, 207, 417, 582, 584, 683, i t. 2, s. 355-362, 903-906. Por. również G. Bardy, *La via spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, 1935.

² Por. *List do Rzymian*, II, IV, V, VI, IX. *List do Trallan*, IV, V.

³ *Adv. haeres.*, IV, 33; IV, 39; V, 9.

Przy końcu II wieku Klemens Aleksandryjski w *Stromata* opisuje wznoszenie się duchowe, którego każdy etap zbliża duszę do stanu człowieka doskonałego, o którym mówił św. Paweł (Ef 4,13)¹. Te kolejne stany, przez które przechodzą dusze wewnętrzne, są przedstawione jako mieszkania duchowe² i tak scharakteryzowane: najpierw przeważa bojaźń Boża³, potem wiara i nadzieja⁴, a wreszcie miłość i mądrość⁵.

Bojaźń Boża jest więc najniższym z darów Ducha Świętego, podczas gdy mądrość jest najwyższym z nich według wyliczenia zstępującego u proroka Izajasza (11,2). Ten dar mądrości daje pokój, który pochodzi również z miłości, najwyższej z cnót.

Według Klemensa Aleksandryjskiego doskonale są dusze uspokojone, w których panuje miłość; doszły one według wyrażenia św. Pawła do stanu „mężów doskonałych na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej” (Ef 4,13)⁶. Otrzymały „mądrość Bożą zawartą w tajemnicy zakrytej przez Boga”, którą tenże św. Paweł „głosił doskonałym” (1 Kor 2,6); Klemens nazywa ją gnozą; jest to kontemplacja religijna, która u duszy uległej płynie z natchnienia Ducha Świętego i przemienia życie wewnętrzne, czyniąc z nas przyjaciół Boga.

Orygenes, podobnie jak jego mistrz Klemens Aleksandryjski, uczy, że doskonały żyje szczególnie miłością i że zwykle otrzymuje od Ducha Świętego mądrość wlaną, poznanie wewnętrzne Bóstwa Chrystusa⁷ i tajemnicy Trójcy Świętej⁸. Orygenes pisze nawet w *Komentarzu do św. Jana*, 1, 6; „Nikt nie może pojąć znaczenia Ewangelii [św. Jana poświęconej Bóstwu Chrystusa], jeśli nie spoczywał na piersi Jezusa i jeśli nie otrzymał od Jezusa Maryi za Matkę”⁹. Według Orygenesego Słowo samo objawia się doskonałym i kształtuje ich dusze, jak ukształtowało dusze Apostołów. Najpiękniejsze karty jego *Komentarza do św. Mateusza*, 12, 15-20¹⁰, to znakomity opis tego formowania Dwunastu przez Zbawiciela.

Orygenes wyraźnie odróżnia trzy etapy¹¹: początkujących, u których nieuporządkowane namiętności tracą na sile, postępujących, u których te namiętności

¹ *Stromata*, VII, 2; PG 9, 413.

² Tamże, 416.

³ *Stromata*, II, 7, 8; PG 8, 968-976.

⁴ Tamże, II, 6; PG 9, 960-990.

⁵ Tamże, IV, 5; PG 8, 1233; VI; PG 9, 292. 325. 328.

⁶ Tamże, VI, 12; PG 9, 325; VII, 11; PG 9, 496.

⁷ *Contra Cels.*, I, 13; VI, 13; PG 11, 679 i 1309; *in Levit.*, V, 3; PG 12, 452; *in Psalm.*, XXVI, 4; PG 12, 1279.

⁸ *In Joan.*, I, 9; II, 3; PG 14, 36-37, 113.

⁹ *In Joan.*, I, 6; PG 14, 32; *Com. in Cant.*, prolog, PG 13, 64-75.

¹⁰ PG 13, 1016-1029.

¹¹ *In Rom.*, *homil.*, VI, 14; PG 14, 1102.

zaczynają wygasać pod obfitością łask Ducha Świętego; wreszcie doskonałych. Zaleca uległość Duchowi Świętemu, który nas prowadzi do Chrystusa, a przez Niego wznosimy się aż do Ojca w kontemplacji, której sprzyja samotność.

* * *

Tę samą naukę znajdujemy u Dydyma Ślepego i u Ojców z Kapadocji.

Dydym, którego naukę cechuje głębia pobożności, zachęca wszystkich chrześcijan do najściślejzego zjednoczenia z Chrystusem. Nazywa Go Oblubieńcem dusz świętych, według wyrażenia zaczerpniętego z przypowieści o pannach mądrych i głupich¹.

Św. Bazyli, który zorganizował życie zakonne w Kapadocji i w Poncie, wyłożył zasady tego życia i ich zastosowanie w *Regułach wielkich* i *Regułach małych*²; jest to nauka duchowa mocna, solidna, poważna, która przygotowuje dusze do kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem. Mówi on we wstępie do swego dzieła o regułach zakonnych: „Gdy oko duszy stanie się czyste i bez cienia, kontempluje rzeczy Boże dzięki światłu z góry, które napęłnia je obficie, nie nasycając go... Stoczywszy ciężkie boje i zdoławszy wyzwolić ducha z domieszki namietności zmysłowych, mimo jego ścisłego związku z materią, człowiek staje się zdolnym do rozmowy z Bogiem... Ten, kto doszedł do tego stanu, nie powinien pozwolić, aby opary niskich namietności mąciły i przesłaniały gęstą zasłoną wejrzenie jego duszy, pozbawiając go duchowej i Boskiej kontemplacji”. Św. Bazyli wyraża się podobnie w wyjaśnieniu Psalmów 32 i 44 oraz w homilii o wierze (nr 1). Stopniowe oczyszczenie jest warunkiem zjednoczenia z Bogiem w kontemplacji.

Św. Grzegorz z Nazjanzu mówi podobnie, że Bóg jest światłem substancjalnym³, które można pojąć, jedynie stając się samemu światłem⁴ i oczyszczając duszę, aby wznieść się od bojaźni do mądrości⁵, czyli od najniższego z darów Ducha Świętego do najwyższego. U wszystkich tych autorów znajdują się zawsze trzy terminy: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie.

Św. Grzegorz z Nyssy w księdze *De vita Moysis*⁶, w której życie Mojżesza jest tylko ramą zewnętrzną dla rozwoju życia duchowego, wskazuje, że powinniśmy oderwać się od stworzeń i żyć Chrystusem, by być „dopuszczonymi do kontemplacji natury Bożej” i do zjednoczenia z Bogiem. Jest to – mówi – zwy-

¹ Por. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, 1910, s. 157-160.

² PG 31, 889-1306.

³ *Oratio* 31, rozdz. III.

⁴ *Oratio* 40, rozdz. XXXVII, XXXVIII: „Lumen efficiamur. Illuminemur oculis, ut recte cer-namus”.

⁵ *Oratio* 39, rozdz. VIII.

⁶ PG 44, 297-430.

cięstwo nad wrogiem, które osiąga się jedynie przez krzyż i oczyszczenie stopniowe swego umysłu ze wszystkiego, co zmysłowe i materialne.

W traktacie *De virginitate*¹ ten sam Ojciec dowodzi, że doskonałość czyni z duszy oblubienicę Chrystusa; temat ten rozwija również w homilii o Pieśni nad Pieśniami².

Św. Efrem, który z upodobaniem uważa życie chrześcijańskie za walkę duchową, widzi również w kontemplacji, osiągniętej przez uległość Duchowi Świętemu, przywilej życia doskonałego. Mówi on w traktacie *De virtute*, rozdz. X: „Gdy przezwyciężymy namiętności, wyniszczymy w sobie wszelkie nieuporządkowane przywiązania naturalne i opróżnimy nasz umysł z wszelkiej troski niepotrzebnej do zbawienia, wówczas Duch Święty, znajdując duszę naszą w pokoju i udzielając umysłowi naszemu mocy nowej, wleje światło do serc naszych, tak jak zapala się lampę, w której jest knot i oliwa... Przede wszystkim więc przygotujmy dusze na przyjęcie światła Bożego i stańmy się godnymi darów Bożych”. Jest to droga do zjednoczenia z Bogiem przez oczyszczenie i przez światło, którego udziela Duch Święty.

Tę samą naukę znajdujemy w V wieku u Diadoka w *Traktacie o doskonałości*³ i u Dionizego Mistyka, który w znanych tekstach mówi nieustannie o oczyszczeniu, oświeceniu i życiu zjednoczenia, czyli życiu doskonałym⁴. Ta droga zjednoczenia jest w porządku mistycznym; jest ona wstępem normalnym do życia wiecznego. Według Dionizego oczyszczenie przygotowuje do wyższego poznania Boga, oświecenie go udziela, a uświęcenie dokonuje w duszy całkowitego rozkwitu.

Pośród Ojców greckich VII wieku św. Maksym rozwija tę naukę i odróżnia trzy stopnie modlitwy, odpowiadające trzem stopniom miłości: „Modlitwa prosta jest jak chleb: posila początkujących; gdy do modlitwy dołącza się trochę kontemplacji, jest jak oliwa, którą się namaszcza; wreszcie gdy mamy czystą kontemplację, jest ona jak wino o wybornym smaku, które upaja tych, co je piją”⁵. „Kontemplacja płynie z oświecenia Ducha Świętego”⁶. „Ten, kto jest oczyszczony, jest oświecony i zasługuje, aby wniknąć do głębszego sanktuarium i tam radować się pocałunkiem Słowa”⁷.

¹ PG 46, 317-416.

² PG 44, 297-430.

³ Wydany przez Weisa-Liebersdorfa, Leipzig, Teubner, 1912. Cytowany obszernie przez Saudreau, *Vie d'union d'après les arands maîtres*, 1921³, s. 52nn.

⁴ Por. *Hierarchia niebieska*, rozdz. III, 2, 3; *Imiona Boże*, I, 2; IV, 12, 13; VII, 13; *Teologia mistyczna*, I, 3; II. – Por. Cayré, *Précis de patrologie*, t. 2, s. 92-96.

⁵ Por. PG 90, 1441, nr 176. – Por. Cayré, dz. cyt., t. 2, s. 308nn.

⁶ PG 90, 1209, nr 73.

⁷ Tamże, c. 1089.

Św. Maksym zwraca również uwagę na ciężkie próby, które muszą znosić dusze kontemplacyjne, na ogień, przez który muszą przejść, by się całkowicie oczyścić i umocnić w miłości Bożej¹.

W VIII wieku św. Jan Damasceński twierdzi również, że kontemplację wlaną otrzymują na ogół doskonali: „Ten, kto doszedł do najwyższego stopnia miłości, wychodząc jakby z siebie, odkrywa Tego, który nie może być widziany; wznosząc się ponad opary zmysłów zasłaniające wejrzenie ducha i utrwalając się w pokoju, wpatruje się w Słońce sprawiedliwości i rozkoszuje się tym widokiem, który go nigdy nie zmęczy”². „Dojście przez gorliwe praktykowanie cnót do kontemplacji Stwórcy jest skarbem, który nie będzie odebrany”³.

Ta kontemplacja nadprzyrodzona płynąca z daru mądrości jest więc, według Ojców greckich, na normalnej drodze świętości, rozpoczyna się w okresie życia duchowego postępujących i towarzyszy zwykle miłości doskonałych.

* * *

Ojcowie łacińscy głoszą tę naukę, szczególnie św. Augustyn i św. Grzegorz Wielki. Św. Augustyn w *De quantitate animae*, rozdz. XXXIII, nr 70-76, odróżnia kilka stopni, kładzie nacisk na walkę z grzechem, trudne dzieło oczyszczenia, po którym następuje wejście w światło dla tych, którzy są oczyszczeni, i wreszcie zjednoczenie z Bogiem (*mansio in luce*).

Później w *Komentarzu do Kazania na Górze*⁴ opisuje wznoszenie się duszy ku Bogu według stopniowania darów Ducha Świętego. Bojaźń Boża jest pierwszym stopniem życia duchowego; mądrość jest jego szczytem; między tymi dwoma krańcami odróżnia on dwa okresy przygotowania oczyszczającego do mądrości: przygotowanie dalsze, zwane życiem czynnym, które jest czynnym praktykowaniem cnót moralnych, odpowiadających darom pobożności, męstwa, umiejętności i rady; następnie przygotowanie bliższe, zwane życiem kontemplacyjnym⁵, które jest praktykowaniem wyższym cnót teologicznych oraz darów rozumu i mądrości w duszach uspokojonych i posłusznych łasce.

Wiara oświecona przez te dary jest wtedy podstawą kontemplacji, a miłość żarliwa łączy ściśle duszę z Bogiem. Tak więc trudy życia czynnego przygotowują do kontemplacji, w której dusza oczyszczona raduje się światłem Bożym –

¹ Tamże, 1215, nr 88. Podaliśmy gdzie indziej wiele podobnych tekstów św. Maksyma i jego poprzedników; por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 668nn.

² *De Transfigur. Dom.*, 10.

³ *De virtutibus et vitiis*, PG 95, 85-98.

⁴ *De Sermone Domini*, ks. I, rozdz. I-IV. Podobnie, *De doctrina christiana*, ks. II, rozdz. VII; *Serm.* 347.

⁵ *De Trinitate*, ks. XII-XIV.

zadatkem życia wiecznego. Kontemplacja, płynąca z daru mądrości, jest kontemplacją wlaną¹.

Kasjan w V wieku, w *Rozmowach*, czyli lekcjach życia duchowego, szczególnie w IX i X, dowodzi, że celem życia duchowego na ziemi jest kontemplacja Boga, w której widzi doskonałe praktykowanie miłości Bożej. Człowiek przygotowuje się do niej przez modlitwę, by otrzymać przebaczenie popełnionych grzechów, przez praktykowanie cnót i przez żywe pragnienie większej miłości dla siebie i dla bliźniego². W końcu modlitwa staje się „modlitwą ognistą”³, która „wypływa z kontemplacji samego Boga i z ognia gorejącej miłości”⁴. „W ten sposób dusza zaczyna kosztować w naczyniu glinianym pierwocin chwały, której spodziewa się w niebie”⁵.

Wiadomo, że *Rozmowy* Kasjana były przez długi czas książką podręczną lektury duchowej; św. Tomasz czytał je często i zachował tę samą naukę, mówiąc o darze mądrości, której postęp towarzyszy postępowi miłości.

Św. Grzegorz Wielki w VI wieku przyjmuje również podział na trzy stopnie życia duchowego: walka z grzechem⁶, potem życie czynne, czyli praktykowanie cnót⁷, oraz życie kontemplacyjne, które jest życiem doskonałych⁸ i które uważa on za konieczne dla apostołów głoszących słowo Boże⁹ oraz dla tych, którzy chcą osiągnąć doskonałość¹⁰. W tym św. Grzegorz uważa siebie za ucznia św. Augustyna. Według niego wszystkie uczynki życia chrześcijańskiego mają swoją pełną doskonałość dopiero wtedy, gdy dusze są oświecone wyższym światłem kontemplacji¹¹. Jest ona celem ascezy, owocem, specjalnego natchnienia Ducha Świętego, dziełem daru mądrości¹². Mowa tu oczywiście o kontemplacji wlanej¹³, do której człowiek usposabia się szczególnie przez pokorę, czystość serca, stałe skupienie.

¹ O. Cayré słusznie mówi w *Précis de patrologie*, 1927, t. 1, s. 669, rozpatrując naukę duchową św. Augustyna: „Św. Tomasz pozostanie prawdziwie uczniem św. Augustyna, gdyż ukaże te łaski [kontemplacji wlanej] jako uwiecznienie całego organizmu duchowego, przeznaczone do całkowitego poddania duszy Bogu” (I-a II-ae, q. 68, a. 1).

E. Longpré OFM mówi podobnie o św. Bonawenturze w „Archivum Franciscanum Historicum”, 1921, zes. 1 i 2, *La Théologie mystique de saint Bonaventure*.

² IX Rozm., rozdz. VIIIIn.

³ Tamże, rozdz. XIV.

⁴ Tamże, rozdz. XVIII.

⁵ X Rozm., rozdz. VI.

⁶ *Morales*, XXXI, 87.

⁷ Tamże, II, 76n.

⁸ Tamże, II, 77; VI, 57; XXV, 15; *In Ezech.*, ks. II, VII, 7.

⁹ Tamże, XXX, 8.

¹⁰ Tamże, VI, 58-59.

¹¹ *In Ezech.*, ks. II, II, 11.

¹² *Morales*, V, 50, 51; XXII, 50, 51.

¹³ Tamże, X, 13: „Jesteśmy porwani ku dobrom wyższym, gdy Duch dotyka nas swoim technie-

Św. Grzegorz wskazuje również na bolesne oczyszczenia bierne, które później opiszą Hugo ze św. Wiktora, Tauler, a zwłaszcza św. Jan od Krzyża¹. Kładzie on nacisk na to, że oczyszczenia „wysuszają w nas wszelkie przywiązanie zmysłowe”² oraz usposabiają nas do kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem, w czym znajdujemy wielką moc w doświadczeniach i żarliwą miłość.

Św. Bernard zachowuje całą tę naukę i mówi w *Kazaniach* (IX, 1-3; XXXII, 2; XLIX, 3) o pokornym i gorącym pragnieniu kontemplacji; te pragnienia – mówi – jeśli są gorące, będą wysłuchane; ale zbyt rzadko spotyka się mężów pragnienia. Opisuje on często zjednoczenie z Bogiem – które jest wynikiem kontemplacji wlanej – i następującą po nim obecność i nieobecność Słowa, Oblubienica duszy³.

Tę samą naukę znajdujemy u Hugona ze św. Wiktora, który kładzie nacisk na oczyszczenia bierne duszy⁴, u Ryszarda ze św. Wiktora⁵, św. Bonawentury, który używa terminologii Dionizego, mówiąc o drodze oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia⁶.

Św. Tomasz zachowuje – jak zobaczymy – rozróżnienie początkujących, postępujących i zaawansowanych⁷ i wyjaśnia je w *Komentarzu do św. Mateusza* (rozdz. 5), mówiąc o błogosławieństwach ucieczki od grzechu oraz o błogosławieństwach życia czynnego i życia kontemplacyjnego; w *Komentarzu* tym opisuje wznoszenie się duszy podobnie jak św. Augustyn i św. Grzegorz⁸.

Trzy okresy w życiu duchowym i w życiu cielesnym

Św. Tomasz⁹ porównuje trzy okresy w życiu duchowym z trzema okresami w życiu cielesnym: dzieciństwem, młodością i wiekiem dojrzałym. Jest to analogia zasługująca na uwagę i trzeba obserwować szczególnie przejście z jednego okresu do drugiego.

Przyjmuje się ogólnie, że pierwsze dzieciństwo kończy się z chwilą obudzenia

niem... i gdy jakby ślady kroków Bożych wyciskają się w sercu, które go otrzymuje”. Por. Cayré, dz. cyt., t. 2, s. 242-247.

¹ *Morales*, X, 10, nr 17; XXIV, 6, nr 11.

² *In Ezech.*, ks. II, hom. II, nr 2 i 3.

³ *Serm.*, VIII, 6; XXII, 2; XXIII, 16.

⁴ *Hom. I in Eccl.*

⁵ *Benjamin major*, rozdz. I, II, III, IV, VI.

⁶ *Itinerarium*, VII; *De triplici via*, rozdz. III; *de Apologia pauperum*, rozdz. III; *Sermo I de Dom. V Pascha*. Por. o. Bonnefoy OFM, *Le Saint Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, 1929, s. 217; E. Longpré OFM, art. cyt.

⁷ II-a II-ae, q. 24, a. 9.

⁸ Por. wyżej, rozdz. 9.

⁹ II-a II-ae, q. 24, a. 9.

się rozumu, około siódmego roku życia, i że odtąd zaczyna się jakby drugie dzieciństwo, które trwa aż do okresu dojrzewania, około czternastego roku życia.

Młodość trwa od czternastego do dwudziestego pierwszego roku.

Wówczas przychodzi wiek dojrzały, w którym odróżnia się okres poprzedzający pełną dojrzałość i okres mniej więcej od trzydziestego piątego roku życia następujący po niej, a poprzedzający starość.

Psychologowie uważają, że umysłowość zmienia się wraz z przemianami organizmu. Dziecko kieruje się szczególnie wyobraźnią i impulsami uczuciowości; nie ma jeszcze rozeznania, nie umie nic zorganizować rozumnie, a nawet gdy jego rozum zaczyna się budzić, jest on jeszcze w bardzo wielkiej zależności od zmysłów.

Po wyjściu z dzieciństwa, mniej więcej około czternastego roku życia, w okresie dojrzewania następuje przemiana nie tylko organiczna, ale psychiczna, intelektualna i moralna. Młodzieńcowi już nie wystarcza kierowanie się wyobraźnią; zaczyna zastanawiać się nad sprawami życia ludzkiego, nad koniecznością przygotowania się do tego lub innego zawodu. A okres przejściowy, nazwany wiekiem niewdzięcznym, nie jest pozbawiony trudności: wtedy to około czternastego roku życia albo zacznie się kształtować w młodzieńcu osobowość moralna z poczuciem honoru i dobrej sławy, albo deprawuje się on i zaczyna iść w złym kierunku, lub też staje się zapóźnionym i anormalnym.

Tu właśnie jest analogia rzucająca światło na życie duchowe: zobaczmy, że początkujący, który nie stanie się – jak powinien – postępującym, wypaczy się lub pozostanie duszą zapóźnioną, oziębłą, jakby karłem duchowym: „Kto nie postępuje, cofa się” – często powtarzają Ojcowie, a zwłaszcza św. Bernard¹. Nie chcieć stawać się lepszym, to cofać się, podczas gdy dążyć stale do doskonałości, to jakby już ją posiadać².

* * *

Rozwińmy dalej analogię. Jeśli kryzys dojrzewania fizycznego i jednocześnie moralnego jest momentem trudnym, podobnie trudny jest i inny kryzys, który można by nazwać kryzysem pierwszej wolności, a który około dwudziestego roku życia wprowadza młodzieńca w wiek dojrzały. Młodzieniec, który fizycznie jest już zupełnie dorosły, powinien zająć właściwe miejsce w życiu społecznym. Wielu źle przechodzi przez ten okres, nadużywając wolności, którą otrzymało, i jak syn marnotrawny łączy ją z rozwiązłością.

Przeciwnie, człowiek dorosły, który rozwija się normalnie i wchodzi na właściwą drogę, troszczy się o sprawy osobiste, rodzinne i społeczne w sposób do-

¹ *Epist.*, 34, 1; 91, 3; 254, 4: „Nolle proficere, deficere est”.

² *Tamże*.

skonałszy niż młodzieniec, interesuje się zagadnieniami ogólniejszymi, zakłada własne ognisko rodzinne, aby stać się z kolei wychowawcą, o ile nie otrzymał od Boga wyższego powołania.

Jest coś podobnego w życiu duchowym, gdy postępujący, który jest – jeśli tak można powiedzieć – w okresie młodości duchowej, dochodzi do wieku dojrzałego doskonałych; jego umysłowość dorasta, uduchowia się i staje się coraz bardziej nadprzyrodzoną; rozumie on coraz lepiej nie tylko sprawy życia osobistego, rodzinnego i społecznego, ale i sprawy królestwa Bożego lub życia Kościoła w ich stosunku do życia wiecznego.

* * *

Chcielibyśmy podkreślić tutaj szczególnie różnice dzielące te trzy okresy życia duchowego i wskazać, jak dokonuje się przejście z jednego do drugiego.

Św. Tomasz¹ zauważa, że są różne stopnie miłości zależnie od różnych obowiązków (*studia*), które postępowanie w miłości nakłada człowiekowi. – Pierwszy obowiązek, który na nim ciąży, to unikanie grzechu i opieranie się ponętom pożądlivosti, pociągającym nas w kierunku przeciwnym miłości: jest to obowiązek początkujących, u których miłość powinna być karmiona i podtrzymywana z obawy, aby nie zagasła. – Drugim obowiązkiem jest przede wszystkim staranie się o wzrost w dobrym i dotyczy on postępujących, którzy pracują głównie nad umocnieniem miłości przez jej pomnożenie. – Trzecim obowiązkiem człowieka jest staranie się w pierwszym rzędzie o jednoczenie się z Bogiem i rozkoszowanie się Nim: jest to obowiązek doskonałych, którzy „pragną rozstać się z tym życiem, a być z Chrystusem” (Flp 1,23). Oto są trzy etapy w pochodzie ku świętości.

Ale trzeba tu jeszcze dodać to, co tak doskonale opisał św. Jan od Krzyża, a mianowicie przejście z jednego okresu duchowego do drugiego, przejście podobne do tego, które spotykamy w dziedzinie życia cielesnego.

Tak jak przejście od dzieciństwa do wieku młodzieńczego dokonuje się w kryzysie dojrzewania, podobny kryzys istnieje w przejściu z życia oczyszczającego początkujących do życia oświecającego postępujących. Kryzys ten opisało wielu wielkich pisarzy duchownych, mianowicie Tauler², a zwłaszcza św. Jan od Krzyża pod nazwą oczyszczenia biernego zmysłów³, zaś o. Lallemant TJ pod

¹ II-a II-ae, q. 24, a. 9.

² Kazanie 2 na Wielki Post i kazanie na poniedziałek przed Niedzielą Palmową (nr 3 i 4), które w przekładzie łacińskim Suriusa jest na pierwszą niedzielę po oktawie Trzech Króli.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX i X: Znaki charakterystyczne nocy zmysłów. Sposób zachowania się w tym czasie.

nazwą „drugiego nawrócenia”¹. Rzeczywiście kryzys ten przypomina drugie nawrócenie św. Piotra podczas ciemnej nocy Męki.

Tutaj początkujący gorliwy jest narażony na niebezpieczeństwo opóźnienia się na skutek wielu nieświadomych błędów, a zwłaszcza zatrzymywania się na uczuciowych pociechach pobożności. Zostaje więc ich pozbawiony, aby być wprowadzonym na drogę duchową o wiele bardziej wyzwoloną od zmysłów, gdzie w oschłości znajdzie początek kontemplacji, której Duch Święty mu udziela, aby mógł postępować naprzód.

To właśnie mówi św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII): „Noc, albo oczyszczenie będzie dotyczyło części zmysłowej. Oczyszczi się tu dusza odnośnie do zmysłów, aby je dostosować całkowicie do ducha... Noc zmysłów jest częsta i przechodzą przez nią początkujący”. Zaczynają oni rozumieć dobrze, że trzeba być prawdziwie ubogim w duchu, prawdziwie pokornym, aby wzrastać w miłości, trzeba wyrzec się wszelkich mniej czy więcej prostackich lub subtelnych głupstw próżności, pychy i zmysłowości duchowej.

W dalszym ciągu święty Doktor dodaje (tamże, rozdz. XIV): „Gdy chata zmysłowości została już przez umartwienie namiętności i skłonności i przez opamiętanie pożądań, jakie się dokonało w owej nocy oczyszczenia zmysłów, uciśniona, wyszła dusza, by rozpocząć drogę duchową. Droga ta nazywa się drogą *postępujących*, czyli doskonałych, albo drogą *oświecającą*, czyli drogą *kontemplacji wlanej*. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań [przynajmniej ogólnie w modlitwie]. Taka jest w swoich skutkach owa noc, czyli oczyszczenie zmysłów w duszy”.

Wyrazy, które podkreśliliśmy w tym tekście, są bardzo znamienne i oddają ściśle oryginał hiszpański. Trzeba zauważyć, że św. Jan od Krzyża za przykładem św. Augustyna, Kasjana, św. Bernarda, św. Bonawentury, św. Tomasza, Taulera i innych, mówi o życiu oświecenia w znaczeniu pełnym i mocnym, a nie o życiu oświecenia w pewnym sensie zubożonym, jakie mają ci, którzy tylko połowicznie skorzystali z oczyszczenia biernego zmysłów (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX).

* * *

Wreszcie mówiąc dalej o duszach zaawansowanych (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. II), św. Jan od Krzyża omawia niedoskonałości właściwe zaawansowanym lub postępującym: jest w nich jeszcze wrodzona szorstkość, potrzeba wylewności na zewnątrz, zarozumiałość, subtelna i ukryta pycha. Wykazuje to potrzebę biernego oczyszczenia ducha, by wejść na doskonałą drogę zjednoczenia, drogę

¹ *Doctrine spirituelle*, zasada II, sekcja II, rozdz. VI, a. 2, Paris, Gabalda, 1908, s. 113; podobnie, s. 91, 123, 143, 187, 301n.

tych, którzy według słów św. Tomasza „dbają przede wszystkim o złączenie się z Bogiem, o radowanie się Nim i pragną odejść, aby być z Chrystusem”¹.

Ta próba biernego oczyszczenia ducha jest kryzysem analogicznym do kryzysu w porządku naturalnym, jaki przeżywa młodzieniec, stając się dorosłym i po raz pierwszy używając samodzielnie swobody. Mamy tu w porządku duchowym jakby trzecie nawrócenie² lub raczej przemienienie duszy, przypominające to, czym było Zesłanie Ducha Świętego dla Apostołów, gdy utraciwszy obecność Pana Jezusa po Wniebowstąpieniu, zostali oświeceni i umocnieni przez Ducha Świętego, który ich przygotował na czekające ich ciężkie prześladowania i uczylił z nich doskonałych wykonawców woli Zbawiciela³.

Św. Jan od Krzyża opisuje postęp duchowy niewątpliwie w takiej formie, w jakiej dokonuje się on szczególnie u dusz kontemplacyjnych, i to u najgorliwszych spośród nich, aby mogły dojść najprostszą drogą do zjednoczenia z Bogiem. Pokazuje więc w całej pełni prawa wyższe życia łaski. Ale prawa te stosują się również w stopniu słabszym do wielu innych dusz, które nie dochodzą do tak wysokiej doskonałości, a jednak postępują naprzód gorliwie, nie cofając się. Gdy wczytać się uważnie w życie wewnętrzne sług Bożych, widzi się w ich cierpieniach wewnętrznych i postępach to głębokie oczyszczenie zmysłów i ducha potrzebne, by wszystkie ich władze były wreszcie w pełni poddane Bogu, obecnemu w głębi ich duszy.

Św. Jan od Krzyża najlepiej opisał te dwa kryzysy przejścia z jednego okresu do drugiego i nazwał słusznie oczyszczeniem biernym zmysłów i oczyszczeniem biernym ducha. Widać, że odpowiadają one dobrze naturze duszy ludzkiej (dwu jej częściom – zmysłowej i duchowej); odpowiadają również naturze posiewu Bożego oraz łasce uświęcającej – zarodkowi życia wiecznego, które powinno coraz bardziej ożywiać nasze władze niższe i wyższe i wpływać na wszystkie nasze czyny aż do chwili, gdy dusza będzie do głębi oczyszczona z wszelkiego egoizmu, z wszelkiej miłości własnej mniej lub więcej świadomej i będzie należeć całkowicie do Boga⁴.

¹ II-a II-ae, q. 24, a. 9.

² Tauler mówi również o tym wielkim oczyszczeniu w *Kazaniu na poniedziałek przed Niedzielą Palmową*, t. 1, nr 7: Próby, którymi rozpoczyna się życie trzeciego stopnia; nr 8: Przyczyna tych prób; nr 9: Zjednoczenie z Bogiem we władzach wyższych.

³ Rozwinęliśmy szeroko tę myśl w niewielkim traktacie: *Les trois conversions et les trois voies*, s. 42-50 i 123-180.

⁴ Czasem stawia się zarzut: Ta wzniosła koncepcja św. Jana od Krzyża przewyższa znacznie koncepcję ogólną pisarzy duchownych i wydaje się, że *początkujący*, o których mowa w *Nocy ciemnej* (ks. I, rozdz. VIII), nie są tymi, o których mówi się zazwyczaj, ale tymi, którzy początkują nie w życiu duchowym, ale na drogach mistyki.

Łatwo odpowiedzieć na to, że koncepcja św. Jana od Krzyża odpowiada doskonale naturze duszy (zmysłowej i duchowej) podobnie jak i naturze łaski i że *początkujący*, o których mówi, to właśnie ci, których tak się zwykle określa. Aby się o tym przekonać, wystarczy zobaczyć, jakie

Rozumie się wobec tego, że T. de Vallgomera przyjął tę wysoką koncepcję trzech okresów życia duchowego w podziale swojej pracy *Theologia mystica divi Thomae*; zgadza się z tym – jak stwierdziliśmy na początku tego rozdziału – z karmelitami: Filipem od Trójcy Przenajświętszej, Antonim od Ducha Świętego i wielu innymi. Tak więc zachowuje się tradycja Ojców: Klemensa Aleksandryjskiego, Kasjana, św. Augustyna, Dionizego, św. Bernarda, św. Anzelma, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, św. Alberta Wielkiego, św. Bonawentury oraz św. Tomasza, którego nauka o darach Ducha Świętego ukazuje się w ten sposób w całym rozwoju.

Streszczając to, co powiedzieliśmy, damy tablicę, która odpowiada mniej więcej tablicy ustalonej przez wielu cytowanych przez nas autorów¹.

U początkujących można zauważyć wraz z pierwszym stopniem miłości cnoty początkowe, czyli pierwszy stopień łagodności, czystości, pokory. Umartwienie wewnętrzne i zewnętrzne pozwala im unikać coraz bardziej dobrowolnych grzechów powszednich albo daje im możliwość natychmiastowego podniesienia się z grzechu śmiertelnego, jeśli go popełnią. Jako modlitwę praktykują modlitwę ustną, rozmyślanie dyskursywne, które dąży do przekształcenia się w modlitwę uczuciową uproszczoną. Zaczynają się u nich pojawiać dary Ducha Świętego, ale jeszcze raczej ukryte. Od czasu otrzymują specjalne natchnienia Ducha Świętego, ale mają jeszcze małą zdolność do korzystania z nich. Uległość Duchowi Świętemu jest słaba; dusza ma świadomość przede wszystkim własnej czynności i często musi uznać swoje ubóstwo².

Doświadcza swojej nędzy w kryzysie oschłości uczuciowej oczyszczenia biernego zmysłów, oczyszczenia bolesnego, znoszonego gorzej lub lepiej, które stanowi przejście na drogę oświecenia pełną i prawdziwie godną tego miana³.

U postępujących wraz z drugim stopniem miłości zjawiają się cnoty trwałe,

wady w nich znajduje: łakomstwo duchowe, skłonność do zmysłowości, do gniewu, do zazdrości, do lenistwa duchowego, do pychy, która każe im szukać „innego spowiednika dla wyznania swych upadków, aby ten pierwszy sądził, że nie ma w nich nic złego, lecz samo tylko dobro” (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. II). Mowa tu o prawdziwie początkujących, jeszcze nie zaawansowanych w ascezie.

Gdy jednak św. Jan od Krzyża mówi o trzech drogach oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, bierze je nie w sensie ograniczonym, ale w ich normalnej pełni.

Trzeba też podkreślić to, co za wielu innymi słusznie zauważa o. Cayré (*Précis de patrologie*, Historia i nauka Ojców i Doktorów Kościoła, t. 2, s. 886nn): „Nie możemy z pewnością odróżnić w duchowości św. Jana od Krzyża dwóch dróg równoległych, jednej ascetycznej a drugiej mistycznej, prowadzących każda właściwymi sobie środkami do doskonałości czynnej, o których mówią oba wielkie traktaty [*Droga na górę Karmel* i *Noc ciemna*]. Drogi te nie stanowią dwóch różnych stanów, lecz dwie strony *jednej i jedynej drogi świętości*. Św. Jan od Krzyża za normalny kres dążenia do świętości uważa właśnie zjednoczenie przemieniające”. Dlatego w *Drodze* wskazuje, co dusza powinna *czynić*, a w *Nocy* – co powinna *uległe przyjąć*. Wielu teologów Karmelu ostatnio zwróciło na to uwagę.

¹ Zwłaszcza tablicy podanej przez o. Cayré, dz. cyt., t. 3, s. 811 i 834.

² Są to dwa pierwsze Mieszkania św. Teresy.

³ Jest to, jak zobaczymy, III Mieszkanie św. Teresy z początkiem ukojenia oschłego.

a nie tylko cnoty początkowe, szczególnie łagodność i cierpliwość, prawdziwa pokora skłaniająca do życzliwości dla bliźniego oraz duch trzech rad: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa dziecięcego wobec Boga, którego widzi się w przełożonych.

Wraz z cnotami trwałymi zaczynają się przejawiać dary Ducha Świętego, zwłaszcza trzy niższe: bojaźni, umiejętności, pobożności. Dusza uleglejsza lepiej korzysta z natchnień i oświeceń wewnętrznych.

Jeśli postępujący jest prawdziwie ofiarny, zazwyczaj otrzymuje wtedy modlitwę wlaną w pojedynczych aktach kontemplacji wlanej w trakcie nabytej modlitwy skupienia; potem stopniowo, jeśli dusza jest wierna, dochodzi do modlitwy skupienia nadprzyrodzonego, ukojenia (oschłego lub z pociechami); w modlitwie tej okazuje się jawne działanie daru pobożności, który każe nam wołać za św. Pawłem: „*Abba, Ojcze!*”¹ Tu prawdziwie rozmowa wewnętrzna ze sobą samym staje się rozmową z Bogiem.

Wtedy dusza, jeśli jest wspaniałomyślna, widzi w sobie wady ukrytej pychy, brak życzliwości dla bliźniego, czasem twardość, brak gorliwości o zbawienie tyłu dusz, które idą na zatracenie; wady, których przedtem nie widziała i które wymagają nowego oczyszczenia biernego, mianowicie oczyszczenia ducha².

U doskonałych wraz z trzecim stopniem miłości, mimo pewnych niedoskonałości raczej przypadkowych, znajdujemy cnoty w wybitnym stopniu, a nawet heroiczne: wielką słodycz, cierpliwość prawie niezmaconą, głęboką pokorę, która nie boi się wzgardy, a nawet miłuje upokorzenia, wielkiego ducha wiary, pozwalającego widzieć wszystko z góry, wielką ufność w Bogu, wielkoduszość skłaniającą do wielkich rzeczy mimo przeszkód i niepowodzeń, doskonale zdanie się na wolę Bożą.

Dary rozumu i mądrości przejawiają się wtedy wyraźniej i częściej. Dusza jest jakby opanowana przez Ducha Świętego i pod Jego natchnieniem także doskonale praktykuje cnoty. Wtedy zazwyczaj mamy już do czynienia z modlitwą wlaną zjednoczenia pod coraz wyraźniejszym wpływem daru mądrości³. Dusza jest wreszcie do dna oczyszczona, a władze niższe i wyższe całkowicie poddane Bogu, przebywającemu poufnie w sanktuarium duszy. Wtedy mamy naprawdę w półmroku wiary życie wieczne zapoczątkowane, czyli wstęp normalny do szczęścia, które nie będzie miało końca.

Można wyrazić ten postęp duchowy w następującym schemacie, który trzeba odczytywać od dołu do góry, by lepiej zobaczyć, że oczyszczenia biernie zmysłów i ducha są u progu dróg oczyszczenia i zjednoczenia.

¹ Jest to IV Mieszkanie św. Teresy i początek V. W tym Mieszkaniu, jak zobaczymy dalej, są łaski nadzwyczajne, nie należące do normalnej drogi świętości.

² Św. Teresa mówi o tym oczyszczeniu w VI Mieszkaniu.

³ Św. Teresa mówi o różnych stopniach tej modlitwy wlanej zjednoczenia w V, VI i VII Mieszkaniu.

Początkujący	Postępujący	Doskonali	Stopnie miłości
Droga oczyszczenia życia ascetycznego.	Droga oświecenia. Próg życia mistycznego.	Droga zjednoczenia. Życie mistyczne.	
Cnoty początkowe. I stopień miłości, umiarkowania, czystości, cierpliwości, pierwsze stopnie pokory.	Cnoty trwałe. II stopień miłości, posłuszeństwa, głębokiej pokory, duch rady.	Cnoty w wybitnym stopniu i heroiczne. III stopień miłości, doskonała pokora, wielki duch wiary, cierpliwość prawie niewzruszona i zdanie się na wolę Bożą.	CNOTY
Dary Ducha Świętego raczej ukryte, natchnienia w rzadkich odstępach, mało jeszcze zdolności do korzystania z nich. Dusza ma przede wszystkim świadomość swojej czynności.	Dary Ducha Świętego zaczynają się ujawniać, zwłaszcza trzy niższego rzędu: bojaźń, umiejętność, pobożność. Dusza uleglejsza więcej korzysta z natchnień i oświeceń wewnętrznych.	Dary wyższego rzędu ujawniają się wyraźniej i częściej. Dusza jest jakby opanowana przez Ducha Świętego. Wielka bierność w stosunku do Niego, nie wykluczająca działania cnót.	DARY
Oczyszczenia czynne zmysłów i ducha, czyli umartwienia zewnętrzne i wewnętrzne.	Oczyszczenia bierne zmysłów pod szczególnym wpływem darów bojaźni i umiejętności (próby im towarzyszące). Wejście na drogę oświecenia.	Oczyszczenie bierne ducha, szczególnie pod wpływem daru rozumu (próby im towarzyszące, w których pojawiają się dar męstwa i dar rady). Wejście na drogę doskonałą zjednoczenia.	OCZYSZCZENIA
Modlitwa nabyta: modlitwa ustna, modlitwa dyskursywna, modlitwa uczuciowa, coraz bardziej uproszczona, zwana modlitwą skupienia czynnego.	Modlitwa wlna początkowa, pojedyncze akty kontemplacji wlanej w ciąg nabytej modlitwy skupienia; potem modlitwa skupienia nadprzyrodzonego i ukojenia ośchłego lub z pociechą. Dar pobożności.	Modlitwy wlane zjednoczenia prostego, zjednoczenia pełnego (czasem z ekstazą), zjednoczenia przemieniającego pod coraz wyraźniejszym wpływem daru mądrości (łaski towarzyszące).	MODLITWY
Mieszkania I i II.	Mieszkania III i IV.	Mieszkania V, VI i VII	MIESZKANIA ŚW. TERESY

Rozdział 16

CZYTANIE DUCHOWNE PISMA ŚWIĘTEGO, DZIEŁ I ŻYWOTÓW ŚWIĘTYCH

Omówiwszy źródła życia wewnętrznego i cel do osiągnięcia – doskonałość chrześcijańską, trzeba z kolei rozważyć pomoce zewnętrzne, które znajdujemy w czytaniu dzieł duchownych i w kierownictwie.

Czytanie duchowne, szczególnie Pisma Świętego, dzieł mistrzów życia duchowego i żywotów świętych zalicza się do ważnych środków uświęcenia dostępnych dla wszystkich. O tym pomówimy w niniejszym rozdziale, zaznaczając, jakie usposobienie jest konieczne, by ta lektura przyniosła korzyść.

Pismo Święte a życie duszy

Błąd, herezja, niemoralność powstają często pod wpływem złych książek, jak twierdzi św. Ambroży¹; natomiast czytanie Pisma Świętego jest życiem duszy; Pan Jezus sam to stwierdza, gdy mówi: „Słowa, którym wypowiedział, duchem są i życiem” (J 6,64).

Ta właśnie lektura przygotowała powrót św. Augustyna do Boga, gdy usłyszał słowa: *Tolle, lege*; jeden z Listów św. Pawła (Rz 13,13) dał mu decydujące światło, które wyrwało go z grzechu i skłoniło do nawrócenia.

Św. Hieronim w liście do Eustochium opowiada, jak bardzo wielka łaska doprowadziła go do pilnej lektury Pisma Świętego. Było to w okresie, kiedy rozpoczynał życie zakonne w okolicy Antiochii; wytworność autorów świeckich bardzo mu się jeszcze podobała, najchętniej czytywał dzieła Cyserona, Wergiliusza, Plauta. Otrzymał wtedy następującą łaskę: We śnie został jakby przeniesiony przed trybunał Boga, który zapytał go surowo, kim jest. „Jestem chrześcijaninem” – odpowiedział. „Kłamiesz – powiedział do niego najwyższy Sędzia – jesteś cyseronianin, bo gdzie jest skarb twój, tam jest serce twoje”. I wydany został rozkaz, aby go ubiczowano. „Czułem po przebudzeniu – pisze św. Hieronim – że to było czymś więcej niż snem, była to rzeczywistość, gdyż miałem na ramionach ślady uderzeń bicia, które otrzymałem. Odtąd zacząłem czytać Pismo Święte z większym zapalem, niż poprzednio czytałem książki świeckie”. – Ro-

¹ Kazanie 35.

zumie się teraz, czemu w innym liście do Eustochium pisze: „Niech sen zastaje cię zawsze na czytaniu, a zasypiaj tylko z Pismem Świętym w ręku”.

Czyż jest rzeczywiście książka, stanowiąca lepsze źródło życia niż Pismo Święte, którego autorem jest Bóg? Szczególnie Ewangelia, słowa Zbawiciela, fakty z Jego życia ukrytego, apostołskiego, z Męki, powinny być nauką żywą, do której trzeba ciągle wracać. Jezus umie rzeczy najwyższe, najbardziej Boskie udostępnić wszystkim przez prostotę, z jaką mówi. A słowo Jego nie jest abstrakcyjne i teoretyczne, lecz skłania bezpośrednio do prawdziwej pokory, do miłości Boga i bliźniego. W każdym słowie Jezusa czuje się, że szuka tylko chwały Tego, który Go posłał, i dobra dusz. Trzeba zawsze powracać do Kazania na Górze u św. Mateusza (rozdz. 5-7) i do przemówienia po Ostatniej Wieczerzy u św. Jana (rozdz. 12-18).

Gdy z właściwym usposobieniem, z pokorą, wiarą i miłością czytamy te słowa Boże, które są duchem i życiem, udzielają nam one specjalnej łaski, skłaniającej nas co dzień bardziej do naśladowania cnót Zbawiciela, Jego słodczy, cierpliwości, Jego heroicznej miłości na krzyżu. Oto wraz z Eucharystią prawdziwy pokarm świętych: słowo Boga, przekazane przez Jego Syna jedyne, Słowo Wcielone. Pod skorupą litery jest tam żywa myśl Boga, którą dary rozumu i mądrości, jeśli będziemy ulegli, pozwolą nam coraz lepiej przenikać i smakować.

Po Ewangelii nic tak nie posila duszy jak pierwszy jej komentarz napisany pod natchnieniem Bożym: Dzieje Apostolskie i Listy. Są to nauki Zbawiciela przeżyte przez Jego pierwszych uczniów, którzy otrzymali misję nauczania nas, nauki wyjaśnione i dostosowane do potrzeb wiernych. W Dziejach mamy życie heroiczne rodzącego się Kościoła, jego rozszerzanie się pośród największych trudności, lekcję ufności, męstwa, wierności i zdania się na Boga.

Gdzież znajdziemy stronicę z głębszą i żywszą treścią dotyczące osoby i dzieła Chrystusa (Kol 1), wspaniałości życia Kościoła i bezmiaru miłości Chrystusa dla niego (Ef 1-3), usprawiedliwienia przez wiarę w Chrystusa (Rz 1-11), wiekui-stego kapłaństwa Jezusa (Hbr 1-9), jak nie w Listach? A jeśli zastanowić się nad częścią moralną Listów, to gdzież znajdzie się gorętsze wezwanie do miłości, do obowiązków stanu, do wytrwania, do heroicznej cierpliwości, do świętości i pewniejsze reguły postępowania w stosunku do wszystkich: przełożonych, równych i podwładnych, słabych, grzeszników, fałszywych doktorów? Gdzież są żywiej wyrażone obowiązki wszystkich chrześcijan wobec Kościoła? (1 P 4,5)

Są także części Starego Testamentu, które każdy chrześcijanin powinien znać, szczególnie Psalmy, które są modlitwą Kościoła w Oficjum: modlitwą adoracji zadośćczyniącej za grzesznika skruszonego i upokorzonego, modlitwą żarliwego błagania i dziękczynienia. Dusze wewnętrzne powinny także czytać najpiękniejsze strony z Proroków, które liturgia Adwentu i Wielkiego Postu nam podaje, a z Ksiąg mądrościowych zachęty Mądrości nie stworzonej do pełnienia głównych obowiązków wobec Boga i bliźniego.

Czytając stale z czcią i miłością Pismo Święte, zwłaszcza Ewangelię, znajdziemy zawsze nowe światło i nową siłę. Bóg zamknął w swoim słowie moc niewyczerpaną i gdy u schyłku życia, kiedyśmy już wiele przeczytali, będziemy znużeni prawie wszystkimi książkami, wtedy wrócimy do Ewangelii jako do prawdziwej zapowiedzi tego światła, które oświeca dusze w życiu wiecznym.

Pisma autorstwa świętych dotyczące życia duchowego

Poza czytaniem Pisma Świętego lektura pism duchownych autorstwa świętych oświeca i ogrzewa duszę, bo choć nie powstały one z nieomylnego natchnienia, były jednak tworzone pod wpływem światła i namaszczenia Ducha Świętego.

Należy poznać główne dzieła duchowne św. Augustyna¹, św. Hieronima², Kajsjana³, św. Leona⁴, św. Benedykta⁵, św. Grzegorza Wielkiego⁶, św. Bazylego⁷, św. Jana Chryzostoma⁸, Dionizego⁹, św. Maksyma Wyznawcy¹⁰, św. Anzelma¹¹ i św. Bernarda¹².

Jest wysoce pożyteczne również poznać to, co dotyczy życia wewnętrznego w pismach Ryszarda ze św. Wiktora¹³, Hugona z St. Cher¹⁴, św. Alberta Wielkiego¹⁵, św. Tomasza z Akwinu¹⁶, św. Bonawentury¹⁷. Zawsze z pożytkiem powraca

¹ *Confessiones, Soliloquia, De doctrina christiana, De Civitate Dei, Epistola 211, Enarrationes in Psalmos, In Sermonem Domini in monte (Matth., V), In Joannem, itd.*

² *Epistolae; zwłaszcza Ep. 22 ad virginem Eustochium.*

³ *Collationes.*

⁴ *Sermones.*

⁵ *Regula.*

⁶ *Expositio in librum Job, sive Moraliū, libri XXXV; Liber regulae pastoralis; Homiliae in Ezechielem.*

⁷ *De Spiritu Sancto, Regulae.*

⁸ *Homiliae, De Sacerdotio.*

⁹ *De Divinis Nomin.; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia.*

¹⁰ Szczególnie jego *Scolies* o Dionizym oraz *Księgę ascetyczną.*

¹¹ *Cur Deus homo.* Jego medytacje i modlitwy są pełne nauki i namaszczenia.

¹² *Sermones de tempore, de sanctis, in Cantica Canticorum; De consideratione; Tr. de gradibus humilitatis et superbiae; De diligendo Deo.*

¹³ *Benjamin minor seu de praeparatione ad contemplationem; Benjamin major seu de gratia contemplationis. Expositio in Cantica canticorum.*

¹⁴ *De Vita Spirituali. Ex Commentariis B. Hugonis de Sancto Charo OP, super totam bibliam excerpta, Curante Fr. D. Mésard OP, Pustet 1910.*

¹⁵ *Commentarii in S. Scripturam, speciatim in Joannem, Comm. in Dionysium. Mariale. De Sacrificio Missae.*

¹⁶ *Commentarii in Psalmos, in I. Job, In Canticum Canticorum, in Matth., in Joannem; in Epist. S. Pauli. In Summa theologica, II-a II-ae, de virtutibus theologicis et moralibus nec non de donis in speciali. – De perfectione spirituali. Officium S. S. Sacramenti. Expositio in Symbol. Apost. et in Orationem dominicam.*

¹⁷ *De triplici via, Lignum vitae, Vitis mystica, Itinerarium mentis ad Deum, Breviloquium.*

się do *Dialogu* św. Katarzyny Sieneńskiej¹, do dzieł Taulera², bł. Henryka Suso³, bł. Anieli z Foligno⁴, bł. Jana Ruysbroecka⁵ oraz Tomasza à Kempis, przypuszczalnego autora *Naśladowania*.

Spośród pisarzy duchownych nowożytnych wypada przeczytać Ludwika Błozjusza OSB⁶, franciszkanina Franciszka d'Osuna, którego książka była przewodnikiem św. Teresy⁷, św. Ignacego Loyoli⁸, dzieła św. Teresy⁹, św. Jana od Krzyża¹⁰, św. Franciszka Salezego¹¹ i św. Jana Eudesza¹².

Trzeba wreszcie zalecić pisma duchowne Bossueta¹³, pisma dominikanów: Ludwika z Grenady¹⁴, Chardona¹⁵, Piny'ego¹⁶, Masoulié¹⁷; pisma jezuitów:

¹ *Dialog; Listy*.

² *Kazania*. Wydanie krytyczne niemieckie Vettera, 1910. *Instytucje* nie były napisane przez Taulera, ale zawierają streszczenie jego nauki.

³ *Die Schriften de heiligen H. Suso*.

⁴ *Księga widzeń i pouczeń*, która mówi szczególnie o transcendencji Bożej i o Męce Zbawiciela.

⁵ *Dzieła*; por. szczególnie: *Zwierciadło zbawienia wiecznego, Księga siedmiu zamknięć* (albo o wyrzeczeniach). *Ozdoba godów wiekuistych*. Ruysbroeck jest niewątpliwie jednym z największych mistyków, ale może być pojęty tylko przez dusze zaawansowane.

⁶ Por. szczególnie dzieło *Institutio spiritualis*, które zawiera istotną treść innych pism Ludwika Błozjusza. Ludwik Błozjusz napisał obronę nauki Taulera, którą wyjaśnia, by ją uczynić dostępniejszą.

⁷ *Abecedario espiritual*, 1528 (por. szczególnie t. 3, który był przewodnikiem św. Teresy).

⁸ *Ćwiczenia duchowne*, metoda zreformowania i przemienienia duszy przez upodobnienie jej do Boskiego wzoru. Por. również *Opowiadanie pielgrzyma* i *Listy*.

⁹ *Obras de Santa Teresa, editadas y anotadas por el P. Silverio de S. Teresa*, 6 tomów, Burgos, 1915-1920; małe wydanie najważniejszych dzieł w 1 tomie, 1922; *Dzieła*, przekład polski bpa H. P. Kossowskiego, t. 1-3, Kraków 1987-1995.

¹⁰ *Obras de San Juan de la Cruz del P. Silverio*, Burgos, 5 tomów, 1929-1931; *Dzieła*, przekład polski o. B. Smyraka OCD, Kraków 1995⁵.

W tych dziełach *Droga na górę Karmel* ukazuje przede wszystkim oczyszczenie czynne duszy, przygotowujące do kontemplacji i towarzyszące jej. *Noc ciemna* opisuje wraz z wadami początkujących oczyszczenie bierne zmysłów i ducha. *Żywy płomień miłości* przedstawia życie zjednoczenia, w tym, co ma ono najwyższego. *Pieśń duchowa* streszcza w formie lirycznej naukę tamtych dzieł.

¹¹ *Oeuvres* wydane przez wizytki z Annecy. *Introduction à la vie dévote* opisuje drogę oczyszczającą i ukazuje, jak pobożność i świętość powinny być praktykowane we wszystkich stanach. *Le Traité de l'Amour de Dieu* podnosi dusze aż do drogi zjednoczenia. *Les vrais entretiens spirituels*, napisane dla wizytek są pożyteczne dla wszystkich dusz zakonnych.

¹² *Oeuvres*, 12 tomów, Paris 1905. Uczeń Bérulle'a i Condrena, św. Jan Eudes wiąże cnoty wewnętrzne z nabożeństwem do Najświętszych Serc Jezusa i Maryi. Przeczytać: *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*; *Le Coeur admirable de la Mère de Dieu*; *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*.

¹³ *Elévations sur les mystères. Méditations sur l'Evangile, Traité de la Concupiscence, Lettres de direction, Les états d'oraison*.

¹⁴ *Le Guide des pécheurs, Traité de l'oraison et de la méditation, Le Mémorial de la vie chrétienne*.

¹⁵ *La Croix de Jésus* (nowe wyd. 1937), *Les Méditations sur la Passion*.

¹⁶ *Le plus parfait* (zdanie się na wolę Bożą), *La Présence de Dieu, L'oraison du coeur, Etat du pur amour, La clef du pur amour, La vie cachée*.

¹⁷ *Traité de la véritable oraison*, wyd. Roussel, 1900, *Méditations de saint Thomas sur les trois voies*, wyd. Florand, 1934.

Duponta¹, Lallemanda², Surina³, Caussade'a⁴, Grou⁵; dzieła pisarzy szkoły francuskiej XVII wieku: Bérulle'a⁶, Condrena⁷, o. Bourgoinga⁸, św. Wincentego à Paulo⁹, Olier¹⁰, czcigodnego Boudona¹¹; pisma św. Ludwika Grigniona de Montfort¹² i św. Alfonsa Liguoriego¹³.

Nie mówimy o autorach nowszych, z których główni są wszystkim znani.

Żywoty świętych

Z lekturą dzieł zawierających naukę duchową należy łączyć czytanie żywotów świętych, które zawierają przykłady pociągające, zawsze godne podziwu, często nadające się do naśladowania. Znajdziemy tam, co w okolicznościach nieraz bardzo trudnych czynili ludzie, którzy mieli tę samą naturę co i my, którzy początkowo mieli słabości i wady, ale łaska i miłość opanowywała coraz bardziej ich naturę, uzdrawiając ją, podnosząc, ożywiając. W nich szczególnie widzi się właściwe znaczenie zasady: „Łaska nie niszczy natury (w tym, co w niej dobre), ale ją udoskonala”. W nich, szczególnie u kresu drogi oczyszczającej, widzi się, czym jest w życiu zjednoczenia prawdziwa harmonia natury i łaski, wstęp normalny do wiekuistej szczęśliwości.

¹ *Guide spirituel, De la perfection du chrétien en tous les états, De la perfection du chrétien dans l'état ecclésiastique, Méditations sur les mystères de notre foi.*

² *La doctrine spirituelle*, dzieło zasadnicze, w którym jest ukazane, jak przez czystość serca, uległość Duchowi Świętemu, pamięć częstą i tkliwą o Bogu w niej obecnym dusza dochodzi do kontemplacji, aktu wiary żywej, oświeconej przez dary.

³ *Les fondements de la vie spirituelle, La guide spirituel*, gdzie jest rozwinięta nauka o. Lallemanda; *Traité de l'Amour de Dieu.*

⁴ *Abandon à la divine Providence*, książka doskonała (por. również wydanie skrócone przez o. Ramière'a), która zrobiła wiele dobrego licznym duszom. *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison.*

⁵ *Maximes spirituelles, Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu, Retraite spirituelles, Manuel des âmes intérieures.* Nauka wyłożona w tych książkach jest ta sama co o. Lallemanda.

⁶ *Oeuvres complètes*, 1657 i 1856, por. szczególnie *Le Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus.*

⁷ *L'idée du sacerdoce et du sacrifice.* Condren uzupełnia Bérulle'a ukazując w Jezusie czciciela Ojca, Najwyższego Kapłana ofiary, z którą powinniśmy się łączyć codziennie.

⁸ *Vérités et excellences de Jésus-Christ* (rozmyślania).

⁹ *Correspondance, Entretiens*, wydane przez o. Coste'a, 1920.

¹⁰ *Le catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (cnoty krzyżujące, droga bliskiego zjednoczenia z Panem Jezusem), *La journée chrétienne, Le Traité des Saints Ordres, L'Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes.*

¹¹ *Le Règne de Dieu et l'oraison mentale.*

¹² *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge, Le secret de Marie.*

¹³ *Opere ascetiche*, Roma 1933. *Le grand moyen de la prière. Selva: du sacrifice de Jésus-Christ.*

W tych żywotach trzeba szukać przede wszystkim tego, co da się naśladować, a w tym, co nadzwyczajne, trzeba widzieć znak Boży, który jest nam dany, by wyrwać nas z ośpałości i ukazać to, co jest najgłębsze i najwyższe w zwykłym życiu chrześcijańskim, gdy dusza jest prawdziwie uległa Duchowi Świętemu. Cierpienia stygmatyków przypominają nam, czym powinna być dla nas Męka Zbawiciela i jak z każdym dniem powinniśmy lepiej mówić przy końcu Drogi Krzyżowej: „*Sancta mater, istud agas, Crucifigi fige plagas cordi meo valide* – Matko święta, srogie rany, które zniósł Ukrzyżowany, wyryj mocno w duszy mej”. – Łaska nadzwyczajna, która pozwoliła wielu świętym, jak np. św. Katarzynie Sieneńskiej, pić z rany Serca Jezusowego, powinna nam przypominać, czym winna być dla nas żarliwa Komunia i jak w naszym wznoszeniu się ku Bogu każda z naszych Komunii powinna być w istocie swej żarliwsza niż poprzednia.

Przykłady świętych, ich pokora, cierpliwość, ufność, ich miłość bezgraniczna, mają większą moc pociągania nas do cnoty niż abstrakcyjna nauka. „*Universalis non movet* – Ogólniki nie poruszają”.

Trzeba przede wszystkim czytać żywoty świętych napisane przez świętych, jak żywot św. Franciszka z Asyżu przez św. Bonawenturę, żywot św. Katarzyny Sieneńskiej przez bł. Rajmunda z Kapui, jej kierownika, żywot św. Teresy przez nią samą napisany.

Uspodobienie potrzebne do korzystania z tej lektury

Modlitwa, pobożnie odmówiona na początku, uprosi nam łaskę aktualną, abyśmy czytali Pismo Święte lub książki duchowne w duchu wiary, unikając wszelkiej niepotrzebnej ciekawości, próżności intelektualnej, tendencji do krytykowania raczej niż do korzystania z tego, co czytamy. Duch wiary sprawia, że w lekturze duchownej szukamy samego Boga.

Trzeba także ze szczerym i żywym pragnieniem doskonałości stosować do siebie to, co czytamy, zamiast zadowalać się poznaniem teoretycznym. Wtedy, nawet czytając to, co dotyczy „małych cnót”, jak mówi św. Franciszek Salezy, wychłamy wielką korzyść, gdyż wszystkie cnoty są złączone z najwyższą z nich – miłością. Dla dusz zaawansowanych dobrze jest również odczytywać czasem na nowo to, co odpowiednie jest dla początkujących; zobaczą one to w jaśniejszym świetle i będą zdziwione wszystkim, co się tam zawiera, jak np. w pierwszych zdaniach Katechizmu o motywie naszego stworzenia i przyjęcia na świat: „Abyśmy Boga poznali, kochali, służyli Mu i przez to otrzymali wieczność”.

Podobnie dobrze jest, aby początkujący, nie omijając kolejnych etapów i nie wyprzedzając łaski, ujrzeli całą wzniosłość doskonałości chrześcijańskiej. Cel

bowiem do osiągnięcia, który pozostaje ostatni w porządku wykonania, jest pierwszy w porządku zamierzenia lub pragnienia. Trzeba od początku chcieć osiągnąć świętość, gdyż wszyscy jesteśmy powołani do tej świętości, która nam pozwoli wejść do nieba zaraz po śmierci; w czyścicu pokutuje się jedynie za winy, których można było uniknąć.

Jeśli początkujący i zaawansowani mają prawdziwie żywe pragnienie uświęcenia się, znajdują w Piśmie Świętym i dziełach świętych to, co im potrzebne; czytając, usłyszą naukę Mistrza wewnętrznego.

W tym celu jednak trzeba czytać powoli, a nie połykać książek, trzeba się przejać tym, co się czyta. A wówczas lektura duchowna przemieni się stopniowo w modlitwę, w poufną rozmowę z Gościem wewnętrznym¹.

Dobrze jest również odczytywać znowu po kilku latach dobre książki, które nam już przyniosły wiele korzyści. Życie jest krótkie: trzeba zadowolić się kilkakrotnym czytaniem tego, co prawdziwie nosi znamię Boże, a nie tracić czasu na czytanie rzeczy bezdusznych i bezwartościowych. Św. Tomasz z Akwinu nigdy się nie znudził czytaniem dzieła Kasjana pt. *Rozmowy Ojców*. Ileż dusz odniosło ogromną korzyść czytając często *Nasładowanie*! Lepiej jest przejać się głęboko jedną taką książką, niż czytać powierzchownie wszystkich autorów duchownych.

Trzeba ponadto – jak mówi św. Bernard – czytać pobożnie, szukając nie tyle poznania rzeczy Bożych, ile ich smaku². Powiedziane jest u św. Mateusza: „Kto czyta, niech zrozumie” (24,15), i prosi Boga o światło dobrego zrozumienia. Uczniowie z Emaus nie rozumieli znaczenia prorocत्व, dopóki Pan Jezus nie otworzył im umysłu. Dlatego św. Bernard uczy: „*Oratio lectionem interrumpat* – Niech modlitwa przerywa czytanie”. Wtedy czytanie będzie prawdziwie pokarmem duchowym i usposobi do modlitwy.

Wreszcie trzeba niezwłocznie zacząć praktykować to, o czym się czyta. Pan Jezus mówi przy końcu Kazania na Górze: „Każdy tedy, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, będzie przyrównany mężowi mądrymu, który zbudował dom swój na opoce... A każdy, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich, stanie się podobny mężowi głupiemu, który zbudował dom swój na piasku” (Mt 7,24-26). „Nie ci bowiem, którzy słuchają Zakonu – mówi również św. Paweł – sprawiedliwymi są przed Bogiem, ale ci, którzy Zakon pełnią” (Rz 2,13)³. Wów-

¹ Św. Benedykt (*Regula*, rozdz. XLVIII) mówi, że *lectio* w ten sposób odbyta jest pierwszym stopniem serii wznoszącej się: „*Lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio*”. Por. Dom Delatte, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, rozdz. XLVIII.

Św. Tomasz, który pierwszą formację otrzymał od benedyktynów, zachował to stopniowanie, które kończy się kontemplacją: *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio* (II-a II-ae, q. 180, a. 3).

² „Si ad legendum accedat, non tam quaerat scientiam quam saporem” (*In spec. monach.*).

³ Podobnie jak 1,22. „Estote factores legis et non auditores tantum. – Bądźcie wykonawcami słowa, a nie tylko słuchaczami”.

czas lektura przynosi owoc. Czytamy w przypowieści o siewcy: „A inne padło na ziemię urodzajną i gdy wzrosło, wydało plon stokrotny... oznacza słuchaczy, w dobrym i szczerym sercu zachowujących słowo, którzy w wytrwałości owoc przynoszą” (Łk 8,8.15). Według tej przypowieści jedno czytanie duchowne może przynieść owoc trzydziestokrotny, inne sześćdziesięciokrotny, jeszcze inne stokrotny. Taka była np. lektura św. Augustyna, gdy usłyszał słowa: *Tolle, lege*; otworzył Listy św. Pawła leżące na stole i przeczytał: „Nie w ucztach i pijaństwie, nie w rozpuście i wszeteczeństwie, nie w zwadzie i zazdrości. Lecz się przyobleczcie w Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 13,13-14). Odtąd serce jego było przemienione, usunął się na pewien czas w samotność i zapisał się na kandydata do chrztu. Był to prawdziwy owoc stokrotny, którym następnie żyły tysiące dusz.

Rozdział 17

KIEROWNICTWO DUCHOWE

Do środków zewnętrznych uświęcenia trzeba zaliczyć kierownictwo duchowe. Będziemy tutaj mówili o jego potrzebie w ogóle i w różnych okresach życia duchowego, następnie przypomnimy, jakie powinny być zalety kierownika duchowego i jakie są obowiązki tego, kto podlega kierownictwu.

Potrzeba kierownictwa w ogóle

Nie będąc środkiem absolutnie niezbędnym dla uświęcenia dusz, kierownictwo jest dla nich jednak normalnym środkiem postępu duchowego. Ustanawiając Kościół, Pan Jezus chciał, aby wierni uświęcali się przez posłuszeństwo papieżowi i biskupom *in foro externo*, a *in foro interno* spowiednikom, którzy wskazują środki, aby nie wpaść z powrotem w grzech i aby postępować w cnocie.

Papież Leon XIII¹, idąc za Kasjanem i św. Franciszkiem Salezym, przypomina w tej materii, że nawet sam św. Paweł otrzymał kierownika od Pana Jezusa. Po jego nawróceniu Pan Jezus zamiast objawić mu bezpośrednio swoje zamiary, posłał go do Ananiasza do Damaszku, aby dowiedział się z ust jego, co ma zrobić (Dz 9,6).

Św. Bazyli mówi: „Dołóżcie wszelkich starań i wielkiej roztropności, aby znaleźć człowieka, mogącego wam służyć za kierownika bardzo pewnego w pracy uświęcenia, którą chcecie podjąć; wybierzcie takiego, który mógłby pokazać duszom dobrej woli prostą drogę do Boga”². Gdzie indziej mówi: „Wielka to pycha myśleć, że się nie potrzebuje rady”³.

Św. Hieronim pisze do Rustyka: „Nie bądź sam sobie mistrzem i nie wchodź na drogę zupełnie dla ciebie nową bez przewodnika, w przeciwnym razie rychło zbłądzisz”. Św. Augustyn mówi również: „Jak niewidomy nie może iść drogą bez przewodnika, tak nikt nie może postępować bez kierownika”⁴. Nikt nie jest dobrym sędzią we własnej sprawie wskutek ukrytej pychy, która może nas sprowadzić z prostej drogi.

Kasjan w swoich *Rozmowach Ojców* mówi, że ten, kto opiera się na własnym

¹ Epist. *Testem benevolentiae* (22 stycznia 1899).

² *Sermo de abd. rer.*

³ *I Cap. I Isaiae.*

⁴ *Sermo 112 de temp.*

sądzie, nigdy nie dojdzie do doskonałości i nie uniknie sidła diabelskich¹. Wyprowadza stąd wniosek, że najlepszym środkiem zwyciężenia najniebezpieczniejszych pokus jest wyjawienie ich mądrymu doradcy, który będzie miał łaskę stanu, aby nas oświecić². I rzeczywiście często wystarcza wyjawić je, komu należy, aby znikły.

Św. Bernard mówi podobnie, że nowicjusze w życiu zakonnym powinni być prowadzeni przez ojca piastuna, który by ich pouczał, kierował nimi, pocieszał i zachęcał³. Podobnie pisze w jednym ze swoich listów: „Ten, kto ustanawia siebie swoim kierownikiem, staje się uczniem głupca”. I dodaje: „Co do mnie, to oświadczam, że łatwiej mi jest i bezpieczniej rozkazywać wielu innym, niż kierować samym sobą”⁴. Nasza miłość własna rzeczywiście mniej nas zwodzi, gdy chodzi o kierownictwo innych niż nas samych, i gdybyśmy umieli dobrze stosować do siebie to, co mówimy innym, postępowałibyśmy naprzód o wiele szybciej.

W wieku XIV św. Wincenty Ferreriusz w traktacie *De Vita spirituali*, cz. II, rozdz. I, mówi podobnie: „Pan Jezus, bez którego nic nie możemy, nie udzieli nigdy swojej łaski temu, kto mając do dyspozycji człowieka zdolnego pouczyć go i pokierować nim, lekceważy ten potężny środek uświęcenia, myśląc, że sam sobie wystarcza i że może o własnych siłach szukać i znaleźć to, co potrzebne do zbawienia... Ten, kto ma kierownika, któremu jest posłuszny bez zastrzeżeń i we wszystkim, dojdzie do celu o wiele łatwiej i prędzej, niż mógłby to uczynić sam, mając nawet bardzo żywy umysł i mądre książki o życiu duchowym... Na ogół wszyscy, którzy doszli do doskonałości, szli tą drogą posłuszeństwa, chyba że przez przywilej i szczególną łaskę Bóg sam pouczał pewne dusze, nie mające nikogo, kto mógłby nimi kierować”.

Tę samą naukę znajdujemy u św. Teresy⁵, św. Jana od Krzyża⁶ i św. Franciszka Salezego⁷.

Ostatni z wymienionych tu świętych uczy, że nie możemy być sędziami bezstronnymi we własnej sprawie na skutek upodobania w sobie „tak ukrytego i niedostrzegalnego, że jeśli nie mamy dobrego wzroku, nie możemy go odkryć, a ci, którzy są nim dotknięci, nie widzą go, jeśli go im nie pokazać”⁸. Podobnie ten, kto znajduje się od dawna w zamkniętym pokoju, nie odczuwa, że wskutek

¹ *Collationes*, II, 14, 15, 24.

² Tamże, II, 2, 5, 7, 10.

³ *De diversis*, sermo VIII, 7.

⁴ *Epist.* 87, nr 7.

⁵ *Księga życia*, rozdz. XIII.

⁶ *Sentencje i rady duchowe*.

⁷ *Filotea*, cz. III, rozdz. XXVIII.

⁸ Tamże.

oddychania powietrze jest w nim nieświeże, podczas gdy ktoś przychodzący z zewnątrz natychmiast to zauważy.

Rozumiemy doskonale, że aby wspiąć się na górę, trzeba mieć przewodnika; jest on tym bardziej konieczny do wznoszenia się duchowego na szczyt doskonałości, że trzeba unikać sideł tego, który chce nam w tym przeszkodzić.

Św. Alfons w swej doskonałej książce *Praxis confessarii*, nr 121-171, określa główny przedmiot kierownictwa: umartwienie, sposób przyjmowania sakramentów, modlitwa, praktykowanie cnót, uświęcenie zwykłych czynności.

Wszystkie te świadectwa wykazują jasno konieczność kierownictwa w ogóle. Zrozumiemy to lepiej, rozważając trzy okresy życia wewnętrznego, czyli potrzeby duchowe początkujących, postępujących i zaawansowanych.

Kierownictwo początkujących

Mądre, stałe i ojcowskie kierownictwo jest szczególnie konieczne w kształtowaniu początkujących; w zakonach czuwają nad tym mistrzowie i mistrzynie nowicjatu.

Później tę konieczność mniej się odczuwa, prócz okresów trudnych, gdy dokonuje się jakaś zmiana lub gdy należy powziąć jakąś ważną decyzję.

Początkujący powinni być oczywiście chronieni przed ponownymi upadkami, a także przed dwoma sprzecznymi ze sobą błędami. Jedni, otrzymując na modlitwie pociechy uczuciowe, myślą je z łaskami wyższego rzędu i przez zarożumiałość chcieliby ominąć pośrednie etapy, a dojść niezwłocznie do życia zjednoczenia, nie przeszedłszy przez niezbędne stopnie¹. Trzeba przypominać im potrzebę pokory i uczyć ich, że dążenie ku doskonałości jest pracą całego życia. Nie można latać, zanim się nie ma skrzydeł, i nie można zaczynać budowy kościoła od wież, ale od fundamentów². Choć cel naszego dążenia jest pierwszy w porządku zamierzenia lub pragnienia, w rzeczywistości dochodzi się do niego

¹ Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. I-VII. Wady początkujących: skłonność do pychy, do łakomstwa duchowego, do zazdrości, gniewu, lenistwa.

² Św. Teresa (IV Mieszkanie, rozdz. II) uczy również odróżniania smaków Bożych, wywołanych przez kontemplację wlaną, i *zadowoleń*, czyli pociech modlitwy czynnej. Tamte pochodzą bezpośrednio z działania Bożego, podczas gdy zadowolenia pochodzą z naszej czynności wspomaganą łaską; „działanie Jego sprawuje w nas te smaki z niewypowiedzianym pokojem, cichością i słodkością, które przenikają aż do dna istności naszej” (tamże). – Co więcej, skutki nie różnią się mniej od siebie niż ich źródło. „Woda ta niebieska, gdy zacznie płynąć z tego źródła... rozszerza się coraz dalej, rozprzestrzeniając całe wnętrze nasze i sprowadza za sobą pewne dobra duchowe niewyraźne, na których określenie nie masz wyrazu... [Dusza] czuje w sobie nieopisaną jakąś słodką wonność, jak gdyby tam w głębi tliło się ognisko, z którego się wznosi wonny dym położonego na nim kadzidła” (tamże). Pan Bóg chce dać poznać duszy, że jest tuż, blisko niej. Byłoby wielkim błędem mylenie pociech uczuciowych z tymi smakami Bożymi.

na końcu i nie wolno zaniedbywać środków, nawet najskromniejszych, koniecznych do jego osiągnięcia.

Inni początkujący zaprawiają surowość ukrytą pychą jak janseniści i oddają się nadmiernie umartwieniom zewnętrznym aż do nadwyrężenia zdrowia, a następnie, lecząc się, wpadają w oziebłość i przechodzą z jednej ostateczności w drugą. Muszą się oni nauczyć umiaru powściągliwości chrześcijańskiej i wiedzieć, że nie wystarczy mieć ponad żywą uczuciowością jeszcze trzy cnoty teologiczne, lecz że pomiędzy tymi dwiema sferami w duszy potrzebne są im jeszcze cnoty moralne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, by dyscyplinować stopniowo uczuciowość i by nie mylić powierzchownych porывów ze wzniosłymi dążeniami wiary, nadziei i miłości.

Kierownictwo jest szczególnie potrzebne w okresie długotrwałej oschłości, gdy rozmyślanie staje się trudne i budzą się dość żywe pokusy przeciw czystości i cierpliwości, łączące się czasem ze sprzeciwami z zewnątrz. Według św. Jana od Krzyża¹ próba ta stanowi przejście z drogi oczyszczenia początkujących na drogę oświecenia postępujących, pod warunkiem jednak, że znajdują się na niej trzy znaki, które dobry kierownik może odróżnić. Te trzy znaki, o których pomówimy w dalszym ciągu, są następujące: 1) dusza nie znajduje ani smaku, ani pociechy w rzeczach Bożych czy też w stworzeniach, 2) mimo to zachowuje zazwyczaj pamięć o Bogu z żywym pragnieniem doskonałości i obawą, że nie służy Bogu, 3) nie jest zdolna do rozmyślania dyskursywnego, a ma skłonność do prostego wejrzenia na Boga.

W tym kryzysie, który powinien być jakby drugim nawróceniem, konieczne jest posłuszeństwo dobremu kierownikowi, aby móc przejść wielkodusznie przez ten trudny okres i nie stać się duszą zapóźnioną. Powrócimy do tego tematu obszerniej w dalszym ciągu².

Kierownictwo postępujących i zaawansowanych

Potrzeba przewodnika w pewnych okresach życia duchowego u zaawansowanych potwierdza to, co powiedzieliśmy o jego potrzebie dla początkujących. Dobrze jest stwierdzić to od razu.

U postępujących kierownictwo zazwyczaj odbywa się szybciej; ponieważ kierowany zna lepiej życie duchowe, może jednym słowem wyrazić to, o co chce się poradzić. Kierownik staje się wówczas świadkiem życia duszy i jej postępu; powinien być narzędziem Ducha Świętego, aby się upewnić, że dusza jest uległa Jego natchnieniom; w tym celu powinien starać się dobrze poznać działanie Mi-

¹ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX.

² Na początku III części: „Wejście na drogę oświecenia (noc zmysłów)”.

strza wewnętrznego w tej lub innej duszy, aby umieć w każdej odróżnić, o ile to możliwe, białe od czarnego – główną wadę, którą należy zwalczać, i specjalne poruszenia łaski, za którymi powinna iść.

Należy się do niego zwracać szczególnie z okazji dorocznych rekolekcji, mówić z nim o tym, co stanowi samo dno życia duszy z całkowitą szczerością, aby się upewnić, że nie wpada się w błędy zaawansowanych: ukrytą pychę i zarozumiałość, które mogą się stać źródłem wielkich złudzeń¹.

Postępujący przeżywa również trudne okresy, w których potrzeba mu szczególnie pomocy dobrego kierownika, zwłaszcza kiedy ma przejść przez próby, które oznaczają wejście na drogę zjednoczenia, a które św. Jan od Krzyża nazywa oczyszczeniem biernym ducha. Przejawia się ono w różnych formach mniej lub więcej wyraźnych, zazwyczaj jest to długotrwały brak pociech nie tylko uczuciowych, ale i duchowych. Zdarzają się wtedy dość często silne pokusy przeciw wierze, nadziei, także przeciw miłości braterskiej, a nawet przeciw miłości Bożej. Jasna rzecz, że dla przebycia tego bardzo trudnego okresu bez cofania się, lecz, przeciwnie, posuwając się naprzód, ważną jest rzeczą mieć pomoc dobrego kierownika. I ten, kto może kierować innymi, czasem nie potrafi kierować sobą samym, gdyż „nie ma tu drogi wytkniętej z góry” – mówi św. Jan od Krzyża² – trzeba iść za natchnieniem Ducha Świętego i nie utożsamiać go z czymś, co może być do niego podobne. Dusze mające dar modlitwy bardziej potrzebują kierownika oświeconego i doświadczonego. Św. Teresa odczuwała potrzebę całkowitego otwarcia duszy przed mężami uczonymi, biegłymi w sprawach życia wewnętrznego, aby się upewnić, że jest uległą Duchowi Świętemu³. Nawet doskonali potrzebują tej pomocy, aby znaleźć harmonię między biernością wobec działania Bożego a aktywnością, której Bóg od nich wymaga, by dobrze stosować zasadę: „wierność i zdanie się na Boga”. Czują oni potrzebę kierownictwa, by zachować w swoim sercu wraz z głęboką pokorą żywe umiłowanie krzyża.

Wspominamy tu tylko mimochodem o kierownictwie zaawansowanych, by stwierdzić, że jeśli jest ono konieczne dla nich, to tym bardziej dla początkujących⁴.

¹ Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. II: wady postępujących.

² Por. prolog *Drogi na górę Karmel* i obraz umieszczony przez świętego na początku jego dzieła.

³ *Księga życia*, rozdz. XIII. „Którzy zaś idą drogą modlitwy wewnętrznej, ci jeszcze większą mają potrzebę takiego światłego przewodnictwa i tym bardziej światłego, im bardziej sami już postąpili w życiu duchowym”.

⁴ Por. niżej, część IV: „Wejście na drogę zjednoczenia (noc ducha)”.

Zalety kierownika i obowiązki kierowanego

Św. Franciszek Salezy mówi o kierowniku, że „powinien być pełen miłości, wiedzy i roztropności: jeśli brak mu któregoś z tych czynników, grozi niebezpieczeństwo”¹. Św. Teresa twierdzi to samo².

Miłość jego powinna być bezinteresowna i skłaniać go nie do tego, by przywiązywał serca do siebie, lecz by je prowadził do Boga. Tauler jest pod tym względem wymagający i mówi, że kierownicy, którzy przywiązują serca do siebie, są jak psy myśliwskie, które zjadają zająca zamiast dostarczyć go panu. Myśliwy zmuszony jest je karać.

Współczująca dobroć kierownika nie powinna być słabością, powinna być mocna i nie obawiać się powiedzenia prawdy, aby skłonić skutecznie do dobra. Nie powinien również tracić czasu na rozmowy lub niepotrzebne listy, lecz dążyć prosto do celu dla dobra duszy.

Powinien być znawcą życia duchowego, przepojonym nauką wielkich mistrzów i być dobrym psychologiem³.

By być narzędziem Ducha Świętego, powinien także umieć odróżnić roztropnie w duszach wadę główną, której mają unikać, i pociąg nadprzyrodzony, za którym powinny iść. W tym celu powinien się modlić o światło, szczególnie w przypadkach trudnych, a jeśli jest pokorny, otrzyma łaskę stanu. Zrozumie, że powinien pobudzać jednych, a miarkować zapał innych i uczyć ich, by nie mylili sentymentalizmu z miłością, której się dowodzi przez uczynki.

Roztropność jego, gdy prowadzi dusze gorliwe, powinna unikać dwóch niebezpieczeństw: chęci doprowadzenia szybko wszystkich, bez różnicy, dusz pobożnych do modlitwy kontemplacyjnej oraz przekonania, że nie warto zajmować

¹ *Filotea*, cz. I, rozdz. IV.

² Por. *Księga życia*, rozdz. XIII: „Bardzo wiele zależy od wyboru przewodnika roztropnego, to jest takiego, który by i rozum miał wytrawny, i doświadczenie; jeśli przy tym będzie miał naukę, tym lepiej. Lecz w braku takiego, który by łączył w sobie te trzy warunki, głównie o to chodzi, by posiadał pierwsze dwa; bo uczonych można i skądinąd znaleźć i rady ich zasięgnąć w razie potrzeby. Uczony nie znający się na modlitwie wewnętrznej mało, śmiem twierdzić, pomoże początkującym. Nie znaczy to jednak, by ci nie mieli radzić się uczonych, bo duchowość nie budująca się na prawdzie lepiej niech wcale nie wszczyna modlitwy wewnętrznej. Wielki to skarb... Od czcnych, beżmyślnych dewocji zachowaj nas, Boże!”

³ Znajomość psychologii jest mu szczególnie potrzebna, gdy musi kierować osobami dotkniętymi histerią, psychastenią lub neurastenią. Powinien również wiedzieć, jakie zaburzenia umysłowe wynikają z pewnych chorób, jak choroba Basedowa (hipertrofia gruczołu tarczycowego) i inne zaburzenia czynności gruczołów dokrewnych, zwłaszcza w wieku przejściowym. Może to być przyczyną chronicznego zatrucia, które powoduje pewne zaburzenia umysłowe z patologicznym opanowaniem umysłu jakąś myślą.

Por. R. de Sinéty TJ, *Psychopathologie et direction*, Paris, Beauchesne, 1934, gdzie również jest mowa o psychopatologii religijnej, o objawach psychopatologicznych i podane są rady praktyczne dotyczące kierownictwa psychopatów.

się tą sprawą. Nie trzeba nic czynić w tym kierunku ani zbyt wcześnie, ani zbyt późno; trzeba badać, czy są w duszy trzy znaki podane wyżej, według nauki św. Jana od Krzyża i wielu innych wielkich mistrzów – znaki przejścia od rozmyślania dyskursywnego do kontemplacji. Przedtem należy i wystarcza przypominać duszom, by były posłuszne natchnieniom Mistrza wewnętrznego, jeśli tylko są one wyraźnie zgodne z ich powołaniem.

* * *

Jeśli chodzi o obowiązki kierowanego, to wynikają one jasno z tego, co powiedzieliśmy; powinien szanować swego kierownika jako przedstawiciela Boga, unikać dwóch rzeczy sprzecznych z tym szacunkiem: ostrych krytyk i nadmiernej poufałości. Szacunkowi winna towarzyszyć prosta miłość synowska czysto duchowa, wykluczająca pragnienie, aby być szczególnie kochanym, oraz małe zazdrości¹.

Kierowany powinien mieć również w stosunku do swego kierownika ufność synowską i wielką szczerość. Św. Franciszek Salezy dobrze to tłumaczy: „Mów z nim otwarcie, z całą szczerością i wiernością, wyjawiając mu jasno i to co dobre, i to co złe, bez udawania i ukrywania”².

Wreszcie trzeba mieć wielką uległość w słuchaniu i wypełnianiu danych przez niego rad; w przeciwnym razie szłoby się raczej za wolą własną niż za wolą Bożą. Wolno się przyznać, że ma się poważną trudność w zastosowaniu danej rady, ale gdy się to uczyniło, trzeba podporządkować swój sąd temu, kto nami kieruje. Może się on ostatecznie mylić, ale my nie mamy obawy, że pomylimy się, słuchając go, chyba że radziłby nam coś sprzecznego z wiarą i moralnością. Wtedy należałoby go opuścić.

Jednak bez poważnej przyczyny nie trzeba zmieniać kierownika lub spowiednika. Nie należy czynić tego oczywiście przez niestałość, pychę, fałszywy wstyd lub ciekawość. Można to jednak uczynić, gdyby się spostrzegło naprawdę, że ten, kto nami kieruje, ma zapatrywania za mało nadprzyrodzone, przywiązanie zbyt uczuciowe, że nie posiada koniecznej wiedzy, roztropności oraz dyskrekcji.

Poza tymi wypadkami trzeba zachować, o ile to możliwe, pewną ciągłość kierownictwa, aby osiągnąć konsekwencję i wytrwanie na dobrej drodze. Nie porzucamy dobrego kierownika dlatego, że nas upomina dla naszego dobra. Pamiętajmy, co św. Ludwik mówił do swego syna: „Spowiadaj się często, wybieraj spowiedników cnotliwych i uczonych, którzy by umieli pouczyć cię o tym, co masz czynić, a czego unikać – i pozwól swoim spowiednikom, aby cię swobod-

¹ Por. św. Franciszek Salezy, *Filotea*, cz. I, rozdz. IV.

² Tamże.

nie karcili i upominali”. Oto dobra, święta i mocna miłość bez domieszki sentymentalizmu, który jest afekcją uczuciową.

W tych warunkach kierownik będzie mógł być narzędziem Ducha Świętego, aby kontrolować Jego działanie w nas i czynić nas coraz posłuszniejszymi nakłnieniom Bożym. W ten sposób będziemy naprawdę postępować wąską ścieżką, która rozszerza się coraz bardziej, przybliżając nas do nieskończonej dobroci Boga, do którego prowadzi.

CZEŚĆ II

OCZYSZCZENIE DUSZY POZĄTKUJĄCYCH

Po omówieniu zasad życia wewnętrznego, tzn. jego źródeł i celu, którym jest doskonałość chrześcijańska, trzeba przejść w naszych rozważaniach do poszczególnych okresów życia duchowego, zaczynając od oczyszczenia duszy początkujących.

Zobaczmy więc, co charakteryzuje ten okres życia wewnętrznego, omówimy dość obszernie oczyszczenie czynne sfery zmysłowej i sfery intelektualnej duszy, przyjmowanie sakramentów, modlitwę początkujących, wreszcie oczyszczenie bierne zmysłów lepiej lub gorzej znoszone, które oznacza przejście do okresu postępujących, czyli wejście na drogę oświecenia. Trzeba będzie przy tym wspomnieć o nadużywaniu łask, czyli o początkujących, którzy stają się duszami zapóźnionymi, zobojętniałymi i nie dochodzą do wyższego okresu życia duchowego. Ta część nauki duchowej jest praktycznie wielkiej wagi, gdyż wiele dusz opóźnia się bardzo przez to, że nie wprowadza jej w życie, podczas gdy dusze, które z niej korzystają rzeczywiście, czynią wielkie postępy.

Rzeczą ważną tutaj nie jest czytanie wielu książek, bogactwo różnych pojęć, lecz przejście się podstawowymi zasadami, wyłożonymi w jakimś dziele zasadniczym i gorliwe wprowadzanie ich w czyn bez cofania się.

Sam Pan Jezus powiedział przy końcu Kazania na Górze (Mt 7,24-27): „Każdy tedy, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, będzie przyrównany mężowi mądrymu, który zbudował dom swój na opoce... A każdy, kto tych słów moich słucha i nie wypełnia ich, stanie się podobny mężowi głupiemu, który zbudował dom swój na piasku. I spadły deszcze, i wezbrały rzeki, i powiały wichry, i uderzyły na ów dom, i runął, a upadek jego był wielki”.

Gdy czytamy żywoty sług Bożych beatyfikowanych i kanonizowanych, szczególnie tych, którzy są nam postawieni za wzór w ostatnich czasach, uderza nas, że wielu z nich nie posiadało wysokiej kultury, nie czytało wielu książek; lecz byli oni głęboko przejęci Ewangelią, posiadali jej ducha i praktykowali go z podziwu godną wielkodusznością, nieraz w życiu bardzo prostym, przypominającym życie św. Józefa. Doszli tym sposobem do wielkiej mądrości, która często przebiegała w głębokim realizmie ich powiedzeń, oraz do gorącej miłości, płodnej dla zbawienia dusz.

Rozdział 1

OKRES ŻYCIA DUCHOWEGO POCZĄTKUJĄCYCH

Widzieliśmy, że św. Tomasz¹, mówiąc o trzech okresach życia duchowego, stwierdza, iż „głównym obowiązkiem początkujących jest unikanie grzechu, opieranie się pożądlivosti, która nas pociąga do przedmiotu przeciwnego przedmiotowi miłości”.

Chrześcijanin w stanie łaski, który zaczyna się oddawać służbie Bożej i dążyć do doskonałej miłości według wymagań najwyższego przykazania, ma mentalność, czyli stan duszy, który można opisać, obserwując szczególnie, jak poznaje samego siebie i Boga, jak miłuje samego siebie i Boga.

Poznanie samego siebie i Boga

Początkujący mają początek poznania siebie samych; powoli rozpoznają oni wady, które posiadają, następstwa grzechów już darowanych i nowych uchybień mniej lub więcej umyślnych i dobrowolnych. Jeśli ci początkujący są gorliwi, nie starają się usprawiedliwić siebie, lecz poprawić się, a Bóg ukazuje im ich ubóstwo i nędzę, dając im wszakże zrozumienie, że powinni oglądać je tylko w promieniowaniu miłosierdzia Bożego, które zachęca ich do postępu. Powinni codziennie robić rachunek sumienia i uczyć się przewyżczać, by nie ulegać nierozumnemu impulsowi namiętności.

Jednakże znają oni siebie w sposób jeszcze powierzchowny. Nie odkryli dotąd, jaki skarb chrzest złożył w ich duszy, a nie znają również całej miłości własnej, egoizmu często nieświadomego, który w nich się mieści i który objawia się od czasu do czasu w razie ostrej przeciwności lub nagany. Częściej widzą tę miłość własną raczej w innych niż w sobie i muszą przypominać sobie słowa Zbawiciela: „Czemuż to widzisz źdźbło w oku brata twego, a belki w oku twoim nie widzisz?” (Mt 7,3). Początkujący ma w sobie diament pokryty skorupą pospolitych substancji i nie zna jeszcze ani pełnej wartości diamentu, ani wszystkich braków skorupy. Bóg miłuje go o wiele bardziej, niż on myśli, ale miłością mocną, wymagającą, która żąda wyrzeczenia się siebie, aby dojść do prawdziwej swobody ducha.

* * *

¹ II-a II-ae, q. 24, a. 9.

Początkujący wznosi się stopniowo do pewnego poznania Boga, które jest jeszcze w wielkiej zależności od rzeczy zmysłowych. Poznaje on Boga w zwierciadle natury lub w przypowieściach, jak np. o synu marnotrawnym, o owcy zaginionej, o Dobrym Pasterzu. Jest to ruch prosty wznoszenia się ku Bogu, wychodzący z najprostszego faktu zmysłowego. Nie jest to jeszcze ruch spiralny, który wznosi się do Boga przez rozważanie różnych tajemnic zbawienia, ani ruch okrężny kontemplacji, powracającej ciągle do promieniującej dobroci Bożej, na podobieństwo orła, który patrzy w słońce, zataczając wielokrotnie ten sam krąg w powietrzu¹.

Początkujący nie jest jeszcze w zażyłości z tajemnicami zbawienia, z tajemnicą Wcielenia odkupującego, życia Kościoła, nie ma stałej skłonności do widzenia w nich promieniowania dobroci Bożej.

Czasem jednak ma to widzenie, gdy rozważa Mękę Zbawiciela, ale nie przenika jeszcze do głębin tajemnicy Odkupienia. Jego widzenie rzeczy Bożych jest jeszcze powierzchowne. Nie osiągnął dojrzałości ducha.

Miłość Boża w jej początkach

W tym stanie miłość Boża jest proporcjonalna do poznania: początkujący, prawdziwie wielkoduszni, miłują Boga ze świętą bojaźnią grzechu, która sprawia, że unikają grzechu śmiertelnego, nawet grzechu powszedniego umyślnego, przez umartwienie zmysłów i nieuporządkowanych namietności, czyli pożydatliwości ciała, pożydatliwości oczu i pychy. Po tym znaku można poznać, że jest w ich woli zaczątek głębokiej miłości.

Niektórzy jednak w praktyce zaniedbują konieczne umartwienia i podobni są człowiekowi, który chciałby zacząć wspinanie się na górę nie od jej podnóża, ale od połowy wysokości. Wtedy wnoszą się oni w wyobraźni, a nie w rzeczywistości; przeskakują stopnie, a ich pierwszy zapal zgaśnie prędko jak słomiany ogień. Będzie im się wydawało, że mają znajomość rzeczy duchowych, a porzucają je, zaledwie ich dotknąwszy. Zdarza się to, niestety, bardzo często.

* * *

Jeśli przeciwnie, początkujący jest wielkoduszny, jeśli nie wyprzedzając łaski i nie oddając się, poza posłuszeństwem, nadmiernemu umartwieniu płynącemu z ukrytej pychy, chce naprawdę postępować naprzód, nierzadko otrzymuje w nagrodę pociechy odczuwalne na modlitwie lub przy studiowaniu rzeczy Bożych. Bóg tym sposobem zdobywa jego uczuciowość, ponieważ przeważnie żyje on nią jeszcze. Łaska, zwana uczuciową, gdyż ma ona swoje echo w uczuciowości,

¹ Por. S. th., II-a II-ae, q. 180, a. 6.

odwraca ją od rzeczy niebezpiecznych, a pociąga ku Panu Jezusowi i Jego Najświętszej Matce. W tych momentach gorliwy początkujący miłuje już Boga, „ze wszystkiego serca swego”, ale jeszcze nie „ze wszystkiej duszy, ze wszystkich sił” ani nie „ze wszystkiej myśli swojej”. Pisarze duchowni mówią często o tym mleku pociechy, które się wtedy otrzymuje. Sam św. Paweł mówi: „Nie mogłem do was przemawiać jako do duchowych, ale jak do cielesnych. Jako małym dzieciom w Chrystusie dałem wam mleko na napój, a nie pokarm, boście jeszcze nie mogli...” (1 Kor 3,1-2).

Co się wówczas zwykle dzieje? Prawie wszyscy początkujący, otrzymując tę pociechę odczuwalną, mają w nich zbyt wielkie upodobanie, tak jakby one były celem, a nie środkiem. Wpadają wtedy w pewne łakomstwo duchowe, któremu towarzyszy zbyt pośpiech i ciekawość w poznawaniu rzeczy Bożych, nieświadoma pycha, skłaniająca do mówienia o tych rzeczach, jakby się już było w nich mistrzem. Wówczas pojawia się na nowo – mówi św. Jan od Krzyża¹ – siedem grzechów głównych już nie w postaci pierwotnej, ale w stosunku do rzeczy duchowych². Są to wszystko przeszkody do prawdziwej i gruntownej pobożności.

* * *

Jaki z tego wniosek? Ten, że logika życia wewnętrznego wymaga koniecznie drugiego nawrócenia, które św. Jan od Krzyża opisuje pod nazwą oczyszczenia biernego zmysłów: „Noc zmysłów jest dość częsta i przechodzą przez nią początkujący”³, aby mogli „rozpocząć drogę duchową. Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”⁴.

To oczyszczenie przejawia się w długotrwałej oschłości uczuciowej, podczas której początkujący jest ogołocony z pociech odczuwalnych, w których miał zbyt wielkie upodobanie. Jeśli jest w tej oschłości żywe pragnienie Boga, Jego panowania w nas oraz bojaźń obrażenia Go, jest to znak, że mamy do czynienia z oczyszczeniem Bożym. Tym bardziej jeśli do tego żywego pragnienia Boga dołącza się w czasie modlitwy trudność mnożenia rozważań rozumowych oraz skłonność do prostego wejrzenia z miłością na Boga⁵. Jest to trzeci znak, który

¹ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. I-VII.

² U niektórych przejawiają się one w stosunku do życia intelektualnego przez nieświadome szukanie siebie w studiach.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII.

⁴ Tamże, ks. I, rozdz. XIV.

⁵ Tamże, rozdz. IX: Trzy znaki oczyszczenia biernego zmysłów, w którym rozpoczyna się kontemplacja wlanej.

wskazuje, że dokonuje się drugie nawrócenie i że dusza wznosi się do wyższej formy życia, którą jest droga oświecenia, czyli postępujących.

Jeśli dusza dobrze znosi to oczyszczenie, jej strona uczuciowa poddaje się coraz bardziej duchowi. Zdarza się, że musi ona wtedy walczyć mężnie z pokusami przeciw czystości i cierpliwości – cnotom, które mają siedlisko w uczuciowości i które umacniają się przez tę walkę.

W tym kryzysie Bóg niejako przeorywa duszę; pogłębia bruzdę, którą wyłobił w chwili usprawiedliwienia lub pierwszego nawrócenia. Karczuje korzenie, czyli pozostałości grzechu – *reliquias peccati*. Ukazuje marność rzeczy tego świata, szukania zaszczytów i godności. I powoli zaczyna się nowe życie, tak jak w porządku natury, gdy dziecko staje się młodzieńcem.

Ale kryzys ten można znosić gorzej lub lepiej, niektórzy nie okazują się w nim dość wielkoduszni i mogą stać się zapóźnionymi. Inni idą posłusznie za natchnieniem Bożym i stają się postępującymi.

* * *

Oto główne cechy okresu życia wewnętrznego początkujących: znajomość siebie dość jeszcze powierzchowna, poznanie początkowe Boga bardzo jeszcze zależne od rzeczy zmysłowych; miłość Boga przejawiająca się w walce dla uniknięcia grzechu. Jeśli walka ta jest prowadzona wielkodusznie, wynagradzają ją zazwyczaj pociechy uczuciowe, na których dusza zbyt często się zatrzymuje. Wówczas Bóg je odbiera i przez to ogołocenie wprowadza nas w życie duchowe bardziej wyzwolone od zmysłów. Łatwo dostrzec kolejność logiczną i życiową faz, przez które dusza musi przejść. Nie jest to zestawienie mechaniczne kolejnych stanów, jest to rozwój organiczny życia wewnętrznego, które staje się w ten sposób coraz bardziej obcowaniem wewnętrznym duszy już nie tylko ze sobą samą, ale z Bogiem.

Wielkoduszność wymagana od początkującego

Trzeba tutaj zwrócić uwagę, że wielkoduszność jest od pierwszej chwili konieczna dla początkującego, jeśli chce on dojść do ścisłego zjednoczenia z Bogiem oraz do kontemplacji przenikliwej i smakującej w rzeczach Bożych.

Czytamy o tym w *Dialogu* św. Katarzyny Sieneńskiej w rozdziale LIII: „Wszyscy w ogólności i każdy z osobna, mówi Pan, zostaliście wezwani przez mojego Syna, gdy w żarliwości swego pragnienia wołał w świątyni: «Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije». Tak więc zaprasza was do źródła wody żywej łaski... Musicie więc przejść przez mego Syna... i iść wytrwale, tak aby ani ciernie, ani wiatry przeciwnie, ani pomyślności, ani przeciwności, ani jakiegokolwiek inne trudy nie skłoniły was do oglądania się wstecz. Trwajcie, aż

znajdziecie Mnie, który wam dam wodę żywą: a dam wam ją za pośrednictwem słodkiego Słowa miłości, mojego Syna Jedynego”.

Św. Tomasz mówi podobnie, komentując u św. Mateusza (5,6) słowa: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”. „Pan – mówi on – chce, abyśmy mieli pragnienie tej sprawiedliwości, która polega na oddaniu każdemu, a przede wszystkim Bogu tego, co Mu się należy. Chce On, byśmy nigdy nie byli nasyceni na ziemi... ale by nasze pragnienie ciągle wzrastało... Błogosławieni, którzy mają to nienasycone pragnienie; otrzymają oni żywot wieczny, a przedtem obfitość dóbr duchowych w pełnieniu przykazań według słów Mistrza: «Moim pokarmem jest pełnić wolę tego, który Mnie posłał, abym wykonał dzieło Jego» (J 4,34)”.

Doktor Anielski mówi także w swoim *Komentarzu do św. Jana*, 7, 37: „Wszyscy, którzy pragną, są wezwani, skoro Pan Jezus mówi: «Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije». Izajasz powiedział (55,1): «Wszyscy pragnący, pójďte do wód [żywych]». Wzywa On pragnących, gdyż są to ci, którzy pragną służyć Bogu. Bóg nie przyjmuje służby wymuszonej, «ochotnego bowiem dawcę miłuje Bóg» (2 Kor 9,7). Wzywa On nie tylko niektórych, ale wszystkich, którzy mają pragnienie, i zaprasza ich, by pili ten napój duchowy, którym jest Boska mądrość, zdolna zaspokoić nasze pragnienia; a znalazłszy tę Boską mądrość, zechcemy dać ją innym¹. Dlatego mówi: «Kto wierzy we Mnie, jak mówi Pismo, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza» (J 7,38)”. Tak uczy św. Tomasz w swoim *Komentarzu do św. Jana*.

Aby jednak dojść do tego przeobfitego źródła, trzeba mieć pragnienie, pragnienie cnoty i iść wielkodusznie wąską drogą wyrzeczenia, drogą duchową; jest ona wąska dla zmysłów, ale dla ducha stanie się niezmiernie szeroka, jak sam Bóg, do którego prowadzi, podczas gdy droga zatracenia, początkowo szeroka dla zmysłów, zacieśnia się następnie coraz bardziej dla ducha i prowadzi do piekła².

Św. Teresa (*Droga doskonałości*, rozdz. XIX), przytaczając te same słowa Mistrza: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije” – pisze podobnie: „Wiedźcie o tym, że Pan wzywa wszystkich, a że jest prawdą samą, więc wątpić o tym niepodobna. Gdyby ta uczta nie była dla wszystkich, nie wzywałby wszystkich, nie mówiłby do wszystkich: «Ja wam dam wody». Mógłby powiedzieć: Pójďte wszyscy, żaden na tym nie straci, że przyjdzie, a tej wody mojej dam nie wszystkim, jeno komu zechcę; ale gdy żadnych nie kładzie zastrzeżeń, gdy bezwarunkowo, jak wszystkich wzywa, tak i wszystkim obiecuje tę wodę,

¹ Św. Tomasz, in *Joannem*, 7, 37: „Totus iste est spiritualis refectio in cognitione divinae sapientiae et veritatis; etiam in implezione desideriorum... Fructus autem hujus invitationis est redundantia bonorum in alios”.

² Por. św. Tomasz, in *Matth.*, 7, 14.

więc rzecz to dla mnie pewna i niezawodna, że każdy, kto pragnie, byleby nie ustał w drodze, trafi do tego źródła i tę wodę żywą otrzyma. Niechaj Pan w Boskiej łaskawości swojej, jak nam obiecał tę wodę, tak da nam i łaski, abyśmy jej należycie szukali”.

Święta mówi w tym samym rozdziale XIX: „Na to tylko Pan Bóg udziela tego daru (sami tego zjednoczenia nabyć nie zdołamy, bo jest ono nadprzyrodzone, i Bóg sam go użyzcza komu chce) i na to tylko duszę do picia tej wody dopuszcza, aby ją oczyścić... Przygarnia ją do siebie, najściślej ją jednocząc ze sobą i w jednej chwili więcej objawia jej prawd i jaśniejsze daje jej poznanie, niżby go nabyć zdołała przez długie lata rozmyślania”. I dodaje (tamże, rozdz. XXI): „Wracając do tych, którzy pragną pić z tej wody żywej i iść drogą do niej wiodącą, aż dojdą do samego źródła, nasuwa się pytanie: od czego oni mają zacząć? Sądzę, że wszystko na tym polega, by przystąpili do rzeczy z niezachwianym postanowieniem, iż nie spoczną, póki nie staną u celu. Niech przyjdzie co chce, niech własna nieudolność stęka i mówi: nie dojdiesz, umrzesz w drodze, nie wytrzymasz tego wszystkiego, niech i cały świat się zwali z groźbami...”

Św. Jan od Krzyża wyraża się podobnie w prologu *Drogi na górę Karmel* i w *Żywym płomieniu miłości* (strofa 2, w. 5).

Gorliwość, o której mówią tutaj ci wielcy święci, jest nie czym innym, jak cnotą wielkoduszności; ale nie jest to tylko cnota opisana przez Arystotelesa, jest to wielkoduszność włana, chrześcijańska, opisana przez św. Tomasza w *Summie teologicznej*, II-a II-ae, q. 129.

Wielkoduszny – uczy św. Tomasz – szuka wielkich rzeczy godnych zaszczytu, ale uważa, że same zaszczyty są prawie niczym¹. Pomyślność go nie wynosi ani trudności go nie przygnębiają. A czy jest na świecie coś większego niż prawdziwa doskonałość chrześcijańska? Wielkoduszny nie lęka się przeszkód ani krytyk, ani wzgardy, jeśli trzeba je znosić dla wielkiej sprawy. Nie onieśmielają go wolnomyśliciele i nic sobie nie robi z ich słów. Liczy się o wiele bardziej z prawdą niż z opinią ludzką, niejednokrotnie fałszywą. Chociaż ta wielkoduszność nie zawsze znajduje zrozumienie u tych, którzy pragnęliby życia wygodniejszego, ma ona w sobie prawdziwą wartość. A jeśli łączy się z pokorą, podobna się Bogu i nie może pozostać bez nagrody.

Św. Franciszek Salezy w *Rozmowie V* pięknie mówi o stosunku wielkoduszności do pokory, która winna zawsze jej towarzyszyć: „Pokora myśli, że nic nie może, biorąc pod uwagę świadomość naszej nędzy i słabości..., przeciwnie,

¹ Św. Tomasz mówi (II-a II-ae, q. 129, a. 4, corp. i ad 3), że wielkoduszność sprawia, iż człowiek chce praktykować wszystkie cnoty z prawdziwą wielkością duszy; jest ona więc jakby ozdoba wszystkich cnót i widać jej wpływ ogólny, ten sam, który pisarze duchowni przypisują gorliwości. Podobnie, II-a II-ae, q. 134, a. 2, ad 3, i II-a II-ae, q. 66, a. 4, ad 3.

wielkoduszość każe nam mówić ze św. Pawłem: «Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia» (Flp 4,13). Są osoby, które bawią się w fałszywą i głupią pokorę, przeszkadzającą im widzieć w sobie to, co Bóg dał im dobrego. Są one w wielkim błędzie, gdyż powinniśmy uznawać dobra, które mamy od Boga... aby wielbić dobroć Bożą, która nam je dała... Pokora, która nie rodzi wielkoduszości, jest niewątpliwie fałszywa... Wielkoduszość opiera się na ufności w Boga i podejmuje się odważnie wszystkiego, co jej nakazują... jakkolwiek byłoby to trudne... Któż przeszkodzi mi to osiągnąć [mówi ona], gdy mam pewność, «że Ten, który rozpoczął... dobrą sprawę, dokona jej»? (Flp 1,6)».

Taka powinna być gorliwość początkujących. Wszyscy święci mówią w ten sposób. Sam Pan Jezus powiedział: „Żaden, co przykładając rękę swą do pługa, wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Łk 9,62). Trzeba należeć do tych, o których jest powiedziane: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”, kosztować będą na ziemi jakby przedsmaku życia wiecznego i pracując nad zbawieniem innych, skłonia ich, by również mieli to święte pragnienie.

Rozdział 2

NATURALIZM PRAKTYCZNY A UMARTWIENIE WEDŁUG EWANGELII

Daliśmy ogólne pojęcie o okresie życia wewnętrznego początkujących; teraz musimy omówić główną pracę, której mają oni dokonać, aby nie wpaść na nowo w grzech. W tym celu trzeba wytworzyć sobie właściwe pojęcie o nieporządku, którym jest grzech w różnorodnych formach, a także o jego korzeniach i następstwach, które mogą długo w nas trwać.

Przed wszystkim należy zauważyć tutaj dwie tendencje krańcowe i błędne: z jednej strony bardzo często zdarzający się naturalizm praktyczny, w który wpadli kwietysci, z drugiej – pyszną surowość jansenistyczną, która nie płynie z miłości Boga. Prawda wznosi się jak szczyt między tymi dwoma skrajnościami, które przedstawiają przeciwne sobie błędy.

Naturalizm praktyczny działania i bezczynności

Naturalizm praktyczny, który jest zaprzeczeniem ducha wiary w kierowaniu życiem, ma zawsze tendencję do odradzania się w formach mniej lub więcej wyraźnych, jak np. przed niewielu laty w amerykańizmie i modernizmie. W wielu dziełach, wydanych w tej epoce, lekceważono umartwienie i śluby zakonne, w których chciano widzieć nie wyzwolenie, sprzyjające rozkwitowi życia wewnętrznego, lecz przeszkodę w apostołstwie. Mówiono nam: Po co tyle rozprawiać o umartwieniu, jeśli chrystianizm jest nauką życia; o wyrzeczeniu, jeśli chrystianizm ma sobie przyswoić całą działalność człowieka zamiast ją niszczyć; o posłuszeństwie, jeśli chrystianizm jest nauką wolności. Te cnoty bierno – twierdzono – mają takie znaczenie tylko dla umysłów biernych, niezdolnych do przedsięwzięcia czegokolwiek, które mają swoją podstawę w inercji.

Czemu – dodawano – nie doceniać naszej działalności naturalnej; czyż nasza natura nie jest dobra, czyż nie pochodzi od Boga, czyż nie jest skłonna miłować Go nade wszystko? Nawet nasze namiętności, poruszenia naszej uczuciowości, pragnienie lub wstręt, radość lub smutek nie są ani dobre, ani złe, ale stają się takimi zależnie od intencji naszej woli. Są one siłami, których należy używać; nie trzeba ich umartwiać, ale regulować je i miarkować. Oto nauka św. Tomasza – mówiono – zupełnie odmienna od nauki tylu autorów duchownych, dość różna od nauki *Naśladowania* w rozdziale o „odmiennych poruszeniach natury i łaski” (ks. III, rozdz. LIV). Przeciwwstawiając się w ten sposób autorowi *Naśladowania*, zapomniano po trosze o słowach Zbawiciela: „Jeśli ziarno pszeniczne wrzucone

w ziemię nie obumrze, samo zostaje, lecz jeśli obumrze, wiele owocu przynosi. Kto miłuje życie swoje, straci je, ale kto ma w nienawiści życie swoje na tym świecie [i poświęca je], na żywot wieczny zachowa je" (J 12,24-25).

Dodawano jeszcze: Po co tak zwalczać „własny sąd”, „własną wolę”; tym sposobem wpada się w stan niewoli, który zabija wszelką inicjatywę i pozbawia kontaktu ze światem, którym powinniśmy nie gardzić, lecz go poprawiać. Czyż mówiąc tak, nie zapomniano o tym, co wszyscy prawdziwi pisarze duchowni rozumieli przez „własną wolę”, czyli wolę niezgodną z wolą Bożą?

* * *

W tych zarzutach, sformułowanych przez amerykańizm, a podjętych przez modernizm¹, prawda jest zrećcznie pomieszana z fałszem; powołują się w nich nawet na autorytet św. Tomasza i często powtarzają tę zasadę wielkiego Doktora: „Łaska nie niszczy natury, lecz doskonali ją”. Poruszenia natury nie są tak spaczne – mówią – jak twierdzi autor *Nasładowania*, potrzeba pełnego rozwoju natury pod wpływem łaski.

Ponieważ jednak brak im prawdziwego ducha wiary, wypaczają zasadę św. Tomasza, na którą się powołują. Mówi on o naturze jako takiej w znaczeniu filozoficznym tego wyrazu, o naturze w tym, co ma ona istotnego i dobrego jako twór Boga, a nie o naturze skażonej, upadłej, jaką jest w rzeczywistości na skutek grzechu pierworodnego i naszych grzechów osobistych, mniej lub więcej zniekształconej przez nasz egoizm, często nieświadomy, przez nasze żądze, pychę. Podobnie św. Tomasz mówi o namietnościach, czyli uczuciach jako takich, a nie jako o nieuporządkowanych, gdy twierdzi, że są one siłami do zużytkowania; ale aby je zużytkować, trzeba umartwić to, co w nich nieuporządkowane, trzeba to nie tylko zakryć, umiarkować, ale także umorzyć.

Wszystkie te dwuznaczności ukazują wkrótce swoje następstwa. Drzewo sędzi się po owocach: nowi apostołowie, jakimi byli moderniści, chcąc zbyt przypodobać się światu, zamiast go nawrócić, sami zostali przezeń nawróceni.

Widzieliśmy, jak zapoznali oni następstwa grzechu pierworodnego; ich zdaniem człowiek rodzi się dobry, jak twierdzili pelagianie, a później Jan Jakub Rousseau.

Widzieliśmy, że zapominali oni o ciężkości grzechu śmiertelnego jako obrazy Boga i patrzyli na niego tylko jako na zło, które szkodzi człowiekowi. Wobec tego nie doceniali szczególnie ciężkości grzechów wewnętrznych: niedowiarstwa, zarozumiałości, pychy. Najcięższym grzechem wydawało się im powstrzymywanie się od działalności społecznej i wobec tego życie czysto kontemplacyjne

¹ Por. Denz, nr 1967nn (3340nn) i 2104 (-).

uważali za nieużyteczne lub odpowiednie dla niedołęgów. Bóg sam odpowiedział na ten zarzut przez kanonizację św. Teresy od Dzieciątka Jezus i przez nadzwyczajne promieniowanie tej duszy kontemplacyjnej.

Zapoznawano również nieskończoną wzniosłość naszego celu nadprzyrodzonego: Boga sprawcy łaski. I zamiast mówić o życiu wiecznym, o widzeniu uszczęśliwiającym, mówiono o mglistym ideale moralnym zabarwionym religijnie, w którym zanikało krańcowe przeciwieństwo nieba i piekła.

Wreszcie zapomniano, że wielkim środkiem podjętym przez Pana Jezusa dla zbawienia świata był krzyż.

Nowa nauka we wszystkich swoich konsekwencjach ujawniała zasadę naturalizmu praktycznego, nie ducha Bożego, ale ducha natury, negację nadprzyrodzoności, jeśli nie w teorii, to w praktyce życia. Ta negacja w epoce modernizmu bywała czasem formułowana w ten sposób: umartwienie nie należy do istoty chrystianizmu. – Czyż więc umartwienie jest czymś innym niż pokuta, a czyż ta nie jest konieczna dla chrześcijanina? Czemu św. Paweł (2 Kor 4,10) napisał: „Zawsze umartwienie Jezusa w ciele naszym nosimy, aby życie Jezusowe przejawiało się w ciałach naszych”?

* * *

W innej formie naturalizm praktyczny przejawiał się u kwietystów, zwłaszcza w epoce Molinosa, w XVII wieku. Tutaj mamy do czynienia z naturalizmem nie działania, jak w amerykańizmie, ale beczynności. Molinos sądził, że „pragnienie działania obraża Boga, który chce sam jedynie działać w nas”¹. Przestając działać – twierdził – dusza unicestwia się i powraca do swego początku; wówczas jedynie Bóg żyje i w niej działa². Tak dochodzi się do naturalizmu praktycznego na drodze przeciwnej drodze amerykańizmu, który wywyższa działalność naturalną.

Molinos z zasady swojej wyprowadzał wniosek, że dusza nie powinna pełnić aktów poznania i miłości Boga³ ani myśleć o niebie i o piekle, ani zastanawiać się nad swoimi czynami i wadami⁴. Tak więc odrzucał rachunek sumienia. Dodał, że dusza nie powinna już pragnąć swojej doskonałości ani swojego zbawienia⁵, ani też prosić Boga o coś określonego⁶, lecz powinna Mu się oddać tak, aby w niej spełniał bez niej swoją świętą wolę. Wreszcie mówił: „Nie ma ona

¹ Tamże, nr 1221n (2201n).

² Tamże, nr 1224n (2204n).

³ Tamże, nr 1226 (2206).

⁴ Tamże, nr 1227-1229 (2207-2209), 1232 (2212).

⁵ Tamże, nr 1233n (2213n).

⁶ Tamże, nr 1234 (2214).

potrzeby opierać się pozytywnie pokusom, na które nie powinna zwracać uwagi¹; dobrowolny krzyż umartwienia jest brzemieniem ciężkim i nieużytecznym, którego należy się pozbyć”².

Zalecał pozostawać na modlitwie w ciemnej wierze, w spoczynku, w którym zapomina się wszelkiej wyraźnej myśli dotyczącej człowieczeństwa Jezusa, a nawet doskonałości Bożych, Trójcy Świętej, i pozostawać w tym spoczynku, nie spełniając żadnego aktu. „To jest – mówił – kontemplacja nabyta, w której należy pozostawać przez całe życie, jeśli Bóg nie podniesie do kontemplacji wlanej”³.

W rzeczywistości kontemplacja w ten sposób nabyta przez zaprzestanie wszelkiego aktu jest tylko pobożną drzemką i o wiele bardziej drzemką niż pobożną, z której niektórzy kwietyści nie raczyli wychodzić, nawet by przykłęknąć na Podniesienie w czasie Mszy. Pozostawali siedzący w swoim rzekomym zjednoczeniu z Bogiem, które mylili ze wzniosłą formą nicości. Stan ich przypomina bardziej nirwanę buddystów niż zjednoczenie przemieniające i promieniające świętych.

Widać z tego, że kontemplacja nabyta, którą Molinos doradzał wszystkim, była biernością nie wlaną, lecz nabytą dobrowolnie przez zaprzestanie wszelkiej czynności. Przypisywał on więc tej rzekomej kontemplacji nabytej to, co jest prawdziwe tylko w stosunku do wlanej i przekreślał jednym pociągnięciem pióra całą ascezę i praktykę cnót, uważaną przez Tradycję za prawdziwe przygotowanie do kontemplacji wlanej i do ścisłego zjednoczenia z Bogiem. Także uważał, że „odróżnienie trzech dróg: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia jest największym absurdem wypowiedzianym kiedykolwiek w mistyce, gdyż – jak mówił – jest tylko jedna droga dla wszystkich, droga wewnętrzna”⁴.

To odrzucenie umartwienia prowadziło do najgorszych nieporządków i Molinos doszedł do tego, że twierdził, iż pokusy szatańskie są zawsze pożyteczne, nawet gdy skłaniają do czynów niemoralnych, i że nie jest wtedy rzeczą konieczną pełnić akty cnót przeciwnych, ale trzeba się im poddać, gdyż ukazują nam one naszą nicość⁵. Jednak Molinos, zamiast dojść tym sposobem do pogardy samego siebie przez uznanie naszej grzeszności, zamierzał dojść do bezgrzeszności⁶ i do śmierci mistycznej; szczególnie to bezgrzeszność, idąca w parze ze wszystkimi nieporządkami⁷.

¹ Tamże, nr 1257 (2237).

² Tamże, nr 1258 (2238).

³ Tamże, nr 1243 (2233).

⁴ Tamże, nr 1246 (2226).

⁵ Tamże, nr 1257-1266 (2237-2246).

⁶ Tamże, nr 1275-1286 (2255-2266).

⁷ Por. tamże, nr 1266 (2246): „Huiusmodi violentiae [daemonis] sunt medium magis proportionatum ad annihilandam animam et ad eam ad veram transformationem et unionem perducendam”; nr 1268 (2248): „Melius est ea non confiteri, quia non sunt peccata, nec etiam venialia”.

Ta godna pożałowania nauka jest, jak widzimy, karykaturą mistyki tradycyjnej, radykalnie wypaczonej w ten sposób we wszystkich jej zasadach. Pod pozorem uniknięcia czynności naturalnej, którą wywyższa naturalizm czynu, wpada się tu w naturalizm praktyczny lenistwa i bezczynności. Było to w innej formie przekreślenie ascezy, praktyki cnót i umartwienia¹.

Błędy kwietystów wskazują, że istnieje naturalizm praktyczny tych, którzy utracili życie wewnętrzne, i dość różny od niego naturalizm tych, którzy go nigdy nie znaleźli.

* * *

Na przeciwnym krańcu naturalizmu praktycznego bywa czasem, choć dość rzadko, pyszna surowość fałszywej nadprzyrodzoności, jaką widzieliśmy w jansenizmie, a przedtem w różnych formach fanatyzmu, np. w II wieku u montanistów i w XII wieku u biczowników. Wszystkie te sekty zatracają ducha umartwienia chrześcijańskiego, który nie jest duchem pychy, lecz miłości Bożej.

W XVII wieku janseniści wpadli w pesymizm, który jest skażeniem chrześcijańskiej nauki o pokucie. Przedstawiali oni w sposób przesadny, podobnie jak pierwsi protestanci, następstwa grzechu pierworodnego do tego stopnia, że twierdzili, iż człowiek utracił wolną wolę, wolność wyboru, a zachował tylko samorzutność, oraz, że wszystkie uczynki niewiernych są grzechami². Nauczali, że „człowiek przez całe życie powinien pokutować za grzech pierworodny”³. Wobec tego zatrzymywali dusze przez całe życie na drodze oczyszczenia i odciągali je od Komunii, mówiąc, że nie jesteśmy godni takiego złączenia się z Panem Jezusem; według nich powinni być do niego dopuszczeni tylko ci, którzy mają bardzo czystą miłość Boga bez żadnej domieszki⁴. Zapominali, że ta bardzo czysta miłość jest właśnie skutkiem Komunii, gdy towarzyszy jej wielkoduszna walka ze wszystkim, co w nas nieuporządkowane. Jansenizm nigdy nie dochodził do wyzwolenia i pokoju⁵.

Trzeba więc i tu, jak gdzie indziej, unikać dwóch krańcowych, przeciwnych sobie błędów: naturalizmu praktycznego i pysznej surowości. Prawda znajduje

¹ Co do tych błędów kwietystów por. pracę o. Dudon TJ, *Michel Molinos*. Czytając ją, stwierdza się, że jednym z głównych błędów kwietyzmu hiszpańskiego było to, iż uważał on za nabytą dowolnie (przez zawieszenie aktów) modlitwę spoczynku, która w rzeczywistości jest włana, jak dowodzi św. Teresa (IV Mieszkanie). Tym sposobem symulowano modlitwę włąną, zanim ją otrzymano, i zniekształcano ją zupełnie odrzucając wszelką ascezę.

² Por. Denz., nr 1094 (2003), 1291 (2301), 1298 (2308).

³ Por. tamże, nr 1309 (2319): „Homo debet agere tota vita poenitentiam pro peccato originali”.

⁴ Por. tamże, nr 1313 (2323): „Arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers”.

⁵ Ktoś powiedział o Pascalu, że przez całe życie myślał o świętości, ale jej nie osiągnął, bo zawsze trwał w obecności siebie, zamiast być w obecności Boga.

się między tymi dwiema skrajnościami i ponad nimi jako szczyt. Ukazuje się ona, jeśli rozważy się z jednej strony wzniosłość naszego celu ostatecznego i miłości, a z drugiej ciężkość grzechu śmiertelnego i jego następstwa.

Umartwienie według Ewangelii

Aby poznać, jaki jest – w przeciwieństwie do omówionych dwóch krańcowych błędów – prawdziwy duch umartwienia chrześcijańskiego, trzeba zobaczyć, co mówi nam o nim Pan Jezus w Ewangelii i jak rozumieli go i żyli nim święci.

Zbawiciel nie przyszedł na ziemię, aby dokonać na niej ludzkiego dzieła filantropii, ale Bożego dzieła miłości; spełnił je, mówiąc ludziom więcej o ich obowiązkach niż prawach, głosząc konieczność całkowitego umarcia grzechowi, aby otrzymać w obfitości nowe życie, i dał świadectwo swojej miłości, umierając na krzyżu, aby ich odkupić. Dwie strony: śmierć grzechowi i życie wyższe są zawsze wymieniane razem, a nutą dominującą jest miłość Boga. Nic podobnego nie ma we wskazanych wyżej błędach.

Co powiedział Pan Jezus o umartwieniu? Mówi On u św. Łukasza (9,23nn) „do wszystkich” – jak zauważa Ewangelista: – „Jeśli kto chce iść za Mną, niech zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój na każdy dzień, i naśladuje Mnie. Kto by bowiem chciał życie swe ocalić¹, straci je; a kto by stracił życie swe dla Mnie, ocali je². Albowiem cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat zyskał, jeśliby siebie zgubił i siebie o szkodę przyprawił”.

Pan Jezus w Kazaniu na Górze pokazuje nam konieczność umartwienia, tzn. konieczność śmierci grzechowi i jego następstwom, kładąc nacisk na wzniosłość naszego celu nadprzyrodzonego: „Jeśli nie będzie obfitowała sprawiedliwość wasza więcej niż uczonych w Zakonie i faryzeuszów, nie wnijdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5,20). „Bądźcież wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5,48). Dlaczego? Dlatego, że Jezus przynosi nam łaskę, która jest uczestnictwem w życiu wewnętrznym Boga, wyższym niż życie przyrodzone aniołów, by prowadzić nas do zjednoczenia z Bogiem, gdyż jesteśmy powołani, aby widzieć Go tak, jak On sam siebie widzi, i miłować, jak On sam siebie miłuje. To jest znaczenie słów: „Bądźcie doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest”.

Wymaga to jednak umartwienia wszystkiego, co w nas nieunormowane: nieuporządkowanych poruszeń pożądliwości, gniewu, nienawiści, pychy, hipokry-

¹ Chcąc najpierw cieszyć się światem, uciekając w ciężkich chwilach od cierpienia oczyszczającego i od obowiązku.

² Ten, kto straci życie swoje poświęcając się pełnieniu obowiązku przez miłość dla Mnie, ocali je.

zji itp. Są to właśnie różne namiętności w tym, co mają w sobie nieuporządkowanego.

Pan Jezus mówi o tym bardzo wyraźnie w tym samym Kazaniu na Górze. Nigdzie nie jest lepiej określone umartwienie zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne oraz duch tego umartwienia, które powinien praktykować chrześcijanin. Wystarczy przypomnieć niektóre z tych słów Zbawiciela.

Prawdziwy chrześcijanin powinien możliwie najbardziej wykluczyć z serca wszelką urażę, wszelką niechęć: „Jeśli tedy poniesiesz dar twój do ołtarza, a tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostawże tam dar twój przed ołtarzem, a idź pojednać się pierwej z bratem twoim. A potem przyjdiesz i złożysz dar twój. Zgódź się z przeciwnikiem twoim rychło” (Mt 5,23n); trzeba widzieć w nim nie tylko przeciwnika, ale brata, syna Bożego. Błogosławieni cisi! Pewnego razu młody Izraelita, który znał *Ojczyznę naszą*, miał natchnienie, aby przebaczyć swemu największemu wrogowi; uczynił to i natychmiast otrzymał wiarę w Ewangelię i w Kościół.

Umartwienie pożałdliwości, złego spojrzenia, złego pragnienia, przez które popęnia się już cudzołóstwo w sercu swoim: „Jeśli tedy oko twoje prawe gorszy cię, wyłup je...; ręka twoja... odetnij ją... Albowiem pożyteczniej jest tobie, aby zginął jeden z członków twoich, niżby wszystko ciało twoje miało być wrzucone do piekła” (Mt 5,29-30). Pan Jezus nie mógł wyrazić się mocniej; wobec tego łatwo zrozumieć, że święci, szczególnie dla zwyciężenia pewnych pokus, doradzają post, czuwania i inne umartwienia cielesne, które praktykowane rozsądnie, z posłuszeństwa i wielkodusznie, trzymają ciało w poddaństwie i zapewniają swobodę ducha¹.

Kazanie na Górze mówi także o umartwieniu wszelkiego nieuporządkowanego pragnienia zemsty: „Słyszeliście, iż powiedziano: Oko za oko, ząb za ząb. A Ja powiadam wam, abyście nie sprzeciwiali się złu” (Mt 5,38n). Nie odpowiadajcie na obelgę ostro, aby się zemścić; niewątpliwie sprzeciwiajcie się, i to aż do śmierci temu, kto chce was nakłonić do złego; ale znoście obelgi cierpliwie, bez nienawiści i gniewu. „A kto by cię uderzył w prawy policzek twój, nadstaw mu i drugi. A temu, który się chce z tobą prawować i suknię twoją zabrać, daj mu i płaszcz” (Mt 5,39-40). Znaczy to: bądź gotów znosić cierpliwie niesprawiedliwość; cierpliwość ta właśnie łamie gniew przeciwnika, a czasem go nawraca, jak było w ciągu trzech wieków prześladowania, które znosił Kościół pierwotny. Chrześcijanin powinien mniej dbać o to, by zazdrośnie bronić swych praw doczesnych, a więcej o to, by pozyskać dla Boga duszę zagniewanego brata. Widzimy tu wielkość sprawiedliwości chrześcijańskiej, która powinna zawsze

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 147: o poście.

łączyć się z miłością. Doskonałym powiedziane jest tutaj, że nie powinni wchodzić w spory, chyba że chodzi o sprawy wyższe, nad którymi mają pieczę¹.

W tym samym miejscu Zbawiciel żąda od nas umartwienia egoizmu, miłości własnej, która skłania do unikania tego, kto chce od nas przysługi (Mt 5,42), umartwienia zuchwałego sądu (Mt 7,1), pychy duchowej i obłudy, które skłaniają do tego, by spełniać dobre uczynki lub modlić się wobec ludzi, aby być przez nich widzianym (Mt 6,1-16).

Wreszcie wskazuje nam, jaki powinien być duch umartwienia: umrzeć grzechowi i jego następstwom dla miłości Boga. Pan Jezus wyraża to w sposób jak najbardziej delikatny w przeciwieństwie do pysznej surowości jansenistów. Mówi u św. Mateusza 6,16: „A gdy pościcie, nie bądźcie smutni jako obłudnicy. Twarze bowiem swoje wyniszczają, aby okazali ludziom, że postzczą. Zaprawdę powiadam wam, że wzięli nagrodę swoją. Ale ty, gdy pościsz, namaść głowę swoją i obmyj oblicze swoje, abyś nie okazał ludziom, że pościsz, ale Ojcu twojemu, który jest w skrytości. A Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie”.

Znaczy to, jak rozumieli Ojcowie: namaść głowę swoją oliwą miłości, miłosierdzia i radości duchowej. Umyj oblicze swoje, tzn. oczyść duszę z wszelkiej próżności. Gdy pełnisz te akty pobożności, nie zabrania ci się, abyś był widziany, ale byś chciał być widziany, gdyż przez to utraciłbyś czystość intencji, która powinna zmierzać wprost do Ojca, obecnego w skrytości twojej duszy.

Taki jest duch umartwienia, czyli surowości chrześcijańskiej, którego nie rozumieli janseniści; jest to duch miłości Boga i miłości bliźniego. Jest to duch miłości, który promieniuje na dusze, aby je zbawić; jest to więc duch słodczy, bo jakże można być słodkim nawet dla tych, którzy są kwaśni, jeśli się nie nauczy zwyciężać samego siebie, panować nad swoją duszą? Jest to duch, który nas skłania do ofiarowania Bogu wszystkiego, co może nas spotkać przykrego, aby nawet to pomagało nam zbliżyć się ku Niemu i zbawiać dusze; aby wszystko współdziałało ku dobremu, nawet przeszkody, jakie spotykamy, jak u Jezusa, który uczynił ze swego krzyża wielki środek zbawienia.

Widzimy, że umartwienie chrześcijańskie przez ducha miłości Boga wznosi się jak szczyt ponad zniewieściałość naturalizmu praktycznego i ponad surowość pyszną i oschłą. To właśnie umartwienie widzimy u świętych, naznaczonych podobieństwem Jezusa Ukrzyżowanego, czy będą to święci pierwotnego Kościoła, jak pierwsi męczennicy, czy też średniowiecza, jak św. Bernard, św. Dominik, św. Franciszek z Asyżu, czy też bardziej współcześni, jak św. Benedykt Józef Labre, św. Proboszcz z Ars lub też ostatni święci kanonizowani, jak św. Jan Bosko i św. Józef Colongo². *Mirabilis Deus in sanctis suis* – przedziwny Bóg w swoich świętych.

¹ Por. św. Tomasz, *in Matth.*, 5, 40.

² Autor wydał książkę w roku 1938 [przyp. tłum.].

Rozdział 3

UMARTWIENIE WEDŁUG ŚW. PAWŁA I RACJE JEGO KONIECZNOŚCI

Naukę Ewangelii o konieczności umartwienia św. Paweł objaśnia dość obszernie w swoich Listach. Często cytuje się słowa: „Karcę ciało moje i do posłuchu przymuszam, abym snadź innych nauczając, sam nie był odrzucony” (1 Kor 9,27). Mówi również: „A ci, którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali wraz z namiętnościami i pożądliwościami. Jeśli żyjemy duchem, według ducha też i postępujemy” (Ga 5,24n).

Św. Paweł nie tylko stwierdza konieczność umartwienia, ale podaje racje, które sprowadzają się do czterech; te właśnie racje zapoznaje naturalizm praktyczny. Umartwienie wszystkiego, co w nas nieuporządkowane, jest konieczne z powodów: 1) następstw grzechu pierworodnego; 2) następstw naszych grzechów osobistych; 3) nieskończonej wzniosłości naszego celu nadprzyrodzonego; 4) potrzeby naśladowania Jezusa Ukrzyżowanego i pójścia za Nim.

Rozważając te różnorodne motywy, zobaczymy, czym jest dla św. Pawła umartwienie wewnętrzne i zewnętrzne; wiąże się ono z wieloma cnotami, gdyż każda z nich wyklucza przeciwne wady, a szczególnie z cnotą pokuty, której celem jest zniszczenie w nas następstw grzechu jako obrazy Boga – pokuty, która powinna płynąć z miłości Boga¹.

Następstwa grzechu pierworodnego

Św. Paweł przeprowadza najpierw porównanie między Jezusem Chrystusem, sprawcą naszego zbawienia, a Adamem, sprawcą naszego upadku, i wymienia następstwa grzechu pierworodnego. Mówi on: „Przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat, a przez grzech śmierć” (Rz 5,12). „...Przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stało się wielu... Ale gdzie spotęgował się

¹ Św. Tomasz (III-a, q. 85, a. 2, 3) mówi, że pokuta jest cnotą specjalną, która pracuje nad zgładzeniem grzechu, jako obrazy Boga, i jego następstw. W ten sposób wiąże się ona ze sprawiedliwością, a czerpiąc natchnienie z miłości, rządzi sama innymi cnotami jej podporządkowanymi, szczególnie umiarkowaniem, np. w poście, we wstrzemięźliwości, w czuwaniach.

Można odróżnić umartwienie właściwe, które należy do cnoty pokuty, i umartwienie w szerszym znaczeniu, które wchodzi w zakres wszystkich cnot, gdyż wszystkie one usuwają wady im przeciwne. Nie można właściwie mówić o żalu za grzech pierworodny, ale trzeba starać się zmniejszyć te jego następstwa, które skłaniają do grzechu osobistego.

grzech, tam tym obficie spłynęła łaska... przez Jezusa Chrystusa Pana naszego" (Rz 5,19-21).

Śmierć jest jednym ze skutków grzechu pierworodnego wraz ze słabościami, chorobą, ale jest nim również pożądlivość, o której św. Paweł mówi: „Według ducha postępujcie, a pożądlivościom ciała nie ulegajcie. Ciało bowiem pożąda przeciw duchowi” (Ga 5,16n).

Widać to – według słów Apostoła – w starym człowieku, tzn. w człowieku takim, jaki się rodzi z Adama, z naturą upadłą i skażoną. Czytamy w Liście do Efezjan, 4,21-24: „Pouczeni zostaliście, abyście... zwlekli z siebie dawniejszego człowieka, który niszczy przez zwodnicze żądze. Odnówcie się tedy duchem umysłu waszego i obleczcie się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętości prawdy”. Św. Paweł pisze podobnie do Kolosan 3,9-10: „Nie kłamcie wobec drugich, boście zwlekli z siebie starego człowieka z uczynkami jego, a przyoblekli się w nowego, który wciąż się odnawia ku doskonałemu poznaniu na wzór Tego, który go stworzył”.

Pisze również do Rzymian: „Raduję się z Prawa Bożego, jak przystało na człowieka wewnętrznego, a widzę inne prawo w członkach moich, sprzeczne z prawem umysłu mego, poddające mnie w niewolę pod prawo grzechu, które jest w członkach moich. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci?”¹ (Rz 7,22-24).

Stary człowiek, jaki rodzi się z Adama, ma pewne niezrównoważenie w swojej skażonej naturze. Można zdać sobie z tego sprawę, przypominając sobie, czym był stan pierwotnej sprawiedliwości. Była w nim harmonia doskonała między Bogiem a duszą stworzoną po to, by Go poznawała, miłowała i służyła Mu, a także harmonia między duszą a ciałem; rzeczywiście, dopóki dusza była posłuszna Bogu, namiętności, czyli uczucia jej sfery zmysłowej, były posłuszne prawemu rozumowi, oświeconemu wiarą, i woli ożywionej przez miłość; nawet ciało miało przywilej uczestnictwa w tej harmonii w tym znaczeniu, że nie podlegało chorobie ani śmierci.

Grzech pierworodny zniweczył tę harmonię. Pierwszy człowiek z własnej winy – jak mówi Sobór Trydencki – „stracił dla siebie i dla nas świętość i sprawiedliwość pierwotną”² i przekazał nam naturę upadłą, pozbawioną łaski i skażoną. Nie wpadając w przesadę jansenistów, trzeba uznać wraz ze św. Tomaszem, że rodzimy się z wolą odwróconą od Boga, skłoną do złego, słabą w do-

¹ Znaczy to: kto mnie wybawi od zakonu grzechu, który jest w moich członkach, i w następstwie od śmierci duchowej, czyli wiecznej. Jak niejednokrotnie stwierdzano, idea wyzwolenia przez śmierć fizyczną obca jest tekstowi.

² Sobór Trydencki (Denz., nr 789 [1512]): „[Adam]... acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam... non sibi soli [sed] etiam nobis perdidit”.

brym¹, z rozumem skłonny do błędu², z uczuciowością mającą silny pociąg do nieuporządkowanej rozkoszy i do gniewu – co jest źródłem wszelkiego rodzaju niesprawiedliwości³.

Stąd pycha, zapomnienie o Bogu, egoizm we wszelkich formach, często grubo egoizm prawie nieświadomy, który chce za wszelką cenę znaleźć szczęście na ziemi, nie dążąc wyżej. W tym znaczeniu należy stwierdzić z autorem *Naśladowania*, III, 54: „*Natura se semper pro fine habet, sed gratia... omnia pure propter Deum facit* – Natura wszystko odnosi do siebie... Łaska zaś wszystko odnosi do Boga”. Św. Tomasz mówi podobnie: „Miłość własna nieuporządkowana jest przyczyną wszystkich grzechów”⁴.

Według Ojców, zwłaszcza według Bedy Czcigodnego, w wyjaśnieniu przypowieści o dobrym Samarytaninie człowiek w stanie upadku jest nie tylko ogołcony z łaski i przywilejów stanu sprawiedliwości pierwotnej, ale również zraniony w swojej naturze – „*per peccatum primi parentis, homo fuit spoliatus gratis et vulneratus in naturalibus*”.

Tłumaczy się to szczególnie faktem, że rodzimy się z wolą *aversa a Deo* – odwróconą wprost od celu ostatecznego nadprzyrodzonego, a pośrednio od celu ostatecznego przyrodzonego; bo każdy grzech przeciw prawu nadprzyrodzonemu jest pośrednio grzechem przeciw prawu przyrodzonemu, które obowiązuje nas do posłuszeństwa Bogu, cokolwiek by nam rozkazał⁵.

Ten nieporządek i ta słabość woli u człowieka w stanie upadku przejawia się w tym, że nie możemy bez łaski uzdrawiającej miłować skutecznie i bardziej niż siebie Boga, sprawcę naszej natury⁶. Jest również nieporządek żądz, który

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 85, a. 3: „Secundum inhaerentiam peccatum originale primo respicit essentiam animae; et secundum inclinationem ad actum *peccatum originale per prius respicit voluntatem*”. – Podobnie I-a II-ae, q. 85, a. 3: „Voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*” – a w ad 2: „*Malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, sec. illud Genes., VIII, 21: «Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua»*”.

² Tamże: „Ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiae*”.

³ Tamże: „Iracibilis [appetitus] destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*... Concupiscibilis [appetitus] destituitur suo ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae*... Ista quatuor sunt vulnera inflictia toti humanae naturae ex peccato primi parentis”.

⁴ I-a II-ae, q. 77, a. 4: „Inordinatus amor sui est causa omnis peccati”. Wyjaśniliśmy gdzie indziej obszerniej naukę tomistyczną o następstwach grzechu pierwotnego w stosunku do życia duchowego. Por. *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, s. 292nn.

⁵ Gdyby człowiek został stworzony w stanie czysto przyrodzonym (czyli natury czystej), rozdziłby się z wolą nie odwróconą od Boga, lecz zdolną zwrócić się do Niego (sprawcy naszej natury i prawa moralnego przyrodzonego) lub odwrócić się od Niego.

Jest więc znaczna różnica między tym stanem a stanem, w jakim człowiek rodzi się obecnie. Na skutek grzechu pierwotnego nasza zdolność do zachowania prawa moralnego przyrodzonego jest *mniejsza*, niż byłaby w stanie natury czystej. Dlatego nie możemy bez pomocy łaski uzdrawiającej dojść do *skutecznego* miłowania Boga, sprawcy natury, bardziej niż siebie.

⁶ Por. S. th., I-a II-ae, q. 109, a. 3: „In statu naturae corruptae homo ab hoc [a dilectione efficaci Dei auctoris naturae] deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae *propter corrup-*

jest tak widoczny, że św. Tomasz widzi w nim „znak dość prawdopodobny grzechu pierworodnego”, znak, który potwierdza to, co nam mówi Objawienie o grzechu pierwszego człowieka¹. Na miejsce potrójnej harmonii pierwotnej między Bogiem a duszą, między duszą a ciałem, między ciałem a rzeczami zewnętrznymi, zjawił się potrójny nieporządek, o którym mówi św. Jan: „Wszystko, co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota, nie pochodzi od Ojca, ale ze świata” (1 J 2,16).

Chrzest niewątpliwie odpuścił nam grzech pierworodny dzięki zasługom Zbawiciela i dał nam łaskę uświęcającą i cnoty wlane; tak więc przez cnotę wiary rozum nasz został oświecony w sposób nadprzyrodzony, a przez cnoty nadziei i miłości wola nasza została nawrócona do Boga; otrzymaliśmy również cnoty wlane, które oczyszczają uczuciowość. Jednakże u ochrzczonych, którzy trwają w stanie łaski, pozostaje słabość pierwotna, rany zablizniające się, które czasem sprawiają ból, a które są nam zostawione – jak mówi św. Tomasz – jako okazja do walki i zasług².

To właśnie mówi św. Paweł do Rzymian (6,6.12): „Wiedząc, że stary w nas człowiek został współukrzyżowany, aby zniszczone było ciało grzechu oraz abyśmy nadal nie służyli grzechowi... Niechże tedy nie panuje grzech w śmiertelnym ciele waszym, abyście mieli być posłuszni pożądliwościom jego”.

Tego „starego człowieka” trzeba nie tylko umiarkować, ale trzeba go umarwić, czyli uśmiercić. W przeciwnym razie nie osiągniemy panowania nad naszymi namiętnościami i pozostaniemy mniej lub więcej ich niewolnikami. Bę-

tionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei”. Podobnie, *De malo*, q. 4, a. 2; q. 5, a. 2; *De Veritate*, q. 24, a. 12, ad 2.

¹ Por. św. Tomasz, *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. LII, nr 3: „Considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter infectum esse”.

² Por. III-a, q. 69, a. 3, ad 3: „Peccatum originale hoc modo processit quod primo persona [Adae] infecit naturam, postmodum vero *natura infecit personam*. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personae est et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed *poenalitates praesentis vitae* [sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi] respiciunt naturam ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia; et ideo isti defectus non tollentur, nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam”.

Tamże, art. 3: „Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam: habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati (Rom., VIII, 11. 17). Secundo hoc est *conveniens spirituale exercitium*, ut videlicet *contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo* victoriae coronam acciperet (Rom., VI, 6)”.

Sobór Trydencki (Denz., nr 792 [1515]) mówi, że chrzest odpuszcza doskonale grzech pierworodny, dając łaskę habitualną i cnoty wlane, ale że u ochrzczonych pozostaje zarzewie pożądliwości, pozostawione *ad agonem*, dla walki, i nie mogące szkodzić tym, którzy mu nie przyzwalają i którzy walczą wielkodusznie przy pomocy łaski Chrystusowej.

dzicie to przeciwieństwo, ciągła walka między naturą a łaską. Jeśli dusze nieumartwione nie uświadamiają sobie tej walki, to dlatego, że łaska żyje w nich bardzo słabo; natura egoistyczna ma w nich zupełną swobodę ruchów wraz z pewnymi cnotami usposobienia i dobrymi skłonnościami naturalnymi, które bierze się za prawdziwe cnoty.

Umartwienie jest więc dla nas konieczne z racji następstw grzechu pierworodnego, które pozostają nawet u ochrzczonego jako okazja do walki, i to walki koniecznej, by nie wpaść w grzech uczynkowy i osobisty. Nie można czuć skruchy za grzech pierworodny, który jest „grzechem natury” i który był dobrowolny tylko u pierwszego człowieka, ale trzeba pracować nad usunięciem skutków tego grzechu, a szczególnie pożałliwości, która skłania do grzechu. Tym sposobem rany, o których mówiliśmy, zabliżniają się stopniowo wraz ze wzrostem łaski uzdrawiającej i jednocześnie podnoszącej nas do nowego życia – *gratia sanans et elevans*. Łaska nie tylko nie niszczy natury przez praktykę umartwienia, ale odnawia ją, uzdrawia i czyni coraz bardziej giętką i uległą w rękach Bożych.

Następstwa naszych grzechów osobistych

Drugim powodem konieczności umartwienia są następstwa naszych grzechów osobistych.

Św. Paweł kładzie nacisk na ten punkt w Liście do Galatów 5,13-24, zwracając uwagę szczególnie na grzechy przeciw miłości: „Jesteście wezwani ku wolności, bylebyście tylko tej wolności nie obrócili na podniecie dla ciała, ale na usługę wzajemną przez miłość Ducha. Bo cały Zakon wypełnia się w tym jednym powiedzeniu: Będziesz miłował bliźniego twego jako siebie samego. A jeśli jeden drugiego kłacie i jecie, baczcie, aby jeden drugiego nie pożarł. Powiadam więc: według ducha postępujcie [tzn. ducha człowieka nowego, oświeconego i umocnionego przez Ducha Świętego, Rz 8,4], a pożałliwości ciała nie ulegajcie... A jawne są uczynki ciała, takie jak: porubstwo, nieczystość, bezwstyd, rozpusta, bałwochwalstwo, gusła, nieprzyjaźnie, swary, zawiści, gniewy, zwady, niesnaski, odstępstwa... A owocem ducha jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspańałości, łaskawość, wierność, skromność, wstrzemięźliwość... A ci, którzy są Chrystusowi, ciało swoje ukrzyżowali wraz z namiętnościami i pożałliwościami”.

Jasne jest więc, że umartwienie jest dla nas konieczne z powodu skutków naszych grzechów osobistych. Grzech uczynkowy ponawiany rodzi złą skłonność habitualną, która jeśli jest ciężka, nazywa się nałogiem lub przynajmniej wadą. Te wady to sposób, w jaki przywykło się patrzeć, sądzić, chcieć, działać, co wreszcie wytwarza wadliwą umysłowość, ducha, który nie jest duchem Bożym. Ujawniają się one często w naszym wyglądzie, tak że można powiedzieć, iż po

trzydziestce lub czterdziestce człowiek jest odpowiedzialny za swoją fizjonomię, gdy wyraża ona pychę, zadowolenie z siebie, zarozumiałość lub zawód, rozczarowanie. Te wady stają się rysami charakteru i powoli obraz Boży w nas się zaciera.

Gdy człowiek spowiada się ze swoich grzechów ze skrucą lub żalem wystarczającym, rozgrzeszenie gładzi grzechy, lecz pozostawia pewne skłonności, zwane pozostałościami grzechu – *reliquiae peccati*¹, które są w nas jakby wyciśnięte, są jakby rysą na naszych władzach, charakterze i temperamencie. W ten sposób zarzewie żądzy pozostaje po chrzcie. Jest np. rzeczą pewną, że człowiek, który poddawał się nałogowi pijaństwa i który oskarża się z niego z wystarczającym żalem, mimo że otrzymuje wraz z przebaczeniem łaskę uświęcającą i cnotę wlaną wstrzemięźliwości, zachowuje skłonność do tego nałogu i jeśli nie unika okazji, upadnie ponownie. Nie wystarcza miarkować tę nieszczęsną skłonność, trzeba ją umartwić, uśmiercić, aby uwolnić z więzów naturę i łaskę.

Podobnie jest z naszymi nierozumnymi antypatiami, nie wystarcza je ukrywać lub tylko miarkować, trzeba je umartwiać, gdyż są one załącznikiem śmierci. Aby zdać sobie sprawę pod tym kątem widzenia z konieczności umartwienia, trzeba sobie przypomnieć liczne wady, które rodzą się z każdego z siedmiu grzechów głównych. Z zazdrości np. rodzą się nienawiść, obmowa, oszczerstwo, radość z czyjegoś nieszczęścia i smutek z jego powodzenia. Z gniewliwości (*iracundia*), przeciwieństwa łagodności, rodzą się kłótnie, porywczość, obelgi, wrzaski, a czasem bluźnierstwo. Z próżności pochodzą: nieposłuszeństwo, chępliwość, obłuda, kłótnie z powodu współzawodnictwa, niezgoda, pogoń za nowościami, upór. Św. Tomasz kładzie nacisk na każdą z tych wad, które rodzą się z grzechów głównych² i są czasem od nich cięższe.

Pole umartwienia jest więc rozległe.

Wreszcie w duchu pokuty trzeba się umartwiać, aby zadośćuczynić za grzech przeszły już odpuszczony i aby go uniknąć w przyszłości. Cnota pokuty istotnie składania nie tylko do obrzydzenia sobie grzechu jako obrazy Boga, ale i do naprawienia go, do czego nie wystarcza zaprzestanie grzechu, lecz trzeba i zadośćuczynienia ofiarowanego sprawiedliwości Bożej, bo każdy grzech zasługuje na karę, tak jak każdy czyn spełniony z miłości zasługuje na nagrodę³. Dlatego też, gdy otrzymujemy rozgrzeszenie sakramentalne, które gładzi grzech, kapłan nakłada nam pokutę, czyli zadośćuczynienie, abyśmy mogli otrzymać odpuszczenie kary doczesnej, którą normalnie należałoby ponieść. To zadośćuczynienie jest

¹ Por. *S. th.*, III-a, q. 86, a. 5.

² Por. I-a II-ae, q. 77, a. 4-5, i q. 84, a. 4.

³ Por. *S. th.*, III-a, q. 85, a. 3; I-a II-ae, q. 87, a. 1, 3, 4, 5.

częścią sakramentu pokuty, który przydziela nam zasługi Zbawiciela; przyczynia się ono z tego tytułu do przywrócenia łaski lub jej pomnożenia¹.

W ten sposób spłacony jest przynajmniej częściowo dług zaciągnięty przez grzesznika wobec sprawiedliwości Bożej. Powinien on także w tym celu cierpliwie znosić cierpienia życiowe, a jeśli ta cierpliwość nie wystarcza do całkowitego oczyszczenia go, będzie musiał przejść przez czyściec, gdyż nic nieczystego nie wejdzie do nieba. Dogmat czyśćca jest więc wielkim potwierdzeniem konieczności umartwienia, gdyż pokazuje nam, że musimy spłacić nasz dług, bądź tu na ziemi zasługując, bądź też po śmierci bez zasługi.

Żal pełen miłości gładzi i grzech, i karę, jak te szczęśliwe łzy, które Jezus błogosławił, mówiąc: „Odpuszczone są liczne jej grzechy, bo wielce umiłowała” (Łk 7,47).

Trzeba oskarżać się przede wszystkim z grzechów, które stają się przyzwyczajeniem i które najbardziej przeszkadzają zjednoczeniu z Bogiem; jest to ważniejsze niż troska o dokładne wyliczenie grzechów powszednich.

Jeśli więc pokuta jest niezbędna dla wszystkich chrześcijan, jakżeż można przeczyć potrzebie umartwienia? Byłoby to całkowitym zapoznaniem ciężkości grzechu i jego skutków. Kto występuje przeciw umartwieniu, dochodzi powoli do tego, że pije nieprawość jak wodę; dochodzi do tego, że nazywa niedoskonałością to, co jest często grzechem powszednim, a słabością ludzką to, co jest grzechem śmiertelnym. Pamiętajmy, że wstrzemięźliwość chrześcijańska różni się gatunkowo od wstrzemięźliwości nabytej i że wymaga ona umartwienia nie znanego filozofom pogańskim².

Nie zapominajmy również, że mamy walczyć z duchem świata i z diablem według tych słów św. Pawła: „Przyobleczcie się w zbroję Bożą, abyście mogli się ostać przeciw zasadzkom diabelskim. Albowiem prowadzimy walkę nie z ciałem i krwią, ale przeciw książętom i władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw złym duchom w przestworzach niebieskich... Bądźcie tedy w pogotowiu, przepasawszy biodra wasze prawdą, i przyodziawszy pancerz sprawiedliwości, a nogi obuwszy w gotowość Ewangelii pokoju” (Ef 6,11-15).

Aby oprzeć się pokusie wroga, który skłania najpierw do grzechów lekkich, a następnie do ciężkich, Pan Jezus sam nam powiedział, że mamy się uciekać

¹ Por. III-a, q. 86, a. 4, ad 2 i suppl.; q. 10, a. 2, ad 2.

² Por. S. *th.*, I-a II-ae, q. 63, a. 4: „Wstrzemięźliwość nabyta wymaga, abyśmy w używaniu pokarmów kierowali się normą rozumu, a więc umiarkowaniem, unikając tego, co mogłoby zaszkodzić zdrowiu i czynnościom naszych władz wyższych. Wstrzemięźliwość wlana kieruje się normą Bożą i żąda, aby człowiek «karcił ciało swoje i poddawał w niewolę» przez post i inne tym podobne środki... Zmierza ona nie tylko do celu przyrodzonego, ale chce z nas uczynić «współobywateli świętych i domowników Boga» (Ef 2,19)”.

do modlitwy, postu i jałmużny¹. A wtedy pokusa stanie się okazją do pełnych zasługi aktów wiary, ufności w Boga, miłości Boga. Będziemy w szczęśliwej konieczności, że nie będziemy mogli zadowolić się aktami niedoskonałymi (*remissi*) cnót; musimy się wtedy uciekać do aktów najintensywniejszych i najbardziej zasługujących.

**Nieskończona wzniosłość naszego celu nadprzyrodzonego
wymaga specjalnego umartwienia lub wyrzeczenia**

Widzieliśmy w rozdziale poprzednim, że Zbawiciel w Kazaniu na Górze żąda umartwienia najmniejszych poruszeń wewnętrznych gniewu, zmysłowości, pychy, gdyż powinniśmy być „doskonali jako i Ojciec... niebieski doskonały jest” (Mt 5,48), ponieważ otrzymaliśmy uczestnictwo w Jego życiu wewnętrznym i jesteśmy powołani, by oglądać Go bezpośrednio tak, jak On sam siebie widzi, i miłować Go tak, jak On sam siebie miłuje.

Wobec tego, że jesteśmy powołani do celu nadprzyrodzonego, którego wzniosłość jest nieskończona, gdyż jest nim sam Bóg w swoim życiu wewnętrznym, nie wystarcza, byśmy żyli zgodnie z prawym rozumem, poddając mu namietności. Musimy postępować zawsze nie tylko jak istoty rozumne, ale jak dzieci Boże, zgodnie z rozumem poddanym wierze i w taki sposób, aby miłość nadprzyrodzona była pobudką wszystkich naszych czynów. Obowiązuje nas to do odwracania się od wszystkiego, co tylko ziemskie lub czysto przyrodzone, od wszystkiego, co nie może być środkiem dążenia do Boga i prowadzenia ku Niemu dusz. Powinniśmy w tym celu zwalczać przyrodzoną gwałtowność w różnych formach, która pochłania naszą działalność ze szkodą życia łaski.

Św. Paweł w myśl tej zasady mówi: „Jeśliście tedy powstałi razem z Chrystusem [przez chrzest], zdążajcie do tego, co jest wzniosłe, gdzie i Chrystus zasiadł na prawicy Bożej. Miłujcie co na szczytach jest, a nie co na ziemi. Jesteście bowiem umarłymi i życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu... Umartwiajcie tedy członki wasze, które są ziemskie... złą pożądliwość i chciwość... gniew, niechęć” (Kol 3,1-8).

Podobnie pisze do Efezjan: „Przezeń [przez Chrystusa] i jedni, i drudzy mamy przystęp w jednym Duchu do Ojca. Nie jesteście już więc obcymi i przychodniami, ale współobywatelami świętych i domownikami Boga... w nim wszystko budowanie ze sobą spojone rośnie w Kościół święty w Panu, do którego i wasza budowa należy na mieszkanie Boże w Duchu” (Ef 2,18-21).

Wobec tego ci nawet, którzy nie zobowiązują się do rzeczywistego praktyko-

¹ Por. Mt 17,20: „Ten rodzaj nie wypędza się inaczej, jak przez modlitwę i post”. – Por. *S. th.*, III-a, suppl., q. 15, a. 3.

wania rad ewangelicznych ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, powinni mieć ducha rad, tzn. ducha oderwania się: „Czas krótki jest [wędrowki do wieczności], nie zostaje nic innego, aby ci, którzy żony mają, stali się jakoby ich nie mieli, a ci, którzy płaczą, jakoby nie płakali, i którzy się weselą, jakoby się nie wesełili; którzy kupują, jakoby nie posiadali, i którzy używają świata tego, jakoby nie używali; przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7,29-31). Nie trzeba chcieć w niego wrastać, jeśli się chce naprawdę iść do Boga, jeśli się chce korzystać z czasu, by dążyć do wieczności. – Nieskończona wzniosłość naszego celu nadprzyrodzonego wymaga specjalnego wyrzeczenia w stosunku do wszystkiego, co jest tylko ludzkie, choć nawet dozwolone, gdyż moglibyśmy się w tym pograć ze szkodą życia łaski.

Jest to szczególnie prawdziwe, jeśli chodzi o apostołów: „Żaden bojownik Boży nie wikła się w sprawy tego życia, aby temu się podobał, pod kim bojuje” (2 Tm 2,4). Podobnie żołnierz Chrystusa powinien unikać wikłania się w sprawy tego świata, powinien używać go, jakby nie używając. W przeciwnym razie stanie się „cymbałem brzmiącym” i utraci ducha Chrystusowego, będzie jak sól zwietrzała, która „na nic się więcej nie przyda, jeno aby była precz wyrzucona i podeptana od ludzi”.

Jest to zupełnie pewne. Chrześcijanin powinien być oderwany od wszystkiego, co ziemskie, pełen specjalnego wyrzeczenia, wymaganego przez nieskończoną wzniosłość celu wiecznego, ku któremu powinien dążyć, i to dążyć z każdym dniem szybciej; bo im bardziej zbliżamy się do Boga, tym bardziej jesteśmy przez Niego przyciągani.

Konieczność naśladowania Jezusa Ukrzyżowanego

Czwarty motyw, dla którego potrzebne jest dla nas wyrzeczenie i umartwienie, to konieczność naśladowania Jezusa Ukrzyżowanego. On sam nam mówi: „Jeśli kto chce iść za Mną... niech... weźmie krzyż swój na każdy dzień” (Łk 9,23; 14,27; Mt 10,38; Mk 8,34).

Św. Paweł dodaje: „A sam Duch daje świadectwo... żeśmy synami Bożymi. A jeśli synami, to i dziedzicami, dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa: jeśli razem z Nim cierpimy, abyśmy z Nim razem i uwielbieni byli. Sądzę bowiem, że utrapień czasu niniejszego ani porównać nie można z przyszłą chwałą, która się w nas objawi” (Rz 8,16-18).

Jasne jest, że ten duch wyrzeczenia jest tym bardziej potrzebny, im do wyższego, płodniejszego i bardziej promieniującego życia wewnętrznego jesteśmy powołani; musimy wtedy lepiej naśladować przykład Jezusa Chrystusa, który przyszedł nie jako filozof, socjolog, lecz jako Zbawiciel, i który z miłości chciał umrzeć na krzyżu, by nas odkupić. Przyszedł dokonać nie ludzkiego dzieła

filantropii, lecz Bożego dzieła miłości aż do ofiary zupełnej, która jest wielkim dowodem miłości.

Zapewne to właśnie chciał powiedzieć św. Paweł.

Apostoł narodów żył głęboko tym, czego nauczał. To pozwala mu powiedzieć, gdy opisuje swoje życie twarde i pełne cierpienia: „A skarb ten [światło życia Ewangelii] mamy w naczyniach glinianych, aby wzniosłość [Ewangelii] była dziełem potęgi Bożej, a nie naszej. We wszystkim ucisk cierpimy, lecz na duchu nie upadamy, jesteśmy w biedzie, lecz nie rozpaczamy, znosimy prześladowanie, lecz nie jesteśmy opuszczeni [przez Boga], rzucają nas o ziemię, ale nie ginimy. Zawsze umartwienie Jezusa w ciele naszym nosimy, aby życie Jezusowe przejawiało się w ciałach naszych... Tak więc w nas śmierć dzieło swe sprawuje, a w was żywot” (2 Kor 4,7-12).

Św. Tomasz w swoim *Komentarzu do Drugiego Listu do Koryntian*, 4, 7, mówi: „Gdyby Apostołowie byli bogaci, potężni, szlachetnego rodu, wszystko, czego dokonali, przypisywano by im, a nie Bogu. Ale ponieważ byli ubodzy i wzgardzeni, to, co jest wielkie w ich działalności, przypisuje się Bogu. I dlatego Pan chce, aby byli wydani na utrapienie i pogardę... A ponieważ ufają Bogu i mają nadzieję w Jezusie Chrystusie, nie są przygnębieni... Znoszą cierpliwie próbę i niebezpieczeństwa śmierci, aby dojść w ten sposób, jak Zbawiciel, do życia w chwale: *semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris*”.

Św. Paweł mówi również: „Sądzę, że Bóg nas, Apostołów, uważał jako ostatnich [z ludzi] przeznaczonych na śmierć, gdyż widowiskiem staliśmy się dla świata... Złorzeczą nam, a my błogosławimy, prześladowają, a my znosimy, potwarzają nas, a my się modlimy. Staliśmy się jako śmiecie świata tego odrazą dla wszystkich aż do tej chwili” (1 Kor 4,9-13).

To, co mówi tutaj św. Paweł, było życiem Apostołów od Zielonych Świątek aż do ich męczeństwa. Czytamy w *Dziejach Apostolskich* (5,41), że gdy zostali obici, „wracali sprzed Rady z weselem, że stali się godni dla imienia Jezusowego zniewagę cierpieć”.

Prawdziwie nieśli oni swój krzyż i w ten sposób zostali naznaczeni podobieństwem Chrystusa, by prowadzić dalej dzieło Odkupienia tymi samymi środkami co sam Zbawiciel.

Ten duch wyrzeczenia przez naśladowanie Jezusa Ukrzyżowanego był szczególnie uderzający przez trzy wieki prześladowania, które nastąpiły po założeniu Kościoła. Wystarczy przypomnieć listy św. Ignacego Antiocheńskiego i akta męczenników.

Ten sam duch wyrzeczenia i upodobnienia do Chrystusa znajduje się u wszystkich świętych dawnych i współczesnych, jak u św. Benedykta, św. Bernarda, św. Dominika, św. Franciszka z Asyżu, św. Teresy, św. Jana od Krzyża, a bliżej na-

szych czasów u św. Benedykta Józefa Labre, św. Proboszcza z Ars i u ostatnich świętych kanonizowanych, jak u św. Jana Bosko i św. Józefa Cotelengo¹.

Ten duch wyrzeczenia, zaparcia się siebie jest warunkiem ścisłego zjednoczenia z Bogiem, z którego życie nadprzyrodzone przelewa się w sposób zawsze nowy, czasem cudowny dla dobra wiecznego dusz. Pokazuje nam to życie wszystkich bez wyjątku świętych i powinniśmy codziennie karmić się przykładami tych wielkich sług Bożych.

Światu nie tyle potrzeba filozofów i socjologów, ile świętych, którzy wśród nas byłiby żywym obrazem Zbawiciela.

Oto oczywiste racje konieczności umartwienia i wyrzeczenia według św. Pawła: 1) następstwa grzechu pierworodnego skłaniające nas do złego; 2) następstwa naszych grzechów osobistych; 3) nieskończona wzniosłość naszego celu nadprzyrodzonego; 4) konieczność naśladowania Jezusa Ukrzyżowanego. Są to właśnie cztery motywy zapoznane przez naturalizm praktyczny, który zjawiał się na nowo przed kilku laty w amerykanizmie i modernizmie.

Te cztery motywy umartwienia dadzą się sprowadzić do dwóch: nienawiści grzechu oraz miłości do Boga i Pana naszego Jezusa Chrystusa. Oto jest duch świętego realizmu i w gruncie rzeczy optymizmu chrześcijańskiego, który powinien skłaniać do umartwienia zewnętrznego i wewnętrznego, o czym pomówimy szczegółowo. Prawdziwą odpowiedzią na naturalizm praktyczny jest miłość Jezusa Ukrzyżowanego, skłaniająca do upodobniania się do Niego i do zbawiania z Nim dusz tymi samymi co On środkami.

⟨Umartwienie i wyrzeczenie rozumiane w ten sposób nie tylko nie niszczy natury, ale ją wyzwala, odnawia, uzdrawia.⟩ Pozwala nam ono zrozumieć głębokie znaczenie zasady: służyć Bogu, to panować – panować nad własnymi namiętnościami, nad duchem świata, jego fałszywymi zasadami i przykładami, nad szatańskimi i jego przewrotnością; to panować wraz z Bogiem, uczestnicząc coraz bardziej w Jego życiu wewnętrznym, na mocy tego wielkiego prawa; jeśli życie się nie obniża, to się wznosi.

Człowiek nie może żyć bez miłości i jeśli wyrzeknie się wszelkiej miłości niższej prowadzącej do śmierci, otwiera coraz bardziej swoje serce dla miłości Boga i dusz w Bogu. To właśnie mówi Zbawiciel: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije. Kto wierzy we Mnie... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” dla wiecznego dobra dusz.

¹ Por. wyżej przyp. 2, s. 254.

Rozdział 4

UNIKANIE GRZECHÓW – ICH KORZENIE I NASTĘPSTWA

Omówiwszy ogólnie konieczność umartwiania i zaparcia się siebie z powodu następstw grzechu pierworodnego i naszych grzechów osobistych, a także z powodu nieskończonej wzniosłości naszego celu nadprzyrodzonego i konieczności naśladowania Jezusa Ukrzyżowanego, musimy pomówić bardziej szczegółowo o grzechach głównych, których należy unikać, o ich korzeniach i skutkach. Św. Tomasz czyni to, traktując o siedmiu grzechach głównych¹, a to, co mówi na ten temat, pozwala nam zrobić poważny i głęboki rachunek sumienia, zwłaszcza jeśli prosimy o światło Ducha Świętego, aby zobaczyć z wysoka płamy na naszej duszy, podobnie jak Bóg sam je widzi. Dary umiejętności i rady mogą tu dobrze dopełnić to, co mówi roztropność chrześcijańska, z którą rozwija się w nas sumienie prawe i pewne, coraz bardziej oświecone.

Zobaczmy najpierw, jakie są korzenie grzechów głównych, potem pomówimy o ich następstwach.

Korzenie grzechów głównych

Jak wykazuje św. Grzegorz Wielki², a po nim jeszcze głębiej św. Tomasz³, grzechy główne próżności⁴, lenistwa⁵, zazdrości, gniewu, chciwości, obżarstwa i nieczystości nie są grzechami najcięższymi ze wszystkich; są one mniej ciężkie niż herezje, odstępstwo, rozpacz i nienawiść Boga, ale są to grzechy, do których jesteśmy przede wszystkim skłonni i które prowadzą do oddalenia się od Boga i do grzechów jeszcze cięższych. Człowiek nie dochodzi od razu do zupełnej przewrotności; zmierza do niej stopniowo, ześlizgując się po pochyłości zła.

Trzeba najpierw zastanowić się nad korzeniem siedmiu grzechów głównych w jego istocie. Pochodzą one wszystkie – mówi św. Tomasz – z nieuporządkowanej miłości siebie samego, czyli z egoizmu, który przeszkadza nam miłować Boga ponad wszystko, a skłania nas do odwracania się od Niego. Jak mówi

¹ I-a II-ae, q. 77, a. 4 i 5; q. 84, a. 4.

² *Moral.*, XXXI, rozdz. XVII.

³ I-a, II-ae, q. 77, a. 4 i 5; q. 84, a. 4.

⁴ Dla św. Grzegorza i św. Tomasza próżność jest pierwszym z grzechów głównych.

⁵ Św. Grzegorz i św. Tomasz nazywają je *acedia*, zniechęceniem, złym smutkiem, który rozgorycza.

św. Augustyn: „Dwie miłości zbudowały dwa państwa: miłość siebie aż do wzgardy Boga zbudowała państwo babilońskie, to znaczy świata i niemoralności, podczas gdy miłość Boga aż do wzgardy siebie zbudowała państwo Boże”¹.

Jest rzeczą jasną, że grzeszymy, czyli odwracamy się od Boga lub oddalamy się od Niego, tylko dlatego, że pragniemy i pożądamy dobra stworzonego w sposób niezgodny z prawem Bożym². Zdarza się to jedynie na skutek nieuporządkowanej miłości siebie samych, która jest w ten sposób źródłem wszelkiego grzechu. Tę nieuporządkowaną miłość siebie, czyli egoizm, trzeba więc nie tylko miarkować, ale umartwiać, aby wzięta w nas górę uporządkowana miłość siebie. Jest ona wtórnym aktem miłości, którym sprawiedliwy miłuje siebie dla Boga, aby oddać Mu chwałę w czasie i w wieczności. Podczas gdy grzesznik w stanie grzechu śmiertelnego miłuje siebie ponad wszystko i w praktyce stawia siebie ponad Boga, sprawiedliwy miłuje Boga bardziej niż siebie, a powinien ponadto miłować siebie w Bogu i dla Boga; powinien miłować swoje ciało, aby mogło ono służyć duszy, zamiast być przeszkodą dla jej wyższego życia; powinien miłować duszę swoją, aby żyła wiecznie życiem Bożym; powinien miłować swój rozum i wolę, aby żyły one coraz bardziej światłem i miłością Bożą. Na tym polega oczywiście wielkie znaczenie umartwienia egoizmu, miłości własnej, woli własnej sprzecznej z wolą Bożą; trzeba nie dopuścić do obniżania się życia, aby mogło się ono wznosić do Tęgo, który jest źródłem wszelkiego dobra i wszelkiego szczęścia. Jest to zupełnie jasne.

Nieuporządkowana miłość siebie samych prowadzi nas do śmierci według słów Zbawiciela: „Kto miłuje życie swoje [w sposób egoistyczny], straci je, ale kto ma w nienawiści życie swoje [czyli poświęca je] na tym świecie, na żywot wieczny zachowa je” (J 12,25). U świętych ta miłość Boża dochodzi aż do wzgardy siebie, tzn. do wzgardy rzeczywistej i skutecznej wszystkiego, co w nas nieuporządkowane.

* * *

Z nieuporządkowanej miłości siebie, korzenia wszelkiego grzechu, pochodzą pożądliwości, o których mówi św. Jan (1 J 2,16): „Wszystko, co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota, nie pochodzi od Ojca, ale jest ze świata”. Są to rzeczywiście trzy wielkie przejawy ducha świata w stosunku do dóbr cielesnych, dóbr zewnętrznych i dóbr duchowych; prowadzą one do pomieszania w tych trzech dziedzinach dobra pozornego z dobrem rzeczywistym³.

¹ *Państwo Boże*, ks. XIV, rozdz. XXVIII.

² Por. św. Tomasz, dz. cyt.

³ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 77, a. 5.

Św. Tomasz zauważa, że grzechy cielesne są haniebniejsze niż grzechy duchowe, gdyż poniżają nas do poziomu zwierzęcia; ale grzechy duchowe, jak pycha – jedyne, które są w szatanie – są cięższe, gdyż zwracają się bardziej bezpośrednio przeciw Bogu i bardziej nas od Niego odwracają¹.

Pożądliwość ciała jest nieuporządkowanym pragnieniem tego, co jest lub wydaje się pożytecznym do zachowania jednostki i gatunku; z tej miłości nieuporządkowanej, czyli zmysłowej, pochodzi obżarstwo i nieczystość. Rozkosz może tym sposobem stać się bożyszczem i zaślepiac nas coraz bardziej.

Pożądliwość oczu jest nieuporządkowanym pragnieniem wszystkiego, co się podoba oczom: zbytku, bogactw, pieniędzy, które pozwalają na zdobycie dóbr doczesnych. Stąd rodzi się chciwość. Chciwiec dochodzi do tego, że ze swego ukrytego skarbu czyni sobie Boga, czei go i wszystko mu poświęca: czas, siły, rodzinę, a niekiedy i wieczność.

Pycha żywota jest nieuporządkowaną miłością naszej własnej doskonałości i tego, co może ją uwydatnić, jakkolwiek byłoby to uciążliwe i trudne. Ten, kto coraz bardziej oddaje się pysze, staje się ostatecznie dla siebie bogiem jak Lucifer. A z tego mogą wynikać wszystkie grzechy i zguba. Widać tu znaczenie pokory, cnoty podstawowej, tak jak pycha jest źródłem wszelkiego grzechu.

Według św. Grzegorza i św. Tomasza² pycha jest więcej niż grzechem głównym, jest ona korzeniem, z którego pochodzą przede wszystkim cztery grzechy główne: próżność, czyli próżna chwała, lenistwo duchowe, czyli zły smutek, który rozgorycza, zazdrość i gniew. Próżność jest nieuporządkowaną miłością pochwał i zaszczytów; lenistwo duchowe smuci się na myśl o pracy nad uświęceniem, na myśl o wartości duchowej dobrych uczynków z powodu wysiłku i wyrzeczenia, których one wymagają; zazdrość skłania nas do smucenia się dobrem innych, tak jakby ono przeszkadzało naszej własnej doskonałości. Gniew, gdy nie jest słusznym oburzeniem, lecz grzechem, jest nieuporządkowanym poruszeniem duszy, które nas skłania do odpychania z gwałtownością tego, co nam się nie podoba, skąd płyną spory, obelgi i kłótnie. Te grzechy główne, szczególnie lenistwo duchowe, zazdrość, gniew, rodzą zły smutek, obciążający duszę, i są całkowitym przeciwieństwem pokoju duchowego i radości – owoców miłości.

Wszystkie te zarodki śmierci trzeba nie tylko miarkować, ale też umartwiać. Zarodkiem głównym jest egoizm, od niego pochodzą trzy pożądliwości, z których z kolei wynika siedem grzechów głównych. Dlatego św. Paweł mówi: „Je-

¹ I-a II-ae, q. 73, a. 5: „Peccata spiritualia sunt maioris culpa, quam peccata carnalia... quia plus habent de aversione a Deo... sed peccata carnalia sunt quid turpius, quia per ea homo brutalis redditur”.

² I-a II-ae, q. 84, a. 4.

śli według ciała żyć będziecie, pomrzecie; ale jeśli duchem sprawy ciała umartwiecie, żyć będziecie” (Rz 8,13; por. Kol 3,5).

Widzimy to w życiu świętych, gdzie łaska ostatecznie opanowuje wszystkie skłonności skażonej natury, aby ją odnowić, uleczyć i udzielić jej życia wyższego. Jest to jasne dla chrześcijanina, a wielkoduszne praktykowanie takiego umartwienia usposabia duszę do oczyszczeń głębszych, które sam Bóg zsyła, aby zniszczyć całkowicie załączki śmierci pozostałe jeszcze w naszej uczuciowości i w naszych władzach wyższych.

Nie wystarcza jednak poznać korzeni siedmiu grzechów głównych, trzeba zobaczyć i ich następstwa.

Skutki siedmiu grzechów głównych

Przez skutki grzechu (*reliquiae peccati*) rozumie się na ogół złe skłonności, które pozostawia grzech w naszej naturze, nawet gdy jest odpuszczony przez rozgrzeszenie, podobnie jak pożądlivość, będąca następstwem grzechu pierwotnego, pozostaje po chrzcie jak rana w trakcie zablizniania się.

Ale można rozumieć również przez następstwa grzechów głównych inne grzechy od nich pochodzące. Grzechy główne są tak nazwane, ponieważ są jakby głową lub początkiem wielu innych. Jesteśmy skłonni najpierw do nich, a następnie przez nie do grzechów często nawet cięższych.

Tak np. próżna chwała, czyli próżność, rodzi nieposłuszeństwo, chępliwość, niezgodę, obłudę, kłótnie z powodu współzawodnictwa, pogoni za nowościami, upór. Może to prowadzić do godnych pożałowania upadków i do odstępstwa.

Lenistwo duchowe, obrzydzenie do rzeczy duchowych i do pracy nad uświęceniem z powodu wysiłku, którego ona wymaga, jest grzechem wprost przeciwnym miłości Boga i świętej radości, która z niej wynika. Rodzi ono złość, niechęć lub rozgoryczenie w stosunku do bliźnich, małoduszność wobec obowiązku do spełnienia, zniechęcenie, odrętwienie duchowe, zaniedbanie przykazań, poszukiwanie rzeczy zakazanych. Staczając się po tej pochyłości pychy, próżnej chwały, lenistwa duchowego, wielu straciło powołanie.

Podobnie zazdrość, czyli przykrość, jaką odczuwa się dobrowolnie na widok dobra innego człowieka, tak jakby ono było naszym złem, rodzi nienawiść, obławę, oszczerstwo, radość z cudzego nieszczęścia i smutek z powodzenia.

Obżarstwo i zmysłowość rodzą również inne grzechy i mogą prowadzić do zaślepienia umysłu, zatwardziałości serca, przywiązania do życia doczesnego, aż do utraty nadziei w życie wieczne i do miłości siebie, dochodzącej aż do nienawiści Boga i zatwardziałości ostatecznej.

Grzechy główne są często śmiertelne; są one powszednie tylko wtedy, gdy materia jest lekka lub przyzwolenie nie jest całkowite. Mogą one istnieć w for-

mie bardzo ordynarnej, jak u wielu dusz w stanie grzechu śmiertelnego, ale mogą istnieć również – jak stwierdza św. Jan od Krzyża¹ – u dusz w stanie łaski jak tyle innych zboczeń życia duchowego. W tym znaczeniu mówi się o pysze duchowej, o łakomstwie duchowym, o zmysłowości duchowej, o lenistwie duchowym. Pycha duchowa skłania np. do unikania tych, którzy nam robią zarzuty, nawet gdy mają po temu władzę i gdy to czynią słusznie; może nas ona nawet skłaniać do chowania w sercu pewnej do nich urazy. Jeśli chodzi o łakomstwo duchowe, to może ono sprawiać, że pragniemy pociech odczuwalnych w pobożności, tak iż szukamy w niej bardziej siebie niż Boga. Jest to wraz z pychą duchową źródło fałszywego mistycyzmu.

Na szczęście, w przeciwieństwie do cnót grzechy te lub wady nie są ze sobą związane; można posiadać jedne bez drugih; wiele z nich nawet jest ze sobą w sprzeczności, tak np. nie można być jednocześnie skąpym i rozrutnym.

Ale musimy praktykować wiele cnót, około czterdziestu, jeśli liczyć wszystkie cnoty związane z głównymi i – z wyjątkiem sprawiedliwości – każda z nich jest szczytem między dwiema wadami przeciwnymi, jedną przez nadmiar, jak zuchwalstwo, drugą przez brak, jak tchórzostwo.

Ponadto pewne wady podobne są do pewnych cnót, jak pycha do wielkoduszności. I trzeba mieć rozeznanie, czyli roztropność chrześcijańską, aby dobrze odróżnić cnotę od wady, która pod pewnymi względami jest do niej podobna. W przeciwnym razie wygrywa się fałszywe tony na klawiaturze cnót, miesza się małoduszność i pokorę, nieugiętość i sprawiedliwość, słabość i miłosierdzie.

Rachunek sumienia

Wyliczenie tych wszystkich smutnych owoców nieuporządkowanej miłości siebie samych skłania nas do zrobienia poważnego rachunku sumienia i pokazuje nam, że pole umartwienia jest bardzo rozległe, jeśli chcemy żyć do głębi życiem prawdziwym.

Kwietysty uważają ten rachunek sumienia za niepotrzebny, ponieważ – jak mówią – serce ludzkie jest niezbadane; twierdzą nawet, że jest on szkodliwy, jak wszelka refleksja nad sobą, gdyż przeszkadza myśleć o Bogu w nagiej wierze².

Są to odchylenia, na które łatwo jest odpowiedzieć: właśnie dlatego, że prawdziwa natura naszych uczuć wewnętrznych trudna jest do poznania, trzeba je dobrze zbadać. I to badanie nie tylko nie odwraca naszej myśli od Boga, ale ją stale do Niego sprowadza. Trzeba nawet prosić o światło Boże, aby widzieć na-

¹ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. II.

² Por. Denz., nr 1230n (2210n).

szą duszę choć trochę tak, jak sam Bóg ją widzi, aby widzieć dzień lub tydzień kończący się choć trochę tak, jak zapisany jest w księdze żywota, jak zobaczymy go na Sądzie Ostatecznym. Dlatego powinniśmy co wieczór w pokorze i ze skrucho szukać błędów, które popełniliśmy myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem.

Skądinąd w tym rachunku należy unikać przesady przeciwnej przesadzie kwietystów, tzn. drobiazgowego poszukiwania najmniejszych błędów, branych materialnie, co niejednokrotnie prowadziłoby do skrupułów lub do zapominania o rzeczach ważnych. Mniej chodzi o dokładne wyliczenie grzechów powszednich, a więcej o to, by znaleźć źródło, z którego one pochodzą, i szczerze je obwinić. Aby uleczyć czyrak, nie leczy się poszczególnych wyprysków zjawiających się na powierzchni skóry, ale dąży się do uzdrowienia krwi. Dalej, w rachunku sumienia dusza nie powinna zbyt często zastanawiać się nad sobą, a więcej powinna być zapatrzona w Boga. Wreszcie winna zapytywać siebie, spoglądając ku Bogu: jak Pan Bóg sądzi ten dzień lub tydzień, który przeżyłam? Co we mnie było z Niego, a co ze mnie? W czym szukałam Go szczerze? W czym szukałam siebie? Wtedy bez niepokoju dusza sądzi siebie jakby z góry, w świetle Boga, tak po trosze, jak będzie siebie sądziła w dniu ostatecznym. Widzi się w ten sposób wielkość i święte wymagania sumienia chrześcijańskiego, o wiele przewyższające sumienie zwykłego filozofa.

Ale – jak uczy św. Katarzyna Sieneńska – mówiąc o tych świętych wymaganiach, nie oddzielajmy rozpatrywania naszych win od rozważania nieskończonego miłosierdzia. Przeciwnie, patrzymy na naszą ułomność i nędzę w promieniach nieskończonej dobroci zawsze pomocnej. A wtedy rachunek sumienia, w ten sposób dokonany, nie tylko nas nie zniechęci, ale powiększy naszą ufność w Boga.

Widok naszych grzechów ukazuje nam również przez kontrast wartość cnoty. Ktoś powiedział słusznie: wartość sprawiedliwości okazuje się nam szczególnie w cierpieniu, które nam sprawia niesprawiedliwość. Trzeba, aby widok popełnionej przez nas niesprawiedliwości i żal, że ją popełniliśmy, zrodził w nas „łaknienie i pragnienie sprawiedliwości”. Trzeba, aby szpetność zmysłowości ukazywała nam przez kontrast całą wartość czystości, aby nieporządek gniewu i zazdrości dał nam odczuć wysoką wartość prawdziwej łagodności i miłości, aby widok strasznych skutków lenistwa duchowego ożywił w nas na nowo pragnienie gorliwości i radości duchowej; trzeba, aby spaczenie wywołane pychą dało nam zrozumieć w pewnym sensie całą mądrość i wielkość prawdziwej pokory.

Dla tych racji jednym z najlepszych sposobów robienia rachunku sumienia jest dokonywanie go w świetle słów Zbawiciela: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca”.

Prośmy Pana Jezusa, aby nas natchnął świętą nienawiścią do grzechu, oddalającego od nas nieskończoną dobroć Boga, od którego otrzymaliśmy największe

dobra i który obiecuje nam jeszcze cenniejsze, jeśli będziemy wierni. Święta nienawiść do grzechu jest jakby odwrotną stroną miłości Boga. Jest rzeczą niemożliwą mocno kochać prawdę i nie czuć nienawiści do kłamstwa, mocno kochać dobro i Dobro Najwyższe, którym jest Bóg, nie żywić równocześnie nienawiści do tego, co nas od Boga odwraca. W sercu najpokorniejszych i najłagodniejszych świętych jest święta nienawiść zła, która jest równie mocna jak ich miłość Boga. W Niepokalanym Sercu Maryi jako skutek Jej gorącej miłości jest płomienna nienawiść zła, która Ją czyni straszną dla szatana. I – jak twierdzi św. Ludwik Grignon de Montfort – cierpi on bardziej przez to, że jest zwyciężony pokorą i miłością Maryi, niż gdyby był bezpośrednio zmiażdżony wszechmocą Bożą. Prośmy Niepokalane Serce Maryi i Najświętsze Serce Zbawiciela, gorejące ognisko miłości, o tę świętą nienawiść zła, o tę świętą nienawiść pychy, lenistwa duchowego, zazdrości, niesprawiedliwego gniewu, nieżyczliwości, zmysłowości, aby coraz bardziej wzrastała w nas prawdziwa miłość, miłość Boga i dusz w Bogu.

Środkiem dla uniknięcia pychy jest częste rozmyślanie o upokorzeniach Zbawiciela i proszenie Boga o cnotę pokory. – Dla powściągnięcia zazdrości módlmy się za bliźniego, życząc mu tego samego dobra co sobie. – Uczmy się również hamować natychmiast poruszenia gniewu, oddalając się od przedmiotów, które nas do niego pobudzają, i przyzwyczajając się działać i mówić łagodnie.

Jest to umartwienie bezwzględnie konieczne. Aby iść zdecydowanie ku doskonałości i świętości, myślimy o umartwieniach świętych, a nawet nie sięgając do wzoru świętych, zastanówmy się nad przykładem, jaki nam dają słudzy Boży, jak o. Lacordaire, który w obawie, aby nie wpaść w pychę z racji swojego powodzenia, uciekał się do wielkich umartwień. Czuł on w pewne dni, głosząc słowo Boże w Notre Dame, że wielki prąd łaski przechodzi przez jego duszę dla nawrócenia słuchaczy i że jeśli pozwoli sobie na pychę, ten prąd łaski zupełnie ustanie, a jego kazanie stanie się całkowicie bezpłodne. Pomyślimy, że i my mamy również naszą duszę zbawić, że mamy czynić dobro wokół siebie, dobro, które ma trwać wiecznie; pomyślimy, że mamy pracować dla zbawienia innych dusz możliwie najgorliwiej i że mamy do tego używać środków wskazanych nam przez Zbawiciela: stopniowego umierania grzechowi przez postępowanie w cnotach, a szczególnie w miłości Boga.

DODATEK

Grzechy nieświadomości, słabości i złości

Mówią nam z różnych stron, iż w pewnych środowiskach zaczyna się szerzyć opinia, że tylko grzech złości jest śmiertelny, a że tzw. grzechy nieświadomości i słabości nigdy nie są śmiertelne. Trzeba koniecznie przypomnieć w tej materii naukę teologiczną, sformułowaną głęboko przez św. Tomasza z Akwinu w *Summie teologicznej* (I-a II-ae, q. 76, 77, 78).

Grzech nieświadomości jest to grzech, który pochodzi z nieświadomości dobrowolnej i zawinionej, zwanej nieświadomością pokonalną. Grzech słabości jest to grzech, który pochodzi z silnej namiętności, zmniejszającej wolność i pociągającej wolę do udzielenia swego przyzwolenia. Jeśli chodzi o grzech złości, to jest nim grzech popełniony z zupełną wolnością, *quasi de industria*, z rozmysłem, a często z premedytacją, nawet bez namiętności lub nieświadomości. Przypomnijmy, czego św. Tomasz uczy o każdym z nich.

Grzechy nieświadomości

W stosunku do woli nieświadomość może być bądź uprzednia, bądź następca, bądź też towarzysząca. Nieświadomość uprzednia nie jest wcale dobrowolna, nazywa się ona „moralnie niepokonalna”. Np. myśliwy w lesie, sądząc, że strzela do zwierzyny, zabija człowieka, który nie dał żadnego znaku swojej obecności i którego obecności w tym miejscu nie można było w żaden sposób przypuścić. W tym wypadku nie ma winy dobrowolnej, lecz tylko grzech materialny.

Nieświadomość następca jest dobrowolna, przynajmniej pośrednio, na skutek niedbalstwa w poznaniu tego, co można było i należało wiedzieć; nazywa się ją nieświadomością pokonalną, gdyż można byłoby przy staraniu moralnie możliwym uwolnić się od niej; jest ona przyczyną grzechu formalnego, przynajmniej pośrednio dobrowolnego. Np. student medycyny poddaje się lenistwu, mimo to szczęśliwym trafem zostaje lekarzem, ale nie umie w swoim zawodzie wielu rzeczy elementarnych, które powinien znać; wobec tego może się zdarzyć, że zamiast wyleczyć pacjenta, przyspieszy jego śmierć. Nie ma tu grzechu bezpośrednio dobrowolnego, ale jest z pewnością grzech pośrednio dobrowolny, może nawet ciężki i spowodzający śmierć pacjenta przez nieostrożność lub ciężkie zaniedbanie.

Nieświadomość towarzysząca nie jest dobrowolna; towarzyszy ona grzechowi w taki sposób, że niezależnie od niej człowiek tak samo by zgrzeszył. Tak jest w wypadku człowieka bardzo mściwego, który chce zabić swego wroga i który rzeczywiście zabija go nieświadomie, biorąc go za zwierzynę w gąszczu leśnym; ten wypadek jest oczywiście różny od dwóch poprzednich.

Wynika z tego, że nieświadomość niedobrowolna, czyli niepokonalna, nie jest grzechem, natomiast nieświadomość dobrowolna, czyli pokonalna, w stosunku do tego, co możemy i powinniśmy wiedzieć, jest grzechem mniej lub więcej ciężkim, zależnie od wagi obowiązku, którego się nie spełnia.

Nieświadomość dobrowolna, czyli pokonalna, nie może usprawiedliwić z grzechu całkowicie, gdyż było zaniedbanie; zmniejsza tylko winę.

Nieświadomość całkowicie niedobrowolna, czyli niepokonalna, usprawiedliwia całkowicie z grzechu, usuwa winę.

Jeśli chodzi o nieświadomość towarzyszącą, nie usprawiedliwia ona z grzechu, bo gdyby jej nie było, zgrzeszono by tak samo.

Nieświadomość niepokonalna nosi nazwę „dobrej wiary”; aby była prawdziwie niepokonalna, czyli niedobrowolna, musi nie być moralnej możliwości uwolnienia się od niej przez przykładanie się do poznania swoich obowiązków. Nie dotyczy ona najpierwszych przykazań prawa naturalnego: „trzeba czynić dobro, a unikać zła”; „nie czyń innym tego, czego nie chcesz, by tobie czyniono”; „nie zabijaj”; „nie kradnij”; „czcij jedyne Boga”. Widząc porządek świata, nieba gwiazdzistego i całokształtu stworzenia, człowiek osiąga z łatwością prawdopodobieństwo istnienia Boga, najwyższego rządcy i prawodawcy; a gdy ma to prawdopodobieństwo, powinien starać się bardziej oświecić i prosić o światło; w przeciwnym razie nie jest już w prawdziwej dobrej wierze, czyli nieświadomości całkowicie niedobrowolnej i niepokonalnej. To samo można zastosować do protestanta, dla którego prawdziwość religii kato-

lickiej staje się poważnie prawdopodobną. Powinien on szukać światła w studiach i prosić o nie Boga; w przeciwnym razie – jak mówi św. Alfons – grzeszy już przeciw wierze, nie chcąc podjąć środków koniecznych, aby do niej dojść.

Często osoby pobożne nie dość zwracają uwagi na grzechy nieświadomości, które czasem popełniają, nie zważając – jak mogłyby i powinny – na swoje obowiązki religijne lub obowiązki stanu czy też na prawa i godność osób, przełożonych, równych lub niższych, z którymi się stykają. Jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za uczynki nieuporządkowane, które popełniamy, ale także za zaniedbanie wszelkiego dobra, które powinniśmy wykonać i które wykonalibyśmy rzeczywiście, gdybyśmy mieli prawdziwą gorliwość o chwałę Bożą i o zbawienie dusz. Jedną z przyczyn obecnych nieszczęść społecznych jest zapomnienie tych słów Ewangelii: „Uboгим opowiada się Ewangelie”, a więc obojętność tych, którzy mają nadmiar, wobec tych, którym brak nawet tego, co niezbędne.

Grzechy słabości

Grzechem słabości nazywa się grzech pochodzący z silnej namiętności, która pociąga wolę do przyzwolenia. W tym znaczeniu powiedziane jest w Psalmie 6,3: „Zmiłuj się nade mną Panie, bom chory – *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum*”. Rzeczywiście dusza jest słaba, gdy wola jej ustępuje pod naporem poruszeń uczuciowości. Traci ona w ten sposób prawidłowość sądu praktycznego i dobrowolnego wyboru na skutek strachu, gniewu lub pożądliwości. Tak właśnie podczas Męki Piotr ze strachu doszedł do trzykrotnego zaparcia się Pana Jezusa.

Gdy na skutek żywego wzruszenia lub namiętności mamy pociąg do jakiegoś przedmiotu, umysł jest skłonny do sądzenia, że jest on dla nas odpowiedni, a wola do dania swojego przyzwolenia wbrew prawu Bożemu¹.

Ale trzeba tu odróżnić namiętność zwaną uprzednią, która wyprzedza przyzwolenie woli, i namiętność zwaną następczą, która następuje po nim. Namiętność uprzednia zmniejsza winę, gdyż zmniejsza wolność sądu i wyboru dobrowolnego; jest to szczególnie widoczne u osób bardzo wrażliwych. Przeciwnie, namiętność następcza, czyli dobrowolna, nie zmniejsza ciężkości grzechu, ale zwiększa ją, lub raczej jest znakiem, że grzech jest w pełni dobrowolny, ponieważ wola sama pobudza nieuporządkowane poruszenie namiętności, jak się to np. zdarza, gdy ktoś chce wzbudzić w sobie gniew, by lepiej okazać swoją złą wolę². Podobnie jak dobra namiętność następcza, np. święty gniew Pana Jezusa wypędzającego kupców z świątyni, powiększa zasługę, tak samo zła namiętność następcza powiększa winę.

Grzech słabości, o którym mówimy tutaj, jest to grzech, w którym wola ulega impulsowi namiętności uprzedniej i przez to zmniejsza się jego ciężkość; nie znaczy to jednak, aby nie był on nigdy grzechem śmiertelnym. Jest on naprawdę grzechem śmiertelnym, gdy jest ciężka materia w połączeniu ze świadomością i z pełnym przyzwoleniem pod wpływem namiętności, np. w wypadku zabójstwa popełnionego w gniewie³.

Można się opierać, szczególnie z początku, nieuporządkowanemu poruszeniu namiętności;

¹ Św. Tomasz (I-a II-ae, q. 58, a. 5; q. 57, a. 5, ad 3; q. 77, a. 2) przypomina z tej racji zasadę arystotelesowską: „*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. – Zależnie od tego, czy ktoś jest dobrze lub źle usposobiony w swojej uczuciowości i woli, ten lub inny cel wydaje mu się odpowiednim”. Stąd przysłowie: „*Video meliora, proboque, deteriora sequor*. – Widzę dobro, uznaję je, a jednak idę za tym, co gorsze”.

² Por. S. th., I-a II-ae, q. 77, a. 6.

³ I-a II-ae, q. 77, a. 8.

a jeśli z początku człowiek nie opiera się, jak powinien, jeśli nie modli się, jak trzeba, aby otrzymać pomoc Bożą, namietność nie jest po prostu uprzednią, ale staje się dobrowolną.

Grzech słabości, nawet ciężki i śmiertelny, jest bardziej wybaczalny niż inny, ale tu wyraz „wybaczalny” nie jest synonimem „powszedniego” (*veniale*) w zwykłym tego słowa znaczeniu¹.

Nawet osoby pobożne powinny być bardzo czujne na tym punkcie, bo mogą być w nich poruszenia zazdrości nie powściągnięte, które mogą je prowadzić do grzechów ciężkich, np. do poważnych sądów zuchwałych i do słów i czynów zewnętrznych, które stają się przyczyną głębokiego rozdziewku, przeciwnego jednocześnie sprawiedliwości i miłości.

Byłoby wielkim błędem myśleć, że tylko grzech złości może być śmiertelny, gdyż on tylko zawiera w sobie dostateczną świadomość i pełne przyzwolenie, co wraz z materią ciężką jest konieczne do grzechu zadającego śmierć duszy i czyniącego ją godną śmierci wiecznej. Podobny błąd byłby skutkiem wypaczenia sumienia i przyczyniłby się do powiększenia tego spaczenia. Przypomnijmy sobie, że możemy dość łatwo oprzeć się na początku nieuporządkowanemu poruszeniu namietności i że jest to naszym obowiązkiem, a także powinniśmy się o to modlić według słów św. Augustyna przypominanych przez Sobór Trydencki: „Bóg nie nakazuje nigdy niemożliwości, ale rozkazując, poucza nas, abyśmy czynili, co możemy, a prosili Go o to, czego nie możemy”².

Grzech złości

W przeciwieństwie do grzechu nieświadomości i słabości, grzech złości jest to grzech, przez który wybiera się świadomie zło; po łacinie nosi on nazwę *de industria*, tzn. popełniony z rozmysłem, z wyrachowaniem, celowo, umyślnie, bez nieświadomości ani nawet uprzedniej namietności. Często grzech ten jest popełniany z premedytacją.

Nie znaczy to, by się chciało zła dla zła; ponieważ przedmiotem adekwatnym woli jest dobro, może ona pragnąć zła tylko jako pozornego dobra.

Kto grzeszy złością ze świadomością rzeczy i ze złej woli, chce świadomie zła duchowego (np. utraty miłości lub przyjaźni Bożej), aby osiągnąć dobro doczesne. Jasne jest, że grzech ten, określony w taki sposób, różni się stopniem ciężkości od grzechu nieświadomości i słabości.

Nie należy jednak z tego wnioskować, że każdy grzech złości jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu. Należy on do najcięższych spośród grzechów złości i popełnia się go wtedy, gdy odrzuca się przez wzgardę to właśnie, co by nas mogło zbawić lub uwolnić od zła, np. gdy ktoś zwalcza uznaną prawdę religijną (*impugnatio veritatis agnitae*) lub gdy przez zazdrość umyślnie smuci się z łask i duchowego postępu bliźniego.

Często grzech złości pochodzi z wady zrodzonej przez liczne grzechy; może on jednak istnieć nawet bez tej wady; tak np. pierwszy grzech szatana był grzechem złości, nie złości habitualnej, ale złości aktualnej, złej woli, upojenia pychą.

Jasne jest, że grzech złości jest cięższy niż grzechy nieświadomości i słabości, mimo że czasem i tamte są już śmiertelne.

Dlatego prawa ludzkie karzą bardziej zabójstwo z premedytacją niż zabójstwo popełnione z namietności.

Największy ciężar grzechów złości pochodzi z tego, że są one bardziej dobrowolne niż in-

¹ Tamże, ad 1.

² Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. XI (Denz., nr 804 [1536]), ze św. Augustyna, *De natura et gratia*, rozdz. XLIII, nr 50.

ne, że na ogół pochodzą z wady zrodzonej przez grzechy powtarzane oraz że w nich stawia się świadomie dobro doczesne ponad przyjaźń Bożą, bez częściowego usprawiedliwienia pewną nieświadomością lub silną namiętnością.

* * *

W tych sprawach można się mylić w dwojaki, sobie przeciwny sposób. Jedni skłonni byliby myśleć, że tylko grzech złości może być śmiertelny; nie widzą oni dostatecznie ciężkości niektórych grzechów dobrowolnej nieświadomości i niektórych grzechów słabości, w których wszakże jest materia ciężka, dostateczna świadomość i pełne przyzwolenie.

Inni, przeciwnie, nie widzą dostatecznie ciężkości pewnych grzechów złości, popełnionych na zimno z udawanym umiarkowaniem i pozorem życzliwości lub tolerancji.

Grzech jest tym cięższy, im jest bardziej dobrowolny, im w pełniejszym świetle i z bardziej nieuporządkowanej miłości własnej, dochodzącej czasem aż do wzgardy Boga, jest popełniany.

Przeciwnie, akt cnoty jest mniej lub bardziej zasługujący zależnie od tego, im jest bardziej dobrowolny, bardziej wolny i z im większej miłości Boga i bliźniego wypływa, z miłości, która – jak mówi św. Augustyn – może dojść aż do świętej wzgardy siebie samego.

Tak np. ten, kto modli się ze zbytym przywiązaniem do pociech odczuwalnych, ma mniejszą zasługę niż ten, kto trwa na modlitwie bez żadnej pociechy w stałej i głębokiej oschłości; ale po wyjściu z tej próby jego zasługa nie zmniejsza się, jeśli modlitwa jego płynie z równej miłości, która teraz znajduje szczęśliwe echo w jego sferze uczuciowej. Prawdą jest wszakże, że jeden akt wewnętrzny czystej miłości ma większą cenę w oczach Boga niż wiele czynów zewnętrznych natchnionych mniejszą miłością.

We wszystkich tych zagadnieniach – czy chodzi o dobro, czy o zło – trzeba zwrócić uwagę szczególnie na to, co pochodzi od władz wyższych: rozumu i woli, tzn. na akt woli spełniony z całkowitą świadomością. Jak czyn zły, popełniony z pełną świadomością i przyzwoleniem, np. formalny pakt z diabłem, ma następstwa olbrzymie, tak czyn dobry, np. ofiarowanie siebie Bogu, dokonany w sposób całkowicie świadomy, z przyzwoleniem i często ponawiany, może mieć jeszcze większe następstwa w dziedzinie dobra, gdyż Duch Święty jest niewątpliwie nieskończenie potężniejszy niż duch zły i więcej może dla naszego uświęcenia niż tamten dla naszej zguby. Dobrze jest myśleć o tym wobec powagi niektórych współczesnych wypadków. Jak miłość Chrystusa umierającego za nas na krzyżu podobala się bardziej Bogu, niż budziły w Nim obrzydzenie wszystkie grzechy razem wzięte, tak i Zbawiciel ma większą moc, by nas zbawić, niż wróg dobra, by nas zgubić. W tym znaczeniu Jezus powiedział: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, duszy zaś zabić nie mogą. Raczej bójcie się tego, który może i duszę, i ciało zatracić w piekle” (Mt 10,28). Wróg dobra, jeśli mu nie otworzymy drzwi naszego serca, nie może przeniknąć do wnętrza naszej woli, podczas gdy Bóg jest nam bliższy niż my sami dla siebie i może nas skłonić mocno a słodko do czynów wolnych i zasługujących, najgłębszych i najwyższych, tych, które są wstępem do życia wiecznego.

Rozdział 5

WADA GŁÓWNA, CZYLI ROBAK TOCZĄCY DUSZĘ

↓
ЗАКЛА Уховаема (Гловама)

Omówiwszy grzechy główne, których należy unikać, ich korzenie i następstwa, które należy umartwiać, trzeba powiedzieć specjalnie o wadzie głównej każdego z nas. Aby postępować w pewnym porządku, trzeba się najpierw przyjrzeć, czym ona jest, następnie, jak ją poznać lub odróżnić, i wreszcie – jak z nią walczyć.

Co to jest wada główna?

Jest to wada, która ma skłonność do przewagi nad innymi, a przez to nad naszym sposobem odczuwania, sądzenia, sympatyzowania, chcenia i działania. Jest to wada, która w każdym z nas ma ścisły związek z naszym temperamentem indywidualnym¹. Są temperamenty skłonne do miękkości, słabości, lenistwa, chciwości, zmysłowości. Są inne skłonne szczególnie do gniewu i pychy. Nie wszyscy wspinamy się tym samym zboczem na szczyt doskonałości; ci, którzy są miękkiego usposobienia, powinni przez modlitwę, łaskę, cnotę stać się mężnymi; a ci, którzy są z natury silni, tak że z łatwością wpadają w sztywność, powinni, pracując nad sobą i przez łaskę, stać się łagodnymi.

Zanim dokona się to stopniowe przekształcenie temperamentu, wada główna każdego daje się często we znaki. Jest ona naszym wrogiem domowym wewnątrz nas samych, gdyż jeśli się rozwinie, może doprowadzić do całkowitej ruiny dzieło łaski, czyli życie wewnętrzne. Jest czasem jak szczelina w murze, który wydaje się mocny, a nim nie jest, jak pęknięcie, czasem niewidoczne, lecz głębokie, w pięknej fasadzie gmachu, którym mocny wstrząs może zachwiać. Np. jakaś antypatia, instynktowny wstręt do kogoś, jeśli się nad nim nie czuwa i nie koryguje się go rozumem, duchem wiary i miłością, może spowodować w duszy spustoszenie i doprowadzić ją do ciężkich niesprawiedliwości, przez które czyni ona jeszcze więcej zła sobie niż bliżniemu, gdyż jest o wiele większą szkodą popełniać niesprawiedliwość niż ją znosić.

¹ Nasz temperament indywidualny jest na ogół dość określony w jednym kierunku zgodnie z zasadą: *natura determinatur ad unum*. I dlatego musi on być doskonalony przez różne cnoty, które pozwolą nam działać rozumnie i po chrześcijańsku, zależnie od różnych okoliczności, w stosunku do różnych osób, np. w stosunku do przełożonych, do podwładnych i do równych, oraz zależnie od różnych sytuacji, w jakich możemy się znaleźć.

Wada główna jest tym niebezpieczniejsza, że często grozi naszej głównej zaletcie, czyli dobrej skłonności naszej natury, która powinna się rozwijać i podnosić przez łaskę. Np. ktoś jest z natury skłonny do łagodności, ale jeśli na skutek swojej wady głównej, którą jest być może miękkość, jego łagodność zwyrodnije w słabość, w nadmierną pobłażliwość, może on w końcu utracić wszelką energię.

Ktoś inny, przeciwnie, jest z natury skłonny do męstwa, ale jeśli pójdzie za swoim gniewliwym usposobieniem, męstwo wyrodzi się w nim w nierozumną gwałtowność, przyczynę wszelkiego rodzaju nieporządków.

W każdym człowieku są strony jasne i ciemne, jest wada główna, a także zaleta wrodzona. Jeśli jesteśmy w stanie łaski, jest w nas specjalny pociąg łaski, który na ogół najpierw doskonali w naszej naturze to, co w niej najlepsze, aby następnie promieniować na to, co mniej dobre. Niektórzy są skłonniejsi do kontemplacji, inni do czynu. Trzeba więc czuwać szczególnie nad tym, aby wada główna nie zadusiła naszej wrodzonej zalety ani naszego specjalnego pociągu łaski. W przeciwnym razie nasza dusza byłaby podobna do ładu zboża, zanieczyszczonego kąkolem, o którym mowa w Ewangelii. A mamy przeciwnika, szatana, który stara się właśnie rozwijać coraz bardziej naszą wadę główną, aby wprowadzić nas w konflikt z tymi, którzy wraz z nami pracują na roli Pańskiej. Zbawiciel mówi u św. Mateusza: „Podobne stało się królestwo niebieskie człowiekowi, który posiał dobre nasienie na roli swojej. A gdy ludzie spali, przyszedł nieprzyjaciół jego i nasiał kakału między pszenicę, i odszedł” (13,24-25). Pan Jezus tłumaczy, że nieprzyjacielem jest diabeł (w. 39), który stara się zniszczyć dzieło Boże, przeciwstawiając sobie tych, którzy powinni współpracować święcie w jednym dziele dla wieczności. Ma on umiejętność powiększania w naszych oczach wad bliźniego, przemieniania ziarenka piasku w górę, umieszczając w naszej wyobraźni jakby szkło powiększające, abyśmy się gniewali na braci, zamiast wraz z nimi pracować. Widać z tego, jakie zło może wynikać z naszej wady głównej, jeśli nad nią bardzo nie czuwamy. Jest ona czasem jak robak toczący piękny owoc.

Jak poznać swoją wadę główną?

Jasne jest przede wszystkim, że jest rzeczą bardzo ważną poznać ją i nie mieć pod tym względem złudzeń. Jest to tym konieczniejsze, że przeciwnik nasz, wróg naszej duszy, zna ją bardzo dobrze i posługuje się nią, by wprowadzać zamęt w nas i wokół nas. W twierdzy naszego życia wewnętrznego, bronionej przez różne cnoty, wada główna jest jakby słabym punktem, nie bronionym przez cnoty teologiczne i moralne. Wróg dusz szuka właśnie w każdej tego słabego punktu, w który łatwo ugodzić, i znajduje go bez trudu.

Jest więc konieczne, abyśmy ten słaby punkt również znali. Ale jak go odróż-

nić? – Jest to dość łatwe u początkujących, jeśli są szczerzy. Ale później wada główna staje się mniej widoczna, gdyż stara się ukryć i przyjąć pozory cnoty; pycha stroi się wtedy w szatę wielkoduszności, a małoduszność w pokorę. Trzeba jednak dojść do rozpoznania wady głównej, bo jeśli się jej nie zna, nie można z nią walczyć, a jeśli się z nią nie walczy, nie ma prawdziwego życia wewnętrznego.

Aby ją rozpoznać, trzeba przede wszystkim prosić Boga o światło: „Panie, daj mi poznać przeszkody, które stawiam w sposób mniej lub więcej świadomy pracy łaski w sobie. Daj mi następnie siły do usunięcia ich, a jeśli jestem niedbały w czynieniu tego, racz sam je usunąć, choćbym miał nawet bardzo cierpieć”.

1° Poprosiwszy w ten sposób bardzo szczerze o światło, trzeba badać siebie poważnie. W jaki sposób? Zapytując siebie: (Do czego skłaniają się moje najzwyczajniejsze zainteresowania z rana, gdy się budzę, lub gdy jestem sam; dokąd zmierzają samorzutnie moje myśli i pragnienia? – Trzeba tu sobie przypomnieć, że wada główna, która z łatwością rządzi wszystkimi namiętnościami, przybiera pozor cnoty, i jeśli nie jest zwalczana, prowadzi do zatwardziałości. Judasz doszedł do niej przez chciwość, której nie umiał i nie chciał opanować; doprowadziła go ona do tej zatwardziałości, jak wiatr gwałtowny, który popycha statek na rafa.)

2° Również, aby rozeznaczyć swoją wadę główną, trzeba siebie pytać: (Jaka jest na ogół przyczyna lub źródło mego smutku i mojej radości?) – (Jaki jest główny motyw moich czynów, zwykle źródło moich grzechów, szczególnie gdy chodzi nie o grzech przypadkowy, ale o cały szereg grzechów lub stan opierania się łasce, mianowicie gdy trwa on kilka dni i skłania nas do opuszczania naszych ćwiczeń pobożnych. Wtedy trzeba szczerze szukać: dlaczego dusza moja nie chce powrócić do dobra?)

3° Trzeba też siebie zapytać: (Co myśli o tym mój kierownik duchowy? Jaka jest jego zdaniem moja wada główna?) Jest on lepszym sędzią ode mnie. – Rzeczywiście nikt nie jest dobrym sędzią we własnej sprawie; miłość własna wprowadza nas tu w błąd. Często kierownik nasz zdoła odkryć tę wadę przed nami. Może wielokrotnie próbował mówić nam o niej. Czy nie staraliśmy się usprawiedliwiać?

W tym wypadku usprawiedliwienie przychodzi rychło, gdyż wada główna z łatwością pobudza nasze namiętności, rozkazuje im, a one słuchają jej natychmiast. Tak urażona miłość własna wywołuje natychmiast ironię, gniew, niecierpliwość. Ponadto wada główna, gdy się w nas zakorzeni, bardzo niechętnie daje się zdemaskować i zwalczyć, gdyż chce w nas panować.

(Zdarza się to nieraz tak dalece, że gdy bliźni zarzuca nam tę wadę, odpowiadamy: „Mogę mieć wiele braków, ale nie ten właśnie”¹.)

¹ Św. Tomasz widziałby w tym zastosowanie zasady sformułowanej przez Arystotelesa, którą cytuje często: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* – Każdy sądzi o tym, co dobre, według swoich dyspozycji wewnętrznych dobrych lub złych.

Można również rozpoznać wadę główną (po pokusach) jakie wróg nasz budzi i nas najczęściej, gdyż atakuje on przede wszystkim ten słaby punkt naszej duszy.

Wreszcie, w chwilach prawdziwej gorliwości (natchnienia Ducha Świętego) wymagają od nas ofiar właśnie na tym punkcie. >

Jeśli uciekamy się szczerze do tych różnych środków rozpoznania, nie będzie nam zbyt trudno poznać tego wroga wewnętrznego, którego w sobie nosimy i który czyni nas swymi niewolnikami: „Každy, kto zgrzeszy, jest niewolnikiem grzechu” – mówi Pan Jezus (J 8,34). Jest to jakby więzienie wewnętrzne, które nosimy ze sobą wszędzie, dokąd idziemy. Musimy gorąco pragnąć wyzwolenia.

Jakaż byłaby to łaska, gdybyśmy spotkali świętego, który by nam powiedział: „Oto twoja wada główna, a oto główny pociąg łaski w tobie, za którym powinienś iść wielkodusznie, aby dojść do zjednoczenia z Bogiem”. Tak właśnie Pan Jezus nazwał synami gromu – *Boanerges* (Mk 3,17) młodych Apostołów Jakuba i Jana, chcących sprowadzić ogień z nieba na miasteczko, które nie chciało ich przyjąć. Czytamy u św. Łukasza, 9,55n: „Zgromił ich, mówiąc: Nie wiecie, czyjego ducha jesteście. Syn Człowieczy nie przyszedł zatracać dusze, lecz zbawiać”. W szkole Zbawiciela *Boanerges* stają się łagodnymi, tak że przy końcu życia św. Jan Ewangelista umiał już mówić tylko jedno: „Synaczkowie, miłujcie się nawzajem” (1 J 3,18.23). A gdy go pytano, czemu zawsze powtarza to samo, odpowiadał: „Bo przykazanie Pańskie jest, a jeśli je spełnicie, wystarczy”. Jan nie stracił nic ze swojego zapалу, ze swojego pragnienia sprawiedliwości, ale uduchowilo się w nim ono i łączyło z wielką słodyczą.

Jak zwalczać wadę główną?

Jest rzeczą konieczną walczyć z tą wadą, gdyż jest ona głównym wrogiem wewnętrznym, a gdy się ją pokona, pokusy przestają być niebezpieczne, a raczej stają się okazją do postępu.

Ta wada główna nie jest jednak pokonana, póki nie ma prawdziwego postępu w pobożności lub w życiu wewnętrznym, póki dusza nie doszła do (prawdziwej i stałej gorliwości woli), czyli do tej ochoczej woli w służbie Bożej, która jest według św. Tomasza istotą prawdziwej pobożności¹. W tej walce duchowej trzeba się uciec do trzech głównych środków: (modlitwy, rachunku sumienia i sankcji.)

Szczerza modlitwa: „Panie, pokaż mi główną przeszkodę do mego uświęcenia, nie pozwalającą mi korzystać z łask, a także z trudności zewnętrznych, które obróciłyby się na dobro mojej duszy, gdybym lepiej umiał uciekać się do Ciebie

¹ II-a II-ae, q. 82, a. 1 i 2.

z ich okazji". Święci dochodzili do tego, że modlili się, jak św. Ludwik Bertrand: „*Hic ure, Domine, hic seca, ut in aeternum parcas* – Tu, Panie, pal, tu siecz, bylebyś przepuścił na wieki". Św. Mikołaj z Flüe modlił się również: „Panie, zabierz mi wszystko, co przeszkadza mi iść do Ciebie; daj mi wszystko, co mnie doprowadzi do Ciebie; zabierz mnie i daj mnie Tobie”.

Modlitwa ta nie zwalnia od rachunku sumienia, przeciwnie, skłania do niego. I jak mówi św. Ignacy, wypadałoby szczególnie początkującym zapisywać, ile razy w ciągu tygodnia ulegli tej wadzie głównej, która chce w nich rządzić despotycznie. Łatwiej jest śmiać się bezowocnie z tej metody, niż stosować ją z pożytkiem. Jeśli liczymy nasze dochody i rozchody, jeszcze ważniejszą jest rzeczą wiedzieć, co tracimy i co zyskujemy w dziedzinie życia duchowego dla wieczności.

Wreszcie bardzo właściwe jest nałożenie sobie pewnej sankcji, pokuty za każdym razem, gdy wpadamy na nowo w ten grzech. (Pokutą taką może być modlitwa, chwila milczenia, jakieś umartwienie wewnętrzne lub zewnętrzne.) Jest w tym ¹naprawienie grzechu i ²zadośćuczynienie jako należna zań kara. Jednocześnie nabiera się większej ostrożności na przyszłość. Tak niejeden uleczył się ze zwyczaju przeklinania, nakładając na siebie obowiązek dania za każdym razem jałmużny jako zadośćuczynienia.

¹Zanim zwyciężymy naszą wadę główną, cnoty nasze będą raczej dobrymi skłonnościami naturalnymi niż prawdziwymi i ugruntowanymi cnotami, zakorzenionymi w nas. ²Przed tym zwycięstwem źródło łask nie jest jeszcze dostatecznie otwarte dla naszej duszy, gdyż za bardzo szukamy jeszcze samych siebie i nie dość żyjemy dla Boga.

Trzeba wreszcie przezwyciężyć małoduszność, która skłania nas do uważania, że nasza wada główna jest nie do wykorzenia. Z łaską możemy nad nią zatriumfować, gdyż – jak mówi Sobór Trydencki (ses. VI, rozdz. II), cytując św. Augustyna – „Bóg nigdy nie nakazuje niemożliwości, ale dając nam przykazania, każe czynić, co możemy, i prosić o łaskę spełnienia tego, czego nie możemy”.

Twierdzą, że tutaj walka duchowa jest bardziej potrzebna niż zwycięstwo, bo jeśli się zwolnimy od tej walki, porzucamy życie wewnętrzne, przestajemy dążyć do doskonałości. Nie trzeba zawierać pokoju ze swymi wadami.

Wreszcie nie należy wierzyć naszemu przeciwnikowi, jeśli chce nas przekonać, że walka ta odpowiednia jest tylko dla świętych, którzy zmierzają do najwyższych sfer życia duchowego. Prawdą jest, że bez tej walki wytrwałej i skutecznej dusza nasza nie może szczerze pragnąć doskonałości chrześcijańskiej, do której dążyć nakazuje nam przykazanie najwyższe. To przykazanie istotnie nie zna granic: „Będiesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, a bliźniego twego jak siebie samego” (Łk 10,27).

Bez tej walki nie ma radości wewnętrznej ani pokoju, gdyż spokój ładu po-

chodzi z ducha ofiary; on tylko ustala nas wewnętrznie w porządku, uśmiercając w nas wszystko, co nieuporządkowane¹.

Wówczas miłość, miłość Boga i dusz w Bogu ostatecznie przeważa nad wadą główną; miłość zajmuje wtedy pierwsze miejsce w naszej duszy i rządzi w niej skutecznie. Umartwienie, które wyniszcza naszą wadę główną, wyzwala nas, zapewnia przewagę prawdziwych naszych zalet wrodzonych i specjalnego pociągu łaski. W ten sposób człowiek dochodzi powoli do tego, że staje się sobą we właściwym znaczeniu tego słowa, tzn. sobą w sposób nadprzyrodzony, wyłączając wady. Nie chodzi o kopiowanie mniej lub bardziej niewolnicze zalet innych osób ani o wejście w szablon jeden dla wszystkich; jest wielka różnorodność osobowości ludzkich, podobnie jak nie ma dwóch liści całkowicie podobnych do siebie. Ale nie trzeba poddawać się swemu temperamentowi, trzeba go przekształcać, zachowując z niego to, co dobre, i trzeba, aby charakter był w naszym temperamencie znamię cnót nabytych i wlnych, szczególnie cnót teologicznych. Wtedy zamiast instynktownie wszystko sprowadzać do siebie, jak czynimy, gdy rządzi nami wada główna, stajemy się skłonni wszystko sprowadzać do Boga, myśleć prawie ciągle o Nim i żyć tylko dla Niego, pociągając jakby do Niego wszystkich, którzy zbliżają się do nas.

¹ Jedną z głównych wad najtrudniejszych do zwalczania jest lenistwo. Można jednak je zwalczyć z pomocą łaski, gdyż Bóg nie nakazuje niemożliwości i każe nam się modlić dla otrzymania łaski dokonania tego, czego nie możemy.

UWAGA

Aby lepiej siebie poznać, dobrze jest zmieniać rachunek sumienia, robić go czasem według przykazań Bożych i kościelnych; kiedy indziej według cnót teologicznych i moralnych lub wreszcie rozważając grzechy, które sprzeciwiają się tym różnym cnotom, jak wskazują schematy:

Nieuporządkowana miłość siebie	pycha	w stosunku do siebie	Próżność, z której pochodzą: nieposłuszeństwo, chępliwość, obluda, kłótnie z powodu współzawodnictwa, niezgoda, pogoń, za nowościami, upór.
			Acedia — lenistwo duchowe, z którego się rodzą: złość, urazy, małoduszność, zniechęcenie, tępota duchowa, zaniedbanie przykazań, poszukiwanie rzeczy zakazanych.
pożądliwość	oczu	do innych	Zazdrość, z której pochodzą: nienawiść, obmowa, oszczerstwo, radość z cudzego nieszczęścia i smutek z powodzenia.
			Gniew, z którego pochodzą: kłótnie, uniesienia, obelgi, wrzaski, bluźnierstwo.
ciała	pożądliwość	oczu	Chciwość, z której pochodzą: przewrotność, oszustwo, chytrość, krzywoprzysięstwo, wicherzenie, nieczułość i zatwardziałość.
			Obżarstwo, które rodzi: nieodpowiednie żarty, błazeństwo, nieczystość, głupie rozmowy, głupotę.
Cnoty	teologiczne	ciała	Rozwiązłość, z której pochodzą: zaślepienie umysłu, nierozwaga, lekkomyślność, niestałość, miłość własna aż do nienawiści Boga, przywiązanie do doczesności, które niszczy nadzieję życia wiecznego.
kardynalne	teologiczne	ciała	Miłość { Boga i dar mądrości bliźniego i miłosierdzie.
			Nadzieja, ufność, zdanie się na Boga i dar bojaźni, przeciwieństwo zarozumiałości.
kardynalne	teologiczne	ciała	Wiara i duch wiary, dary rozumu i umiejętności.
			Roztropność, uległość dobrym radom i dar rady.
kardynalne	teologiczne	ciała	Sprawiedliwość i cnoty pokrewne: religia (dar pobożności), pokuta, szacunek synowski, posłuszeństwo, wdzięczność, prawdomówność, wierność, hojność.
			Męstwo i dar męstwa z wielkodusznością, cierpliwością, wytrwałością.
kardynalne	teologiczne	ciała	Umiarkowanie (wstrzemięźliwość i czystość) z łagodnością i pokorą.
Grzechy przeciwne	pycha	w stosunku do siebie	lenistwo duchowe, zazdrość, niezgoda, zgorzsenie.
			zarozumiałość, rozpacz.
Grzechy przeciwne	oczu	do innych	niewierność, bluźnierstwo, zaślepienie, niewiedza zawiniona.
			nieroztropność i niedbalstwo, fałszywa roztropność, przebiegłość.
Grzechy przeciwne	pożądliwość	oczu	niesprawiedliwość, zabobon, obluda, kłamstwo.
			zuchwalstwo, tchórzostwo, małoduszność.
Grzechy przeciwne	ciała	pożądliwość	niewstrzemięźliwość, rozwiązłość, gniew, pycha, ciekawość.

Rozdział 6

UPORZĄDKOWANIE UCZUĆ¹

Nie może być życia wewnętrznego bez walki z samym sobą w celu uporządkowania i zdyscyplinowania swoich namiętności oraz dla wprowadzenia w te poruszenia naszej uczuciowości światła zdrowego rozumu, a nawet wiary wlanej i roztropności chrześcijańskiej. Jest więcej treści, niż się wydaje, w wyrażeniu „zdyscyplinowanie swojej uczuciowości”; powinna ona podlegać dyscyplinie jak posłuszny uczeń, którego się kształci.

Należy więc pomówić o uczuciach, a dla zachowania właściwego porządku trzeba je rozpatrzeć pod trojakim kątem widzenia: psychologicznym, moralnym i ściśle ascetycznym. Pójdziemy w tym za nauką św. Tomasza (I-a II-ae, q. 22-28).

Uczucia z punktu widzenia psychologicznego

Św. Tomasz, idąc za Arystotelesem i św. Janem Damasceńskim, definiuje uczucie: „Poruszenie pożądania zmysłowego, pochodzące z wyobrażenia pewnego dobra lub zła odczuwanego przez zmysły, połączone z poruszeniem cielesnym w organizmie, w tym z biciem serca”².

Gdy mówimy, że jest to poruszenie pożądania zmysłowego wspólnego człowiekowi i zwierzęciu, odróżniamy uczucie od poruszenia woli duchowej, nazwanej pożądaniem rozumnym. Nie trzeba także mylić poruszenia pożądania zmysłowego z poruszeniem cielesnym, w tym z biciem serca, które jest jego następstwem. Te poruszenia pożądania zmysłowego, którymi są uczucia, istnieją już wyraźnie u zwierzęcia, np. gdy pożąda ono pożywienia, a uczucie ma u niego czasem formę łagodną, jak u gołębic lub jagnięcia, czasem zaś gwałtowną, jak u wilka, tygrysa lub lwa.

Św. Tomasz za Arystotelesem wyróżnił i sklasyfikował rozmaite uczucia w sposób prawdziwie głęboki. Odróżnia on przede wszystkim uczucie pożądliwe, które skłania do szukania dobra zmysłowego i przyjemności, a unikania zła szkodliwego, i uczucie popędliwe, które skłania do zwalczania przeszkód i osiągnięcia mimo nich dobra trudnego do zdobycia. Są zwierzęta i ludzie, u których przeważa uczucie popędliwe, oraz inni, u których przeważa pożądliwość.

¹ Terminologia według o. J. Woronieckiego (*Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, rozdz. IV) [przyp. tłum.].

² I-a II-ae, q. 22, a. 3.

W pożądaniu pożądliwym odróżnia się trzy uczucia w stosunku do dobra zmysłowego pojętego: upodobanie tego dobra zmysłowego, obecnego lub nieobecnego, pragnienie tego dobra, o ile go nie ma, i przyjemność, jeśli jest. Te poruszenia zmysłowe widzi się i u zwierzęcia, któremu się podaje lub odbiera pożywienie.

Przeciwnie, wobec zła, którego należy unikać, we władzy pożądliwej budzi się nienawiść, niechęć, przykrość. Tak np. jagnię instynktownie ucieka przed wilkiem.

We władzy bojowej w stosunku do dobra trudnego do osiągnięcia (*bonum arduum*) są dwa uczucia: nadzieja i rozpacz lub przynębnienie zależnie od tego, czy dobro to wydaje się dostępne, czy niedostępne. I w tej samej władzy w stosunku do zła szkodliwego, które należy zwyciężyć, jest odwaga i strach zależnie od tego, czy zło to jest łatwe, czy też trudne do zwyciężenia, a także gniew, jeśli chodzi o zło obecne, by je pokonać, lub zniewagę, by ją pomścić.

W woli duchowej są analogiczne poruszenia miłości, pragnienia, radości, nadziei itp., ale są one niematerialne, podczas gdy uczuciu towarzyszy zawsze jakieś zjawisko w organizmie, ponieważ pożądanie zmysłowe związane jest z jakimś organem.

Pierwszym spośród wszystkich uczuć, stanowiącym ich podłoże, jest upodobanie zmysłowe, np. u zwierzęcia w stosunku do pożywienia, którego potrzebę odczuwa; z tego upodobania rodzi się pragnienie, przyjemność, nadzieja, odwaga lub nienawiść tego, co temu upodobaniu przeciwne, a stąd wstręt, przykrość, rozpacz, strach, gniew¹.

Widać z tego, co powiedzieliśmy, że uczucie, tak jak zostało tu określone, nie zawsze jest żywe, gwałtowne i panujące. Jednak wielu pisarzy nowożytnych nazywa uczuciem poruszenie uczuciowości szczególnie silne, a zachowuje nazwę emocji dla poruszeń słabszych.

Uczucia z punktu widzenia moralnego

Wiele dyskutowano o uczuciach z punktu widzenia moralnego. Zwolennicy etyki rozkoszy twierdzą, że wszystkie namiętności są dobre jako uprawniona ekspansja naszej natury; jest to apologia uczucia zarówno u starożytnych, jak i u współczesnych.

Przeciwnie, stoicy potępiali uczucia, twierdząc, że są one poruszeniami sprzecznymi ze zdrowym rozumem i że wprowadzają zamęt do duszy. Według nich mędrzec powinien zwalczyć uczucia i dojść do obojętności.

Arystoteles, za którym idzie św. Tomasz, ujmując rzecz głębiej, mówiąc: uczu-

¹ Por. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, rozdz. I, § 6.

cia lub wzruszenia – wzięte same w sobie – nie są moralnie ani dobre, ani złe, ale stają się moralnie dobrymi, jeśli są wzbudzone lub kierowane przez zdrowy rozum i wolę, które ich używają jako sił, lub stają się moralnie złymi, jeśli nie są zgodne ze zdrowym rozumem. Moralność zależy od intencji woli, która zawsze jest albo dobra, albo zła zależnie od tego, czy zwraca się, czy nie ku dobremu celowi.

Tak np. gniew może być świętym gniewem lub też przeciwnie, gniewem bezrozumnym. Pan Jezus chciał okazać święte oburzenie, wypędzając kupców z świątyni i wywracając ich stoły (J 2,15). Podobnie w Getsemani Jezus, który miał odpokutować wszystkie nasze grzechy, chciał być smutny aż do śmierci, aby nam okazać, jaki smutek powinniśmy odczuwać za nasze popełnione grzechy.

Jeśli więc uczucia lub wzruszenia są uporządkowane, miarkowane przez zdrowy rozum, są one moralnie dobre, są siłami, które mogą być użyte na służbę cnoty. Np. męstwo, które jest cnotą, posługuje się nadzieją i odwagą, miarkując je. Podobnie wstyd, który jest uczuciem chwalebnym, pomaga cnotcie czystości, a litość uczuciowa w stosunku do nieszczęśliwych ułatwia nam praktykowanie cnoty miłosierdzia.

Akt cnoty – mówi św. Tomasz – jest nawet bardziej zasługujący, jeśli dobrze używa uczucia dla cnotliwego celu¹.

W rzeczy samej jasne jest, że Bóg dał nam uczuciowość, pożądanie zmysłowe, tak jak dał nam zmysły zewnętrzne i wyobraźnię, jak dał nam dwoje rąk; abyśmy ich używali dla dobra moralnego. W ten sposób użyte uczucia, dobrze uporządkowane, są siłami. I podczas gdy uczucie zwane uprzedzającym, które wyprzedza sąd, zaciemnia rozum, jak bywa u fanatyka lub sekciarza, to uczucie zwane następczym, które jest następstwem sądu zdrowego rozumu oświeconego wiarą, powiększa zasługę i świadczy o sile dobrej woli w służbie wielkiej sprawy. W tym znaczeniu Pascal mógł powiedzieć: „Nic wielkiego nie dzieje się bez uczucia”, bez tego płomienia uczuciowości, który jest jakby promieniowaniem zapалу i gorliwości w miłości Boga i bliźniego. Ta gorliwość pożerała serca świętych i przejawiała się w ich męstwie i wytrwaniu.

* * *

Przeciwnie jednak, uczucia nieuporządkowane lub niezdyscyplinowane przez swój nieporządek stają się wadami; miłość zmysłowa staje się łakomstwem lub rozwiązłością; wstręt zaś – zazdrością, odwaga – zuchwalstwem, a bojaźń – tchórzostwem lub małodusznością.

¹ I-a II-ae, q. 24, a. 3.

Jeśli te nieuporządkowane uczucia wyprzedzają sąd rozumu, mącą go i mogą zmniejszyć odpowiedzialność, zasługę lub winę; gdy następują po sądzie i są dobrowolne, zwiększają złość czynu¹. Wtedy zamiast być siłami w służbie dobra, są na usługach przewrotności.

W duszy świętych, misjonarzy, męczenników uczucie doskonale uporządkowane jest siłą; okazuje ono miłość Boga i bliźniego i jest na jej usługach, w duszy zaś zbrodniarza objawia egoizm najbardziej wyuzdany i jemu służy.

Uczucia z punktu widzenia ascetycznego

Co trzeba powiedzieć o uczuciach z punktu widzenia ascetycznego ze względu na życie wewnętrzne zgodnie z zasadami, które przypomnieliśmy? – Z zasad tych wynika, że ponieważ uczucia same w sobie nie są ani dobre, ani złe, nie muszą być wykorzeniane jak wady, ale powinny być miarkowane, regulowane, w ścisłym znaczeniu słowa dyscyplinowane przez zdrowy rozum oświecony wiarą. Jeśli są one nieumiarkowane, stają się korzeniami wad – jeśli są zdyscyplinowane, idą na służbę cnót. Nie należy być ani bezwładnym i jakby z waty, ani gwałtownym i porywczym.

Trzeba, aby światło rozumu i wyższe światło wiary wlanej przenikało stopniowo do naszej uczuciowości, aby nie była ona uczuciowością nierozumnego zwierzęcia, ale istoty rozumnej, dziecka Bożego, które uczestniczy w życiu wewnętrznym Najwyższego. Pomyślmy o uczuciowości Zbawiciela, tak czystej i tak mocnej przez cnoty dziewictwa, cierpliwości i stałości aż do śmierci na krzyżu². Pomyślmy również o uczuciowości Maryi, Dziewicy Przejrzystej i Matki Bolesnej, Współodkupicielki³ rodzaju ludzkiego. Zobaczymy wtedy, jak uczuciowość nasza powinna coraz bardziej poddawać się rozumowi oświeconemu wiarą, woli ożywionej przez miłość, jak światło i żywy płomień ducha powinny promieniować na nasze uczucia, by je uświęcić i oddać je na służbę Boga i bliźniego. Św. Paweł mówi: „Weselcie się z weselącymi, płaczcie z płaczącymi” (Rz 12,15). Tacy są święci; mają oni przedziwną delikatność uczuć dla cierpiących. Czasem oni tylko umieją znaleźć słowa, które podnoszą i umacniają.

Z tego punktu widzenia miarkowanie uczuć powinno się dokonywać nie materialnie, ale proporcjonalnie do tego, czego wymaga rozum w stosunku do celu niższego lub wyższego, który chce się osiągnąć w danych okolicznościach. Tak np. można bez grzechu odczuwać wielki smutek, wielką bojaźń lub żywe oburzenie w pewnych poważnych okolicznościach. Czytamy w Księdze Wyjścia

¹ *S. th.*, I-a II-ae, q. 24, a. 3.

² Por. *S. th.*, III-a, q. 15, a. 4. 5. 6. 7. 9.

³ Por. wyżej przyp. 2 na s. 115.

(32,19), że Mojżesz, widząc Izraelitów oddających cześć złotemu cielcowi, wpadł w gniew, skruszył złotego cielca na proch i bardzo surowo ukarał najbardziej winnych, podczas gdy w Pierwszej Księdze Królewskiej, rozdz. 2, kapłan Heli otrzymuje nagane za to, że nie oburzył się na złe postępowanie swoich synów. W postępowaniu ku doskonałości ci, którzy są z natury łagodni, powinni stać się mocnymi, a ci, którzy są z natury skłonni do męstwa, powinni również stać się łagodnymi. Jedni i drudzy wspinają się na ten sam szczyt różnymi zboczami.

Aby dobrze kierować koniem, trzeba używać to wędzidła, to bata; podobnie dla kierowania uczuciami trzeba to hamować je, to pobudzać, otrząsać się z lenistwa, bezwładu, nieśmiałości lub lęku.

Czasem dużo wysiłku kosztuje ujeżdżenie narowistego konia, podobnie jak ujęcie w karby pewnych temperamentów zdolnych do wielkich rzeczy. Ale jakżeż piękną jest rzeczą widzieć po dziesięciu lub piętnastu latach pracy nad sobą, jak temperamenty te uzyskały wyraźne znamię charakteru chrześcijańskiego.

* * *

W życiu wewnętrznym trzeba szczególnie uważać, zwłaszcza na początku, na jeden punkt, mianowicie czuwać nad gorączkowością, a także nad dominującym uczuciem, aby nie stało się ono wadą główną. Ponieważ mówiliśmy już o tej wadzie, zatrzymamy się tutaj nad nadmierną gorączkowością, której należy unikać; nazywają ją też impulsywnością, skłaniającą do postępowania bez namysłu.

Gorączkowość daje się zauważyć u wielu początkujących, skądinąd bardzo dobrych; chcą oni czasem iść zbyt szybko, szybciej niż łaska; chcą przeskakiwać stopnie na skutek pewnej nieświadomej zarozumiałości, a gdy przychodzi próba, nieraz ulegają przygnębieniu, przynajmniej na chwilę. Zdarza się to, co bywa także u młodych studentów; z początku działa w pracy ciekawość, a gdy ta jest zaspokojona lub gdy pilność zbyt ciąży, wpadają w niedbalstwo i lenistwo. Istotnie, nie można od razu dojść do złotego środka cnoty, który jest jednocześnie szczytem ponad dwiema przeciwnymi wadami, jak np. męstwo ponad zuchwalstwem i tchórzostwem.

Czym jest właściwie gorączkowość? – Św. Tomasz określa ją: postępowanie pod impulsem woli lub uczucia bez roztropności, bez przezorności, bez dostatecznej rozwagi¹. Jest to grzech, który godzi bezpośrednio w roztropność i dar rady. Prowadzi on do zuchwałości w sądach; podobny jest do pośpiechu, z którym ktoś zstępuje zbyt szybko ze schodów i spada z nich, zamiast zejść spokojnie.

Przenosząc to porównanie w dziedzinę ascezy – należy postępować z namy-

¹ II-a II-ae, q. 53, a. 3; q. 54, a. 1, ad 2.

słom, który pełnionej czynności wyznacza cel do osiągnięcia bez zaniedbywania przy tym stopni pośrednich, tzn. pamięci o rzeczach przeszłych, rozumnej uwagi na okoliczności obecne, przezorności w przewidywaniu przeszkód, które mogą wyniknąć, uległości w słuchaniu rad osób uprawnionych. Trzeba mieć czas do namysłu przed działaniem. „*Oportet consiliari lente et tarde*” – mówił Arystoteles. Następnie trzeba działać czasem z wielką szybkością.

Jeśli przeciwnie, do działania przystępuje się pod wpływem impulsu woli lub uczucia, zaniedbując wszystkie stopnie pośrednie, o których była mowa: pamięć o przeszłości, uwagę o teraźniejszości, przewidywanie przyszłości, uległość – wtedy człowiek potyka się i pada; to rzecz nieunikniona.

* * *

Jakie są przyczyny gwałtowności lub gorączkowości? – Jak twierdzą pisarze duchowni, wada ta pochodzi stąd, że podstawiamy naszą czynność własną przyrodzoną na miejsce czynności Bożej; działamy z gorączkowym zapałem, bez dostatecznego namysłu, bez modlitwy o światło Ducha Świętego, bez poradzenia się kierownika duchowego. Ten pośpiech naturalny jest niejednokrotnie przyczyną wielkiej nieroztropności, bardzo szkodliwej w swoich skutkach.

Często ten naturalny pośpiech pochodzi stąd, że bierzemy pod uwagę tylko cel bliższy do osiągnięcia dzisiaj, nie widząc jego związku z celem najwyższym, ku któremu powinniśmy dążyć; a wtedy widząc tylko ten cel ludzki bezpośredni, zmierzamy do niego w sposób ludzki czynnością przyrodzoną, nie prosząc dostatecznie o pomoc Bożą.

Widać w pracy Zbawiciela nad urobieniem duchowym Apostołów, jak strzegł ich przed tą impulsywnością lub pośpiechem przyrodzonym, który powoduje działanie nierozważne i bez dostatecznego ducha wiary. Przypomnieliśmy wyżej, jak Jan i Jakub po pierwszej misji apostoelskiej, w czasie której jedno miasteczko nie chciało słuchać ich nauczania, poprosili Zbawiciela, aby pozwolił spuścić ogień z nieba na to miasteczko. Jezus nazwał ich wtedy z Boską ironią *Boanerges* (Mk 3,17), czyli synami gromu, aby przypomnieć im, że powinni być synami Boga i jak On cierpliwszymi w oczekiwaniu na nawrócenie grzeszników. Jan i Jakub zrozumieli to tak dobrze, że u schyłku życia Jan umiał mówić już tylko jedno: „Miłujcie się wzajemnie, to jest przykazanie Pańskie”. W szkole Pana Jezusa *Boanerges* stają się łagodnymi; nie tracą z tej racji swego zapału i gorliwości, ale ta gorliwość, stawszy się mniej gwałtowną, bardziej cierpliwą i słodką, przynosi owoce trwałe, owoce wieczności.

Przypomnijmy sobie również, jak Piotr, powołany do tak wysokiej świętości, został uleczony ze swojej porywczoności i zarozumiałości. Do Zbawiciela zapowiadającego swoją Mękę powiedział: „Choćby się wszyscy zgorszyli z Ciebie, ja

się nigdy nie zgorszą”. Jezus mu odpowiedział: „Zaprawdę powiadam ci, że tej nocy, pierwaj nim kur zapieje, trzykroć się Mnie zapraszaj” (Mt 26,33n).

Piotr, upokorzony tym grzechem, został uleczony z zarozumiałości; odtąd już nie liczył na siebie, lecz na łaskę Bożą, prosząc, aby był jej wierny, a łaska doprowadziła go do najwyższej świętości przez męczeństwo.

Gorączkowość, o której mowa, skłania niekiedy młodych, szlachetnych i gorących do tego, że pragną dojść do szczytu doskonałości prędzej, niż łaska pozwala, omijając kolejne etapy, nie biorąc w rachubę stopni pośrednich, umartwienia koniecznego do zdyscyplinowania uczuć, postępując tak, jakby już doszli do zjednoczenia z Bogiem. Niejednokrotnie czytają oni chciwie, z ciekawością dzieła mistyczne i zrywają zbyt wcześnie te piękne kwiaty, nim owoc miał czas się ukształtować. Tym sposobem narażają się na wiele złudzeń, a gdy przyjdzie rozczarowanie, mogą wpaść w lenistwo duchowe i małoduszność. Trzeba iść dobrym krokiem, nawet krokiem coraz pewniejszym i szybszym, w miarę jak zbliżamy się do Boga, który pociąga nas coraz bardziej, trzeba jednak unikać tego, co św. Augustyn nazywa *magni passus extra viam* – wielkimi krokami poza właściwą drogą.

Skutkami tej gwałtowności i zadowolenia z siebie, które jej towarzyszy, są: utrata skupienia wewnętrznego, zamęt i jałowy niepokój, który ma tylko pozór płodnej działalności, tak jak szklane świecidełko, które imituja diament.

Łatwo wskazać lekarstwo na tę gorączkowość. Ponieważ wada ta pochodzi stąd, że stawiamy naszą pośpieszną czynność przyrodzoną na miejsce czynności Bożej, głównym lekarstwem jest pełna zależność od Boga i zgodność naszej woli z Jego wolą. Dlatego trzeba dojrzałego namysłu przed działaniem, trzeba prosić Ducha Świętego o światło, słuchać rad kierownika duchowego, który ma łaskę stanu do prowadzenia nas, a stopniowo na miejsce nadmiernego pośpiechu przyjdzie habitualna uległość działaniu w nas Boga. Będziemy trochę mniej zadowoleni z siebie, lecz znajdziemy większy pokój, a od czasu do czasu prawdziwą radość w Bogu.

Aby zdyscyplinować uczucia, trzeba więc starać się zwalczać z jednej strony żywość temperamentu, połączoną z zarozumiałością, pochodzącą z przeceniania siebie, z drugiej zaś – miękkość, lenistwo, które byłoby jeszcze szkodliwsze dla życia wewnętrznego. Przez tę pracę powolną, lecz wytrwałą, z której codziennie powinniśmy się rachować, gorący *Boanerges* staną się łagodnymi, nie tracąc prawdziwego zapału duchowego, który jest gorliwością o chwałę Bożą i o zbawienie dusz. Trzeba też, by łagodni, może z natury skłonni do miękkości, beztroski i niedbalstwa, stali się mocnymi.

Jedni i drudzy będą się więc wznosić różnymi zboczami na szczyt doskonałości i zobaczą, że jest rzeczą wielką umieć się stopniowo zdyscyplinować, dobrze

sobą kierować albo raczej umieć pozostawać habitualnie wiernym łasce, bez której w porządku zbawienia nie możemy nic dokonać.

Wówczas uczucia, już uporządkowane i zdyscyplinowane, staną się siłami prawdziwie pożytecznymi dla dobra naszej duszy i dla dobra, które możemy czynić innym. Wtedy odwaga będzie na usługach męstwa, które będzie panowało nad nierozumnym strachem, gdy np. trzeba przyjść szybko z pomocą bliźniemu w niebezpieczeństwie. Podobnie słodycz, wymagająca wielkiego opanowania siebie, pohamuje gniew, aby był on tylko świętym oburzeniem gorliwości, która nic nie tracąc ze swojego zapału, jest cierpliwa, słodka i jest oznaką świętości.

Rozdział 7

OCZYSZCZENIE CZYNNNE ZMYŚŁÓW, CZYLI UCZUCIOWOŚCI

„Si oculus tuus dexter scandalizat te,
erue eum, et proiice abs te”

(Mt 5,29).

Omówiwszy grzechy, których należy unikać, ich następstwa, które należy umartwiać, i namiętności, które należy zdyscyplinować, wypada zastanowić się nad oczyszczeniem czynnym zmysłów i uczuciowości, następnie nad oczyszczeniem umysłu i woli. W dalszym ciągu omówimy oczyszczenie duszy przez sakramenty oraz modlitwę, a wreszcie oczyszczenie bierne zmysłów, które według św. Jana od Krzyża jest na progu drogi oświecenia.

Zasady, które należy stosować

Traktując wyżej¹ ogólnie o umartwieniu według Ewangelii i św. Pawła, widzieliśmy, że jest ono konieczne z czterech głównych powodów: 1) następstw grzechu pierworodnego, zwłaszcza pożądliwości; 2) następstw naszych grzechów osobistych; 3) nieskończonej wzniosłości naszego celu nadprzyrodzonego (widzenia Boga tak, jak On sam siebie widzi), który wymaga nie tylko poddania zmysłów rozumowi, ale i rozumu duchowi wiary i miłości; 4) wreszcie z powodu konieczności niesienia krzyża, aby iść za Jezusem, który umarł za nas.

Trzeba teraz zastosować te zasady i zobaczyć przede wszystkim, czym powinno być umartwienie, tj. oczyszczenie czynne zmysłów i uczuciowości, czyli pożądania zmysłowego.

Św. Tomasz omawia szeroko ten przedmiot, mówiąc o namiętnościach w ogóle i w szczególności, również o siedmiu grzechach głównych i ich następstwach, a w końcu o cnotach, których siedzibą jest uczuciowość, m.in. o wstrzemięźliwości, czystości, męstwie, cierpliwości, łagodności.

Spośród wielkich mistrzów życia duchowego św. Jan od Krzyża omawia ten sam przedmiot w *Drodze na górę Karmel* (ks. I, rozdz. IV-XII) i na początku *Nocy ciemnej* (ks. I, rozdz. II), gdzie jest mowa o wadach początkujących, czyli o siedmiu grzechach głównych transponowanych do sfery duchowej: o pysze duchowej, łakomstwie duchowym, lenistwie duchowym itp.

Trzeba tu sobie przypomnieć, jak konieczną jest rzeczą zachowanie przyka-

¹ Część II, rozdz. 2 i 3.

zań, zwłaszcza najwyższych przykazań miłości Boga i bliźniego, a przez to unikanie wszelkich grzechów śmiertelnych, a także coraz bardziej grzechów powszednich mniej lub więcej rozmyślnych. Mimo że nie można bez specjalnej pomocy, jaką otrzymała Najświętsza Panna, uniknąć wszystkich grzechów powszednich razem wziętych, można jednak uniknąć każdego z nich z osobna. Trzeba również pracować coraz bardziej nad usunięciem niedoskonałości, która jest mniejszym dobrem, mniejszą gorliwością w służbie Bożej. Mniejsze dobro nie jest złem; ale w dziedzinie dobra nie trzeba się zatrzymywać na szczeblu niższym, na mniejszym stopniu światła i ciepła. Złoty środek cnoty wstrzemięźliwości nabytej, opisaney przez Arystotelesa, jest już bez wątpienia dobrem, ale trzeba dążyć wyżej: do złotego środka wstrzemięźliwości wlanej, który zresztą podnosi się, w miarę jak ta cnota wzrasta łącznie z cnotą pokuty, szczególnie gdy dary Ducha Świętego, jak dar bojaźni, skłaniają nas do większej gorliwości, abyśmy się lepiej przewyciężali i postępowali szybciej naprzód¹. Jest zresztą jeszcze wiele stopni w tej większej gorliwości, zależnie np. od tego, czy idzie się ku szczytowi doskonałości drogą spiralną, która jest łatwiejsza, czy drogą prostą, ukazaną przez św. Jana od Krzyża², która wiedzie prędzej i wyżej.

Aby uniknąć grzechu i niedoskonałości, trzeba tu sobie przypomnieć, że grzechy główne usposabiają do innych, które często są cięższe, jak np. próżność do nieposłuszeństwa, gniew do bluźnierstwa, chciwość do zatwardziałości, łakomstwo do nieczystości, rozpusta do nienawiści Boga. Powinniśmy bardzo prosić Boga o światło, aby zobaczyć ciężkość grzechu i dojść do większej skruchy za nasze grzechy. Jest to wraz z miłością braterską jeden z największych znaków postępu duchowego.

Trzeba sobie również przypomnieć, że grzech powszedni, zwłaszcza ponawiany, usposabia do grzechu śmiertelnego, gdyż ten, kto popełnia łatwo grzech powszedni, traci czystość intencji i przy okazji zdarzy mu się zgrzeszyć śmiertelnie. Grzech powszedni jest więc na niebezpiecznej pochyłości, jest jakby murem, który nam przeszkadza dojść do zjednoczenia z Bogiem. Na drodze Bożej, kto nie postępuje – cofa się.

Podobnie niedoskonałość, czyli mniejsza gorliwość, usposabia nas do grzechu

¹ Gdzie indziej omówiliśmy obszernie niedoskonałość w jej odrębności od grzechu powszedniego, por. *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, cz. II, rozdz. VI, s. 360-390: „Mniejsze dobro nie jest złem, ale każdy według swojej możliwości powinien dążyć do doskonałej miłości”. Por. Salmanticenses, *Cursus theol., de Peccatis*, disp. 19, dub. I, nr 8, 9; *de Incarnatione*, in III-am, S. Thomae, q. 15, a. 1. Wykazują oni jasno, że w Panu Jezusie nie było ani grzechu powszedniego, ani niedoskonałości, przy tym odróżniają ściśle te dwa pojęcia.

² Por. *Droga na górę Karmel*, rysunek, który św. Jan od Krzyża podał na początku utworu: „Wąska ścieżka doskonałości”, a obok droga niedoskonała i droga błędna.

powszedniego; zbyt słabe (*remissi*) akty miłości i innych cnót, mimo że są jeszcze zasługujące, usposabiają nas pośrednio do zniżania się, gdyż nie wykluczają, tak jak by należało, nieuporządkowanych skłonności, które mogą doprowadzić do upadku. Pomówimy szczególnie o umartwieniu zmysłowości i gniewu.

Umartwienie zmysłowości

Przypomnijmy tu sobie słowa Zbawiciela: „Jeśli tedy oko twoje prawe gorszy cię, wyłup je... A jeśli prawa ręka twoja gorszy cię, odetnij ją... albowiem pożyteczniej jest tobie, aby zginął jeden z członków twoich, niżby wszystko ciało twoje miało być wrzucone do piekła” (Mt 5,29n). Etyka chrześcijańska tłumaczy to, wyjaśniając szóste przykazanie: poza małżeństwem rozkosz cielesna wprost zamierzona, z pełnym rozmysłem, jest grzechem śmiertelnym. Nie ma tu materii lekkiej. Dlaczego? Bo takie bezpośrednie przyzwolenie powoduje usposobienie bliższe do innego, jeszcze cięższego; jest to wkładanie palca w tryby maszyny, która pochwyci całe ramię.

Chodzi tu o uniknięcie grzechu głównego, który prowadzi do nierozwagi, nieśmiałości, zaślepienia umysłu, miłości siebie aż do nienawiści Boga i do rozpaczyl¹.

Św. Paweł także podkreśla konieczność tego umartwienia, którego przykład daje, gdy pisze: „Karcę ciało moje i do posłuchu przymuszam, abym snadź innych nauczając, sam nie był odrzucony” (1 Kor 9,27). Chodzi tu o umartwienie zmysłów i ciała dla zapewnienia swobody ducha, aby ciało nie obciążało duszy i pozwalało jej żyć życiem wyższym².

Św. Tomasz uczy³, że unika się nieczystości raczej przez ucieczkę od okazji

¹ S. *th.*, II-a II-ae, q. 153, a. 5.

² W tym celu Kościół przepisuje w pewne dni post i wstrzemięźliwość, a założyciele zakonów w tym samym celu ustanowili pewne umartwienia specjalne, jak stały post, czuwania, dyscyplinę. Święci nie żałują sobie tych środków, by zachować doskonałość absolutnej czystości; św. Dominik biczował się trzykrotnie w ciągu nocy, raz dla odpokutowania własnych grzechów, drugi raz za grzeszników, trzeci za dusze w czyśćcu cierpiące. Noc poświęcał on modlitwie i pokucie: spał mało, rzadko przed godziną Jutrznii, i nie kładł się potem. Chodził po kościele od ołtarza do ołtarza i modlił się, to klęcząc z ramionami wyciągniętymi na krzyż lub wzniesionymi w łuk nad głową, to schylony lub rozciągnięty na ziemi. Gdy sen obciążał mu powieki, kładł się na płycie lub opierał głowę o ołtarz. To *ofiarowanie osobiste* łączyło się w jego życiu z ofiarą Mszy świętej, gdzie trwa w sposób sakramentalny *ofiarowanie się Zbawiciela*.

Wymaga to bez wątpienia łask wyjątkowych; ale są pewne umartwienia, które możemy praktykować wszyscy, zamiast szukać wygód. Np. zwyczaj używania dyscypliny chroni przed wielu grzechami, podtrzymuje w nas umiłowanie życia surowego, zadośćczyni za wiele zaniedbań i pomaga nam uwolnić dusze z więzów, którymi są spętane. Praktyki w zakonie są po trosze tym, czym jest kora na drzewie: jeśli z mocnego dębu zedrzeć całą korę, soki przestaną krążyć, drzewo usycha i zamiera. Święci mówią: „Jeśli łagodzi się praktyki, osłabia się ducha”, który nie będzie miał zapatu koniecznego, by iść drogą doskonałości.

³ II-a II-ae, q. 35, a. 1, ad 4.

niż przez bezpośrednie opieranie się, które wymaga zbytniego myślenia o tym, z czym się walczy. Przeciwnie, lenistwo duchowe (*acedia*), zwalcza się raczej przez opór, gdyż aby się jemu oprzeć, myślimy o dobrach duchowych, a im więcej o nich myślimy, tym bardziej nas one pociągają.

Powinniśmy też starać się jak najbardziej unikać poruszeń zmysłowości nawet pośrednio dobrowolnych, szczególnie jeśli niebezpieczeństwo przyzwolenia jest bliskie. Tak np. dla niektórych wskazane jest unikanie pewnej lektury (np. książek medycznych), która mogłaby się dla nich stać niebezpieczną z powodu ich słabości, zwłaszcza jeśli czytają z ciekawości, a nie z obowiązku stanu¹.

* * *

Z tej samej racji należy czuwać również nad pewnymi przywiązaniami, które mogłyby stać się zbyt uczuciowe, a nawet zmysłowe. Autor *Naśladowania* (ks. I, rozdz. VI i VIII) mówi, że trzeba unikać zbytniej poufałości z ludźmi, aby cieszyć się poufałością Pana Jezusa, i że przez niektóre przywiązania zbyt żywe i zbyt uczuciowe traci się pokój serca. Św. Teresa twierdzi również w *Drodze doskonałości* (rozdz. IV), że niektóre przyjaźnie wyłączne są jak dżuma, prowadzą powoli do utraty żarliwości, potem wierności regule, czasem rodzą głębokie rozdzwienki w klasztorach i narażają zbawienie².

¹ Jednak przyjmuje się ogólnie, że jeśli obowiązek stanu nakłada konieczność prowadzenia pewnych studiów, które mogą wywołać jakieś poruszenie nieuporządkowane zmysłowości, wolno je prowadzić dla motywu słusznego, nawet jeśli się przewiduje jakiś nieporządek raczej materialny, którego nie chce się wprost dla niego samego. Teologowie uczą w samej rzeczy: „*Delectatio venerea indirecte tantum voluntaria aut voluntaria non in se sed solum in causa, non est semper peccatum. Etenim saepe abest periculum proximum ulterioris consensus, quando ponitur actio ex se honesta et rationalis (ut operatio chirurgica, vel lectio libri medicinae) ex qua praevidetur quidem, sed non intenditur aliqua delectatio venerea*”.

² Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IV: „Ze wzrostem miłości zmysłowej przychodzi zubożenie względem Boga, zapomnienie o Nim i zaniepokojenie”.

Św. Franciszek Salezy (*Filotea*, rozdz. XXI) mówi o przyjaźniach lekkomyślnych i niebezpiecznych, że trzeba środków radykalnych, aby je zwyciężyć: „Rwij, tnij, rzucaj! Nie czas bawić się pruciem tych płochych miłostek, trzeba je drzeć w kawały, nie czas bawić się rozplątywaniem tych węzłów, trzeba je rozrywać albo przecinać”. Aby to lepiej osiągnąć, trzeba odwrócić uwagę, zagłębiając się w swoje obowiązki stanu.

O przyjaźniach, w których jest pomieszany pierwiastek przyrodzony i nadprzyrodzony, św. Franciszek Salezy mówi jeszcze (tamże, rozdz. XX): „Zaczyna się od miłości cnotliwej, ale jeśli nie jest się bardzo roztroptym, może domieszać się do niej miłość lekkomyślna, potem miłość zmysłowa, wreszcie miłość cielesna; jest więc niebezpieczeństwo nawet w miłości duchowej, jeśli się nie ma na baczności, chociaż w niej trudniej jest się oszukać, bo jej czystość i biel czynią widoczniejszymi zmazy, które szatan chciałby tu domieszać; toteż jeśli chce on to osiągnąć, bierze się do tego zręcznie i stara się wprowadzić nieczystość nieznacznie”. – Jeśli w tego rodzaju przyjaźni przeważa pierwiastek nadprzyrodzony, można ją zachować, oczyszczając ją przez straż i umartwienie zmysłów i serca; jeśli przeciwnie, pierwiastek uczuciowy przeważa, trzeba na czas dłuższy wyrzec się wszelkich stosunków osobistych poza zetknięciami koniecznymi. Taka jest nauka wszystkich mistrzów.

Umartwienie serca jest tu nie mniej konieczne niż umartwienie ciała i zmysłów.

Wreszcie trzeba czuwać nad tym, by nie szukać w modlitwie pociech uczuciowych dla nich samych z powodu jakiegoś duchowego łakomstwa¹. Ten, kto miłuje Boga nie dla Niego samego, ale dla pociech uczuciowych, które otrzymuje lub których oczekuje, postępuje niesłusznie. Kocha on na pierwszym miejscu siebie, a dopiero potem Boga, tak jak czasem lubimy owoc, który jest czymś niższym od nas. Porządek jest tu odwrócony i wskutek tego jest w tym mniej lub więcej świadoma przewrotność. Nadużywa się wtedy tego, co najświętsze, i daje się dostęp wszystkim pokusom.

Uciechy duchowe, jeśli szuka się ich dla nich samych, mogą obudzić namiętności uspione w naszym sercu cielesnym i zamiast obrać drogę, jaką postępowali święci, ześlizgujemy się nieznacznie po pochyłości, na którą dali się pociągnąć fałszywi mistycy, a mianowicie kwietyści. *Corruptio optimi pessima* – najgorsze jest zepsucie, które atakuje w nas to, co najlepsze, miłość Boga, aby ją zniekształcić i spaczyć. Nie ma nic wyższego na ziemi niż prawdziwa mistyka, która jest wzniosłym praktykowaniem najwyższej cnoty, miłości i towarzyszących jej darów Ducha Świętego; przeciwnie, nie ma nic gorszego niż fałszywa mistyka, niż fałszywa miłość Boga i bliźniego, która właściwie ma tylko tę nazwę, ale tak jest podobna do miłości, jak diament fałszywy do prawdziwego². Św. Jan mówi: „Najmilsi, nie każdemu duchowi wierzcie, ale badajcie duchy, czy z Boga są” (1 J 4,1).

¹ Tak jak zwykle łakomstwo prowadzi, zdaniem św. Grzegorza, do niestosownych żartów, błazeństwa, głupich rozmów, tępoty i nieczystości (por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 148, a. 5 i 6), podobnie łakomstwo duchowe, jak zauważa św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IV), ma skutki analogiczne w wyższym porządku. Jest ono – jak twierdzi – bardzo częste u początkujących: „Wielu z nich zakosztowawszy smaku i pociechy duchowej... szuka więcej tego smaku niż czystości i korzyści dla duszy”. Aby zdobyć pociechy uczuciowe oddają się niekiedy wbrew posłuszeństwu nieroztropnym umartwieniom, które rujną zdrowie i rozstrajają nerwy. W ten sposób diabeł ich oszukuje. Martwią się, że nie mają aprobaty swego kierownika i podobni są do dzieci, kierujących się swoim upodobaniem, swoją uczuciowością, a nie rozumem; nie liczą się dostatecznie ze swoją nędzą i tracą z oczu bojaźń Bożą. Trzeba więc, aby byli odstawieni od tych pociech uczuciowych, na których zbyt długo się zatrzymują; ich uczuciowość musi być oczyszczona, aby stali się zdolnymi do prawdziwego życia duchowego, w którym duch przeważa bezspornie.

Prawdziwa pobożność jest ochoczością woli w służbie Bożej (por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 82, a. 1); pobożność uczuciowa jest czymś akcydentalnym lub ubocznym, jest ona pożyteczna pod warunkiem, że się na niej nie zatrzymujemy, a Pan nas jej pozbawia, aby nas oczyścić, jeśli mamy w niej zbyt wielkie upodobanie. Św. Jan od Krzyża dodaje (tamże): „Nie rozumieją te dusze, że to, co zmysły odczuwają przy Komunii świętej, jest łaską niewidzialną, której udziela Najświętszy Sakrament. By na tę łaskę dusza zwróciła oczy wiary, Bóg pozbawia ją często smaku i zadowolenia odczuwalnego”.

² Z tej racji św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IV) mówi o tym, co nazywa „nieczystością duchową”, czyli poruszeniami nieczystymi, które zdarzają się u początkujących z okazji modlitwy uczuciowej lub przyjęcia sakramentów. Zwykle pochodzą one z radości wewnętrznej, która spływa w uczuciowość, nie dość jeszcze poddaną i oczyszczoną. Te bunt – mówi święty – pochodzą czasem także od diabła, który chce wprowadzić niepokój i zamęt do duszy, aby ją zniechęcić do ćwiczeń duchownych.

Aby uniknąć złudzenia, trzeba tu pokory i czystości serca. Można nawet powiedzieć, że cała nauka Pana Jezusa o umartwieniu zmysłowości streszcza się w tych słowach: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”.

Ale jest i inne umartwienie, na które Ewangelista kładzie wielki nacisk, umartwienie popędliwości, innej formy nieuporządkowania uczuciowości, która – jak widzieliśmy – dzieli się na uczucie pożądliwe i uczucie popędliwe.

Umartwienie popędliwości

Czytamy w Kazaniu na Górze (Mt 5,21-25): „Słyszeliście, iż powiedziane było starym: nie zabijaj... A Ja powiadam wam, że każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu... Jeśli tedy poniesiesz dar twój do ołtarza, a tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostawże tam dar twój przed ołtarzem, a idź pojednać się pierwej z bratem swoim. A potem przyjdiesz i złożysz dar twój. Zgódź się z przeciwnikiem swoim rychło, pókiś z nim w drodze”.

A trochę dalej (Mt 5,39-40): „A Ja wam powiadam, abyście się nie sprzeciwiali złu. A kto by cię uderzył w prawy policzek twój, nadstaw mu i drugi. A temu, który się chce z tobą prawować i suknię twoją zabrać, daj mu i płaszcz”. Postępując w ten sposób, chrześcijanin nie broni gwałtownie swoich praw, bardziej myśli o swoich obowiązkach niż o prawach i nieraz pozyskuje dla Boga duszę zagniewanego brata; uspokaja go swoją cierpliwością i słodyczą. Tak postępowali święci i często pozyskiwali dla Boga gwałtowników, którzy się im przeciwstawiali.

W tym samym miejscu Zbawiciel mówi (Mt 5,44-48): „Miłujcie nieprzyjacioly wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowającymi i spotwarzającymi was... Gdybyście bowiem miłowali tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? ...Bądźcież wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest”.

Gdyby się postępowało w ten sposób wobec przeciwników (nawet zewnętrznie, o ile nie ma wyższych spraw do ochrony), osiągnęłoby się z całą pewnością świętość, tę doskonałość nadprzyrodzoną, która jest uczestnictwem nie tylko w życiu anielskim, ale w życiu wewnętrznym Boga, doskonałość, która jest tego samego porządku co doskonałość naszego Ojca w niebiesiech.

Dodaje on, że obawa przed ponowieniem się tych poruszeń może stać się ich przyczyną, i że temperamenty bardzo wrażliwe doznają ich pod wpływem różnych uczuć.

Według św. Jana od Krzyża te niedobrowolne poruszenia zmysłowości nie są grzechami, dopóki wola nie tylko nie przyzwala, ale się im opiera. Są one niedoskonałością początkujących. Nie trzeba ich jednak utożsamiać z poruszeniami zmysłowości pośrednio dobrowolnymi, pochodzącymi np. ze zbytnej poufalskości, która kazi przyjaźń duchową.

Aby dojść do tego, potrzeba umartwiać popędliwość, co doprowadzi do zdobycia cnoty łagodności, ale nie łagodności temperamentu ani łagodności tych, którzy pozwalają na wszystko z braku energii albo dlatego, że boją się reagować, ale cnoty łagodności, która jest wielką siłą w przezwyciężaniu siebie, w panowaniu nad swoją duszą, w zachowaniu jej w pokoju, w ręku Bożym i w czynieniu tym sposobem prawdziwego dobra nawet tym, co gniewają się na nas, co są jak trzcina nadłamana, której nie należy do reszty złamać, odpowiadając im tym samym rozgniewanym tonem.

Takie umartwienie popędliwości jest tym bardziej konieczne, im skutki gniewu są poważniejsze; gdyż prowadzi on do innych grzechów, czasem aż do przekleństwa i bluźnierstwa.

Przeciwnie, łagodność jest kwiatem miłości i ochrania jej owoce, gdyż pozwala na dawanie rad, a nawet czynienie wymówek. Wymówka uczyniona z wielką dobrocią bywa często dobrze przyjęta, podczas gdy uczyniona z gniewem nie daje żadnych rezultatów. Toteż Pan Jezus mówi: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca”.

Trzeba tu powiedzieć także parę słów o tej formie gniewu, którą jest zgryźliwość opisana przez pisarzy duchownych, a szczególnie przez św. Jana od Krzyża przy wadach początkujących (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. V). Niektórzy – jak mówi – okazują zniecierpliwienie, gdy tylko pozbawieni są pociech: „Skoro przeminie smak i upodobanie w rzeczach duchowych, czują się niezadowoleni. Z tego niezadowolenia wynika rozdrażnienie, a tym samym popadają w gniew za łada przyczyną. Często bywają te dusze niezdolne i bywa tak, że gdy przeminie smak i przyjemność związane z głębszym skupieniem na modlitwie, natura człowieka pozostaje niezadowolona i rozdrażniona podobnie jak dziecko, gdy się je odłączy od piersi, z której czerpało miły smak”¹. Wpadają wtedy czasem w lenistwo duchowe.

„Niektóre osoby popadają w inny rodzaj gniewu duchowego, mianowicie unoszą się gniewem i niespokojną żarliwością na widok cudzych błędów. Zwracają wtedy uwagi drugim i w uniesieniu udzielają im ostrej nagany, jak gdyby

¹ Św. Jan od Krzyża zauważa (tamże, rozdz. V): „Ten stan [gniewu] jest naturalny i jeśli mu się dusza nie poddaje dobrowolnie, nie ma tu żadnej winy, tylko niedoskonałość. *Niedoskonałość* ta będzie oczyszczona przez oschłość i cierpienia *ciemnej nocy*”. Tekst hiszpański brzmi: „no hay culpa, sino imperfección”. Słowa te, jak i to, co mówi rozdział IV o pewnych niedobrowolnych poruszeniach zmysłowości, wskazują, że św. Jan od Krzyża odróżniał *niedoskonałość* od grzechu *powszechnego*, który jest skutkiem co najmniej zaniedbania w pohamowaniu nieporządku uczuciowości. Aby ten nieporządek był grzechem, musi on być dobrowolny przynajmniej pośrednio, tzn. że mógłby i powinien być przynajmniej przewidziany i powstrzymany. Św. Tomasz mówi tak samo (I-a II-ae, q. 80, a. 3, ad 3): „Concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis”. Podobnie, II-a II-ae, q. 154, a. 5; *De malo*, q. 7, a. 6, ad 6.

byli panami ich cnoty. Takie postępowanie sprzeciwia się łagodności duchowej”. Jest w tym również pycha. Widzi się źdźbło w oku bliźniego, a nie widzi się belki we własnym.

„Są jeszcze inne dusze, które na widok własnych niedoskonałości z niecierpliwością daleką od pokory zżymają się na siebie same. I tak są niecierpliwe, że chciałyby w jednym dniu świętość osiągnąć”.

Św. Jan od Krzyża zauważa, że „wiele z tych dusz snuje wielkie zamiary i czyni liczne postanowienia. Ponieważ jednak w tym nie ma pokory, lecz zbyt nie zaufanie w sobie, im więcej pragną, tym bardziej upadają. Z braku cierpliwości i nadziei, by od Boga spodziewać się pomocy, popadają w wielki gniew. Jest to także wykroczenie przeciw łagodności duchowej i jedynie przez ciemną noc oczyszczenia może być usunięte”, czyli przez bierne oczyszczenie zmysłów, o którym powiemy dalej.

Wreszcie święty zwraca uwagę na to, że rzekoma cnota cierpliwości jest czasem zwykłym brakiem energii na drodze postępu: „Niektóre dusze odznaczają się taką cierpliwością w pragnieniu postępu, iż Bóg nie chciałby, by one były tak powolne”.

Oczyszczenie czynne uczuciowości, czyli umartwienie, które sami sobie narzucamy, powinno usunąć ten podwójny nieporządek zmysłowości i drażliwości, nie może go jednak całkowicie wykorzenić; aby dokonać tej pracy, trzeba oczyszczenia głębszego, jakie przychodzi wprost od Boga, gdy wprowadza uczuciowość w specjalną i długotrwałą oschłość, udzielając nam wyższego światła daru umiejętności, zrozumienia próżności wszystkich rzeczy ziemskich, co jest łaską nie zmysłową, lecz czysto duchową. Jest to oczyszczenie bierne zmysłów, o którym pomówimy dalej. Jest ono jedną z form zbawienego krzyża, który powinniśmy nieść, aby dojść do prawdziwego życia ducha, panującego nad zmysłami i jednoczącego nas z Bogiem.

Rozdział 8

OCZYSZCZENIA CZYNNE WYOBRAŹNI I PAMIĘCI

„Memorare novissima tua et in aeternum non peccabis.

We wszystkich sprawach twoich pamiętaj na ostatnie rzeczy twoje, a na wieki nie zgrieszysz”.

(Ekl 7,40).

Patrz na rzeczy nie tylko na linii poziomej czasu, ale na linii pionowej, która je wiąże z wiecznością.

To, co powiedzieliśmy o oczyszczeniu czynnym zmysłów i uczuciowości, pokazuje już, że umartwienie zewnętrzne nie jest wprawdzie najważniejsze, ale kto by je zaniedbał, zaniedbałby również całe umartwienie wewnętrzne i ostatecznie straciłby ducha wyrzeczenia.

Mogłoby się to przytrafić zwłaszcza temu, kto umyślnie nie chciałby się trochę o umartwienie. Tym sposobem wpadłby, jak się zdarza bardzo często, w naturalizm praktyczny, który zająłby miejsce ducha wiary i ostatecznie nic by prawie nie zachował z przykazania Pana: „Jeśli kto chce za Mną iść, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój” (Mt 16,24; Łk 9,23).

Jeśli z rozmysłem chce się sobie dogodzić w pożywieniu i we wszystkim, nie zachowując ducha umiarkowania chrześcijańskiego, przestaje się dążyć do doskonałości i traci się z oczu wielkość najwyższego przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej” (Łk 10,27). Jeśli tak postępuje zakonnik, traci z oczu specjalne zobowiązania życia zakonnego.

Ale umartwienie zewnętrzne ciała i zmysłów nie dałoby wielkich rezultatów, gdyby nie towarzyszyło mu umartwienie wewnętrzne wyobraźni i pamięci, o którym teraz pomówimy, oraz oczyszczenie czynne umysłu i woli, które omówimy następnie.

Oczyszczenie czynne wyobraźni

Wyobraźnia jest władzą, która jest nam bez wątpienia bardzo użyteczna, ponieważ dusza złączona z ciałem nie myśli bez wyobrażeń¹; wyobrażenie towa-

¹ Por. *S. th.*, I-a, q. 78, a. 4; q. 84, a. 7.

rzyszy zawsze pojęciu. I dlatego Pan Jezus mówił do rzesz w przypowieściach, aby powoli podnieść słuchaczy od wyobrażenia zmysłowego do pojęcia duchowego o królestwie Bożym. Podobnie, by dać pojąć Samarytance, jaka jest cena łaski Bożej, nie mówił do niej w sposób abstrakcyjny, ale dał obraz „wody żywej wytryskującej ku żywotowi wiecznemu”.

Jednak by być pożyteczną, wyobraźnia powinna być kierowana przez zdrowy rozum oświecony wiarą. W przeciwnym razie może się stać – jak to nazywają – „domową wariatką”, odciągającą nas od rozważania rzeczy Bożych i skłaniającą nas do rzeczy próżnych, przemijających, do rzeczy fantastycznych, a nawet zakazanych. A co najmniej skłania nas ona do marzycielstwa, z którego rodzi się sentymentalizm, przeciwieństwo prawdziwej pobożności.

Nie zawsze jest w naszej mocy, szczególnie w okresach zmęczenia, natychmiast odsuwać wyobrażenia próżne lub niebezpieczne; możemy jednak z pomocą łaski nie zatrzymywać na nich uwagi i powoli zmniejszyć ich liczbę i ponętę. Nawet dusze doskonale cierpią jeszcze pewne niedobrowolne roztargnienia wyobraźni, wywoływane czasem przez diabła – jak zauważa św. Teresa w V Mieszkaniu, rozdz. IV, a nawet w VI, rozdz. I. Jednakże dusza wewnętrzna, postępując naprzód, uwalnia się powoli od tych roztargnień wyobraźni i wreszcie kontempluje Boga i Jego nieskończoną dobroć nieomal bez zwracania uwagi na wyobrażenia, które towarzyszą temu aktowi wiary przenikającej i smakującej prawdy Boże. Np. piszemy piórem, nie zwracając uwagi na jego kształt, podobnie często rozmawiamy z jakąś osobą, nie uważając na krój lub kolor jej ubrania, chyba że posiadają one coś szczególnego lub niezwykłego. Następnie powoli wyobraźnia przestaje zamącać czynność umysłu, aż wreszcie oddaje się pozytywnie na jego usługi, aby czasem w pięknych obrazach wyrazić rzeczy dotyczące życia wewnętrznego, tak jak Pan Jezus je wyrażał, mówiąc w przypowieściach lub w rozmowach z Nikodemem czy z Samarytanką. Te obrazy powinny być wtedy pełne umiaru, dyskretne, aby nie ściągać uwagi na siebie, lecz na wyższą ideę, którą wyrażają na swój sposób. Podobnie jak osoba prawdziwie kulturalna nosi ubranie proste i gustowne, nie przywiązując do niego większej wagi niż trzeba, tak i myśl posługuje się obrazem, nie zatrzymując się na nim. Wtedy obraz jest tylko dla myśli, a myśl dla wyrażenia prawdy.

Jednak takiej harmonii naszych władz nie realizuje się bez prawdziwej dyscypliny wyobraźni, aby przestała ona być „domową wariatką”, a oddała się naprawdę na usługi rozumu oświeconego wiarą. Tylko w ten sposób przywraca się powoli porządek, który istniał w stanie sprawiedliwości pierwotnej; póki wyższa część duszy była posłuszna Bogu, kontemplowanemu i miłowanemu ponad wszystko, zachowywała ona kierownictwo wyobraźni i różnorodnych emocji uczuciowych.

Według tych zasad trzeba odrzucać natychmiast wyobrażenia i wspomnienia

niebezpieczne, a także niepotrzebną lekturę, próżne marzenia, z których powodu tracimy cenny czas i które mogą nas narazić na wszelkiego rodzaju złudzenia albo na pośmiewisko nieprzyjaciela, prowadząc do zguby.

Dlatego trzeba się przykładać do obowiązku chwili obecnej, *age quod agis*, ze zdrowym realizmem zwracając spełnienie tego obowiązku ku Bogu, który jest godzien miłości ponad wszystko. W ten sposób powoli rozum i wola zapanują nad wyobraźnią i uczuciowością, a poddana im wyobraźnia znajdzie w pięknie liturgii strawę dla naszego życia wewnętrznego.

Św. Jan od Krzyża zauważa, że prawdziwa pobożność zmierza do przedmiotu duchowego i niewidzialnego, wyrażonego w obrazach zmysłowych, nie zatrzymując się na nich i że im bardziej dusza zbliża się do zjednoczenia z Bogiem, tym mniej jest zależna od obrazów¹.

Ale trzeba tu pomówić specjalnie o umartwieniu pamięci, która nas naraża na życie w nierealności i zbyt często przypomina nam to, co powinno być zapomniane.

Oczyszczenie czynne pamięci

Św. Jan od Krzyża omawia obszernie ten temat². Chodzi tu jednocześnie o pamięć zmysłową, która istnieje już u zwierzęcia, i o pamięć intelektualną, wspólną człowiekowi i aniołowi³.

Pamięć intelektualna nie jest władzą rzeczywiście odrębną od inteligencji, jest inteligencją w swej funkcji zachowywania pojęć⁴.

Dlaczego pamięć nasza wymaga oczyszczenia? Dlatego, że na skutek grzechu pierwotnego i naszych grzechów osobistych ponawianych pełna jest wspomnień niepotrzebnych, a nawet niebezpiecznych. Szczególnie przypominamy sobie

¹ *Droga na górę Karmel*, ks. III, rozdz. XII i XXXIV. Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 180, a. 5, ad 2.

² Tamże, ks. III, rozdz. I, aż do rozdz. XV, który streszcza poprzednie.

³ Por. *S. th.*, I-a, q. 77, a. 8; q. 78, a. 4; q. 79, a. 6, 7.

⁴ Św. Tomasz wyjaśnia to dobrze (I-a, q. 79, a. 7), twierdząc, że władze są określone swoim przedmiotem formalnym, a nie ma różnicy między przedmiotem formalnym inteligencji (określonej przez byt poznawalny rozumem, czyli prawdę) a pamięcią intelektualną, która zachowuje pojęcia i sądy.

Św. Tomasz stawia sobie w tym artykule zarzut (*I-a obiectio*), że św. Augustyn (*De Trinitate*, ks. X, rozdz. X i XI) mówi: „Jest w duszy pamięć, rozum i wola”, i tym sposobem zdaje się je odróżniać między sobą. W dalszym ciągu odpowiada, że św. Augustyn, jak to jest wskazane w *De Trinitate* (ks. XIV, rozdz. VII), przez *pamięć* rozumiał ducha zachowującego habitualnie wspomnienia, przez *inteligencję* – akt rozumienia, a przez *wolę* – akt chcenia.

Innymi słowy, św. Augustyn stał na stanowisku opisowym psychologii eksperymentalnej lub introspekcji (podobnie jak św. Jan od Krzyża), podczas gdy św. Tomasz jako metafizyk stoi na stanowisku *ontologicznym* realnego odróżnienia władz według ich przedmiotu formalnego; otóż takie odróżnienie inteligencji i pamięci intelektualnej nie istnieje.

często winy bliźniego w stosunku do nas, przykre słowa, których jeszcze nie przebaczyliśmy mu całkowicie, choć może gorąco za nie żałuje. Mniej przypominamy sobie dobrodziejstwa bliźniego niż to, co z jego powodu wycierpieliśmy, a często jedno przykre słowo każe nam zapomnieć o wszystkich dobrodziejstwach, których doznawaliśmy od niego przez wiele lat. Ale głównym brakiem naszej pamięci jest to, co Pismo Święte nazywa zapomnieniem Boga. Pamięć nasza, która jest po to, by nam przypominać to, co najważniejsze, często zapomina o jedynym koniecznym, co jest ponad czasem i nie przemija.

Zdanie św. Jana od Krzyża (tamże) o konieczności oczyszczenia pamięci, może się wydawać przesadne przy pierwszym czytaniu; ale wrażenie to się zmienia, jeśli najpierw przeczyta się, co o tym mówi Pismo Święte.

Mówi ono często o zapomnieniu Boga. Izajasz (59,15-16) pisze: „I poszła prawda w zapomnienie, a kto odstąpił od złości, jest złupiony. I ujrzał Pan, i złem się wydało w oczach Jego, że nie było sądu”. Jeremiasz (2,32) mówi podobnie w imieniu Boga: „Czyż zapomni panna ubioru swego? ...A lud mój zapomniiał mnie przez dni niezliczone”. Psalmista, przypominając zmiłowanie Boże w stosunku do ludu izraelskiego, uratowanego przez Niego w przejściu przez Morze Czerwone, pisze również: „Prędko zapomnieli uczynków Jego... Zapomnieli Boga, który ich wybawił, który uczynił wielkie rzeczy” (Ps 105,13.21). Wielokrotnie Pismo Święte dodaje, że szczególnie w utrapieniu powinniśmy przypominać sobie miłosierdzie Boże i błagać Go o pomoc.

Jeśli przypominamy o Nim i nie doceniamy Jego nieskończonych dobrodziejstw, Wcielenia zbawczego, ustanowienia Eucharystii, codziennej Mszy świętej, jest w tym niewdzięczność i tracimy czas w życiu doczesnym, które powinno dążyć do życia wiecznego.

Zapomnienie o Bogu sprawia, że pamięć nasza jest jakby zatopiona w czasie, którego związku z wiecznością, z dobrodziejstwami i obietnicami Bożymi już nie dostrzega. Wskutek tego pamięć nasza widzi wszystko poziomo na linii czasu, który ucieka, a z którego tylko teraźniejszość jest realna między minioną przeszłością a przyszłością, której jeszcze nie ma. Zapomnienie o Bogu przeszkadza nam widzieć, że chwila obecna znajduje się również na linii pionowej, która ją łączy z jedyną chwilą nieruchomej wieczności i że jest Boży sposób przeżywania obecnej minuty tak, aby przez zasługę weszła ona do wieczności. Podczas gdy zapomnienie o Bogu pozostawia nas w tym widzeniu rzeczy banalnym i poziomym na linii czasu, który uchodzi, kontemplacja Boga jest jakby widzeniem pionowym rzeczy przemijających i ich związku z Bogiem, który nie przemija. Być pogrążonym w czasie, to zapomnieć o cenie czasu, czyli o jego stosunku do wieczności.

Przez jaką cnotę powinien być uleczony ten ciężki grzech zapomnienia o Bogu? – Św. Jan od Krzyża¹ odpowiada: Pamięć, która zapomina o Bogu, powinna być uleczona przez nadzieję szczęścia wiecznego, tak jak rozum powinien być oczyszczony przez postępowanie wiary, a wola przez postępowanie miłości.

Nauka ta opiera się na licznych tekstach Pisma Świętego, dotyczących przypominania dobrodziejstw Boga i Jego obietnic. Psalmista mówi często: „W dzień utrapienia mego szukałem Boga... wspomniałem na Boga... Wspomniałem na sprawy Pańskie, bo będę pamiętał o dziwach Twoich od początku” (Ps 76,3.12). – „Będę wspominał sprawiedliwość Twoją tylko” (Ps 70,16). – „Bardzo niesprawiedliwie czynili pyszni... Pamiętałem, Panie, na odwieczne sądy Twoje i pocieszyłem się” (Ps 118,51-52). Eklezjastyk mówi również: „We wszystkich sprawach twoich pamiętaj na ostatnie rzeczy twoje, a na wieki nie zgrzeszysz – *Memorare novissima tua et in aeternum non peccabis*” (Ekli 7,40).

Często też Pismo Święte mówi, że powinniśmy stale przypominać sobie obietnice Boże, które są podstawą naszej nadziei. Patriarchowie i prorocy Starego Zakonu żyli obietnicą Mesjasza, który miał przyjść; i my powinniśmy żyć co dzień głębiej obietnicą szczęścia wiekuistego. Jest to jeden z głównych motywów przewodnich Pisma Świętego.

Jesteśmy wędrowcami, a zapominamy, że jesteśmy w podróży, jak ci, którzy znajdują się w wielkich pociągach międzynarodowych, gdzie się sypia i jada jak w hotelu. Zapominają oni czasem, że są w podróży; wyglądając jednak niekiedy oknem, widzą, że pociąg pędzi bardzo szybko, że od czasu do czasu ktoś wysiada i wtedy przypominają sobie, że i oni wkrótce przybędą do celu. Podobnie w podróży ku wieczności, gdy ktoś wysiada, czyli umiera, powinno nam to przypominać, że my również umrzemy i że zdążamy ku wieczności.

* * *

Naśladowanie zachowuje nam w tej dziedzinie, jak w tylu innych, ducha nauki św. Augustyna, a nawet jego własne wyrażenia². Pomaga nam to zrozumieć dobrze myśl sformułowaną później przez św. Jana od Krzyża. Często jest tam mowa o oczyszczeniu pamięci, gdy mówi się o porzuceniu stworzeń dla Bo-

¹ *Droga na górę Karmel*, ks. III, rozdz. VI i VII. Nadzieja – mówi – jest tym większa, im pamięć jest bardziej opróżniona z myśli o stworzeniach.

² *Naśladowanie* jest – zdaje się – napisane przez świątobliwego zakonnika, który zebrał z pism św. Augustyna to, co dotyczy najbardziej życia wewnętrznego. Mało jest ważne nazwisko autora tej książki; jest ona po trosze jak Melchizedech, figura Mesjasza, o którym powiedziane jest, że nie miał ani ojca, ani matki, gdyż należał jakby do porządku ponadczasowego. Podobnie jest wiele wspaniałych bezimiennych hymnów liturgicznych, wiele melodii, jak *Amen drezeńskie*, które dało natchnienie Mendelssohnowi i Wagnerowi. Między anonimami są pisma zniesławiające i są pisma wzniosłe. Dwie istoty się kryją: zbrodniarz uciekający przed karą i święty, który przez pokorę chce pozostać nieznany.

ga¹, o rozpamiętywaniu śmierci²; o unikaniu pośpiechu w działaniu³, o marności wiedzy światowej⁴, o dobrodziejstwach Bożych⁵, o wolności duszy, którą zdobywa się raczej przez modlitwę niż przez czytanie⁶.

Przypomnijmy tylko ustępy najbardziej charakterystyczne, które pokazują, jak oczyszczenie pamięci usposabia do kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem.

„O porzuceniu stworzeń dla Boga”⁷

„Dopóki mnie zatrzymuje rzecz jaka, nie mogę swobodnie wzlecieć ku Tobie... Cóż swobodniejszego jak ten, który niczego nie pożąda na ziemi? Trzeba więc wznieść się nad wszelkie stworzenie i siebie samego wyzuć zupełnie i wzlecieć nad myśl swoją i widzieć, że Ty, Stwórca wszystkiego, nic wspólnego ze stworzeniami nie masz. I kto nie oderwie się od wszelkich stworzeń [dla nich samych i dla siebie], ten nie zdoła swobodnie oddać się Bogu. Dlatego tak mało jest ludzi bogomyślnych, bo mało jest takich, którzy umieją zupełnie oderwać się od rzeczy stworzonych i znikomych”.

„O rozpamiętywaniu śmierci”⁸

„O ślepoto i zatwardziałości serca ludzkiego, które tylko myśli o tym, co jest, a tego, co będzie, przewidzieć nie chce! Tak byś się powinien zachować w każdym uczynku i w każdej myśli, jak gdybyś dziś miał umrzeć... Oto teraz czas najdroższy; oto teraz czas sposobny; oto teraz dzień zbawienia ...Śmierć jest końcem każdego człowieka, a dni jego jako cień przemijają... Póki masz czas, zgromadzaj sobie nieśmiertelne bogactwa. O niczym nie myśl, tylko o zbawieniu; i o to tylko staraj się, co z Boga jest. Czyńcie sobie przyjaciół, oddając cześć świętym Pańskim i naśladując ich czyny, aby gdy ustaniecie w tym życiu, przyjęli was do wiecznych przybytków. Zachowaj się na ziemi jako pielgrzym i gość, do którego sprawy świata zgoła nie należą. Zachowaj serce wolne i wzniesione ku Bogu, albowiem nie mamy tu miasta trwającego...” Nie powin- niśmy się zadowiać na ziemi; nie trzeba się rozkładać i zasypiać na drodze, gdyż jest ona po to, żeby nią iść.

¹ *Naśladowanie*, ks. III, rozdz. XXXI.

² *Tamże*, I, rozdz. XXIII.

³ *Tamże*, III, rozdz. XXXIX.

⁴ *Tamże*, III, rozdz. XLIII.

⁵ *Tamże*, III, rozdz. XXII.

⁶ *Tamże*, III, rozdz. XXVI.

⁷ *Tamże*, III, rozdz. XXXI.

⁸ *Tamże*, I, rozdz. XXIII.

„Człowiek w sprawach swoich nagłym być nie powinien”¹

„Synu – mówi Pan – poruczaj Mi zawsze sprawy twoje, Ja dobrze urządzę je w czasie swoim. Czekaj rozporządzenia mojego, a odniesiesz stąd korzyść”.

„Umiejętność światowa marna jest”²

„Synu, niech cię nie uwodzą piękne i wyszukane słowa ludzkie. Albowiem nie w mowie jest królestwo Boże, ale w mocy. Słuchaj słów moich, które zapalają serca, oświecają myśli, wzbudzają skrucę i do duszy rozliczną wnoszą pociechę. ...Gdy wiele przeczytasz i poznasz, zawsze do jedyne go Początku wrócić ci potrzeba. Jam jest, który człowieka uczę mądrości i małuczkim daję jaśniejsze pojęcie, aniżeli wszelka umiejętność ludzka dać może. Do kogo Ja przemawiam, ten prędko mądrym się stanie i wielce postąpi w duchu. Biada tym, którzy dopytują się u ludzi o wiele rzeczy ciekawych, a mało dbają o to, aby znali drogę służenia Bogu. Przyjdzie czas, kiedy Mistrz mistrzów Chrystus, Pan aniołów ukaże się, aby wysłuchał nauki wszystkich, to jest, aby roztrząsał sumienie każdego. I wtedy będzie szperał Jeruzalem ze świecami i oświeci zakrycia ciemności i zamilkną języki ludzkie. Jam jest, który w mgnieniu oka tak wznoszę pokorny umysł, że w jednej chwili więcej pozna wiekuistej prawdy, aniżeli kto drugi po dziesięciu latach szkolnej nauki. Ja nauczam bez szumu słów, bez zamętu zdań, bez chępliwości, bez sporu rozumowań. Ja jestem, który nauczam gardzić rzeczami ziemskimi, nie dbać o doczesne, a szukać wiecznych i w nich smakować; unikać zaszczytów, bez szkody znosić zgorszenie, we Mnie pokładać nadzieję wszelką, oprócz Mnie nie żądać niczego i nade wszystko kochać Mnie gorąco... Ja jestem Mistrzem prawdy, Ja przenikam serca, wyrozumiem myśli, pobudzam do uczynków i rozdaję każdemu, jak uznaję za stosowne”.

„Dobrodziejstwa Boże”³

„Daj mi rozumieć wolę Twoją i z wielką czcią a pilną rozważą wspominać dobrodziejstwa Twoje; tak w ogólności, jak każde z osobna, abym odtąd potrafił Ci godnie za nie dziękować... Wszystko, co mamy... cokolwiek... w porządku natury i łaski posiadamy – wszystko to Twoje są dary... Kto więcej otrzymał, nie może się chępić z tego, jako ze swojej zasługi... ani urągać mniejszym... Tyś bowiem, o Boże, wybrał sobie ubogich, uniżonych i wzgardzonych od świata za powierników i domowników swoich”.

¹ Tamże, III, rozdz. XXXIX.

² Tamże, III, rozdz. XLIII.

³ Tamże, III, rozdz. XXII.

„Wzniosła wolność duszy”¹

„Panie, to jest zadaniem męża doskonałego, nie spuszczać nigdy z oczu rzeczy niebieskich i tak postępować wśród mnogich trosk, jakoby nic mu nie dolegało, i to nie z obojętności na wszystko, a wskutek szczególniejszej wolności, jaką cieszy się dusza po wyzbyciu się wszelkich nieumiarkowanych uczuć ku stworzeniom”.

Oto właśnie oczyszczenie pamięci, które usposabia do kontemplacji wlanej wielkich tajemnic wiary. O tej kontemplacji duszy oczyszczonej i wyzwolonej mówi nam *Naśladowanie*, ks. III, rozdz. XXXI, nr 2: „Bardzo potrzebuję jeszcze większej łaski, abym tam doszedł, gdzie by mi już żaden człowiek i żadne stworzenie nie było przeszkodą. A dopóki człowiek nie wzniesie się w duchu, nie oderwie się od wszelkich stworzeń i nie połączy się z Bogiem zupełnie i doskonale, dopóty wszystko, cokolwiek by umiał i cokolwiek by posiadał, zbyt małej jest wagi”. Czyż nie znaczy to, że kontemplacja włana tajemnic wiary i zjednoczenie z Bogiem, które z niej wynika, jest na normalnej drodze świętości?

Naśladowanie dodaje (tamże): „Wszystko, co nie jest Bogiem, niczym jest i za nic powinno być poczytane. Wielka zachodzi różnica między mądrością męża pobożnego, oświeconego przez Boga, a nauką czytanego uczonego. Daleko wyższa i szlachetniejsza jest umiejętność mająca źródło w natchnieniu Bożym aniżeli ta, którą zdobywa się mozolnie pracą umysłu ludzkiego. Wielu pragnie daru bogomyślności, lecz nie usiłuje ćwiczyć się w tym, co do niego przysposabia... Z czystego serca rodzi się owoc dobrego życia”.

* * *

Ta nauka o oczyszczeniu pamięci została specjalnie rozwinięta przez św. Jana od Krzyża, zwłaszcza w związku ze wspomnieniem łask nadzwyczajnych i jakby zewnętrznych, na których nie trzeba się zbyt długo zatrzymywać; ich wspomnienie złączone z jakimś próżnym upodobaniem odwracałoby nas od zjednoczenia z Bogiem. Nadzieja wznosi nas bardziej do miłości Boga niż poznanie łask nadzwyczajnych. „Aby żyć czystą i całkowitą nadzieją w Bogu – mówi święty Doktor² – nie należy zatrzymywać się na wiadomościach, formach i obrazach poszczególnych; jak to wyjaśniliśmy, za każdym razem, gdy zjawiają się one, trzeba natychmiast duszę opróżniać z tego wszystkiego zwracając ku Bogu w porywie czulej miłości. Trzeba myśleć o tych rzeczach i rozważać je tylko

¹ Tamże, III, rozdz. XXVI.

² *Droga na górę Karmel*, ks. III, rozdz. XIV.

o tyle, o ile ich wspomnienie zgadza się z obowiązkami mającymi ten sam przedmiot”¹.

Jest to prawdziwie czynne oczyszczenie pamięci, zbyt zajętej tysiącem wspomnień niepotrzebnych lub niebezpiecznych. Wprowadźmy w praktykę tę naukę, by pamięć nasza nie była jakby zatopiona w rzeczach przemijających, aby ich nie widziała tylko na linii poziomej czasu, który ucieka, ale na linii pionowej, która je łączy z jedyną chwilą nieruchomej wieczności. Tak stopniowo duch wznosi się częściej do myśli o Bogu, przypominając sobie wielkie dobrodziejstwa Wcielenia zbawczego i Eucharystii. Często, przeciwnie, wchodzimy do kościoła, by prosić o jakąś nagłać potrzebą łaskę, a zapominamy podziękować Bogu za nieskończone dobrodziejstwo Eucharystii; jej ustanowienie wymaga specjalnego dziękczynienia, przypomina nam obietnice życia wiecznego.

¹ Św. Jan od Krzyża mówi w *Drodze na górę Karmel*, ks. III, rozdz. II: „Nie pamiętając o tym, do czego zdążamy, i widząc, jak wyniszczamy władze odnośnie do ich działania, [czytelnik] może sądzić, że raczej niszczyliśmy wszystko, niż budujemy. Mogłoby to być rzeczywiście, gdybyśmy pouczali początkujących na drodze doskonałości. Tacy bowiem muszą posługiwać się rozmyślaniami i pojęciami zrozumiałymi”. „Ponieważ jednak mówimy o dalszym postępie w kontemplacji i prowadzimy duszę do *zjednoczenia z Bogiem, wszystkie środki i ćwiczenia zmysłowe władz* muszą być odrzucone, a dusza musi wejść w milczenie, aby Bóg mógł w niej dokonać Boskiego zjednoczenia. Musimy więc dążyć do tego przez wyzwalanie się, оголоcenie i zaprzestanie działania i rozumowania naturalnego, aby przygotować miejsce na dary i oświecenia nadprzyrodzone. Naturalne bowiem zdolności nie podążają tak wzniosłemu zadaniu, lecz raczej stanowią przeszkodę.

Może ktoś powiedzieć: ...Bóg przecież nie niszczy natury, tylko ją udoskonala. Tutaj zaś będzie zniszczenie...

Na podobne racje jest jasna odpowiedź: *Im więcej pamięć jednoczy się z Bogiem, tym więcej udoskonala się odnośnie do wiadomości szczegółowych*, aż w końcu zatraci je zupełnie, gdy przyjdzie do stanu zjednoczenia... Popelnia wtedy liczne błędy w czynnościach zewnętrznych. Zapomina o jedzeniu i picciu... Pamięć bowiem wówczas całkowicie jest zagubiona w Bogu. Gdy jednak dusza dojdzie do habitualnego stanu zjednoczenia, tj. do najwyższego stopnia, nie traci już pamięci odnośnie do obowiązków naturalnych. Przeciwnie, wykazuje o wiele większą doskonałość w tym, co czyni lub czynić musi, chociaż nie czyni tego przez formy i wiadomości pamięciowe... wszystkie jej czynności są całkowicie Boże... Czynności duszy zjednoczonej z Bogiem są Boże, gdyż je sprawia Duch Święty”. Dusza jest wtedy wyrażnie pod panowaniem siedmiu darów Ducha Świętego i natchnienia specjalne Ducha Świętego skłaniają ją do wyższych aktów cnót wlaných, którym dary towarzyszą. Mówi też św. Jan od Krzyża (tamże), że „uczynki i modlitwy dusz będących w tym stanie odnoszą zawsze swój skutek”.

Rozdział 9

OCZYSZCZENIE CZYNNE UMYŚLU

„Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit –

Jeśli oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światłe będzie”

(Mt 6,22).

Wyższe władze człowieka, które są mu wspólne z aniołami, to rozum i wola. One również wymagają oczyszczenia i zdyscyplinowania, gdyż jest w nich nieporządek, spowodowany grzechem pierworodnym i naszymi grzechami osobistymi.

Pierwsze wejrzenie umysłu dziecka ochrzczonego jest proste, podobnie jak wejrzenie duszy, która zaczyna odpowiadać ofiarnie na powołanie wyższe; ale zdarza się, że z czasem wejrzenie traci tę prostotę na skutek złożoności rzeczy, które się bada z sercem mniej lub więcej czystym. Trzeba więc wtedy poważnego oczyszczenia, by odnaleźć pierwszą prostotę umysłu w spojrzeniu głębokim, które panuje nad szczegółami i nieuniknionymi smutkami, by ogarnąć całość życia. Błogosławieni starcy, którzy po długim doświadczeniu i wielu próbach dochodzą do tej wyższej prostoty prawdziwej mądrości, którą dojrzeli z dala w dzieciństwie! W tym znaczeniu powiedziano: „Piękne życie to myśl młodości zrealizowana w wieku dojrzałym”.

Omówimy tu: 1) potrzebę czynnego oczyszczenia umysłu z powodu braków, które się w nim znajdują; 2) czynnik działający w tym oczyszczeniu i to, co należy w tym celu czynić w praktyce.

Potrzeba tego oczyszczenia: braki naszego umysłu

Umysł jest zraniony przez grzech pierworodny; rana ta nosi nazwę niewiedzy – *vulnus ignorantiae*¹, tzn. że zamiast samorzutnie zwracać się ku prawdzie, a zwłaszcza ku Prawdzie Najwyższej, ma trudność w dojściu do niej; ma skłonność do pograżenia się w rozpatrywaniu rzeczy ziemskich bez podnoszenia się do ich przyczyny; zwraca się z ciekawością ku rzeczom przemijającym, natomiast jest niedbały i leniwy w szukaniu naszego prawdziwego celu ostatecznego i środków, które do niego wiodą. Na skutek tego wpada on z łatwością w błąd,

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 85, a. 3.

pozwała się zaćmić przesądom, pochodzącym z nieuregulowanych namiętności; wreszcie może dojść do stanu, który nazywa się zaślepieniem duchowym.

Niewątpliwie grzech pierworodny nie pozbawił naszego umysłu zdolności poznania prawdy, jak twierdzili pierwsi protestanci i janseniści; możemy nawet cierpliwym wysiłkiem, bez pomocy Objawienia poznać pewną liczbę podstawowych prawd porządku naturalnego, jak istnienie Boga, sprawcy naturalnego prawa moralnego. Ale – jak uczy [II] Sobór Watykański¹, posługując się słowami św. Tomasza² – niewielu jest ludzi zdolnych do takiego trudu, a dochodzą oni do tego rezultatu dopiero po dość długim czasie, nigdy nie osiągnąwszy uwolnienia się od wszelkiego błędu.

Prawdą jest także, że ta rana niewiedzy – następstwo grzechu pierworodnego – jest w trakcie zablizniania się od chwili chrztu, który nas odrodził, dając nam łaskę uświęcającą, ale skądinąd otwiera się ona na nowo na skutek naszych grzechów osobistych, a zwłaszcza ciekawości i pychy umysłu, o których należy tu pomówić.

Ciekawość jest wadą naszego umysłu – mówi św. Tomasz³ – która skłania nas do rozważania i studiowania ze skwapliwością i gwałtownością rzeczy mniej pożytecznych, przez co zaniedbujemy sprawy Boga i naszego zbawienia. Ta ciekawość – uczy święty Doktor⁴ – rodzi się z lenistwa duchowego wobec rzeczy Bożych i sprawia, że tracimy drogocenny czas. Podczas gdy osoby mało wykształcone, ale karmione Ewangelią, mają wielką trafność sądu, inne, które nie tylko nie karmią się do głębi wielkimi prawdami chrześcijańskimi, ale tracą większość czasu na magazynowanie z ciekawości niepotrzebnych lub mało użytecznych wiadomości, mają sąd zupełnie nie ukształtowany. Można by to nazwać prawie manią kolekcjonowania. Jest to nagromadzenie wiadomości zestawionych mechanicznie, a nie zorganizowanych, po trosze jak w słowniku. Ten rodzaj pracy nie tylko nie kształci umysłu, ale go przydusza, tak jak gdy się dorzuci zbyt wiele dREW do ognia. Pod tym stosem nagromadzonych wiadomości nie widzi się już światła pierwszych zasad, które jedynie mogłyby wprowadzić ład we wszystkie te materiały i wznieść nas aż do Boga, przyczyny i celu wszystkich rzeczy⁵. Ta ciężka i głupia ciekawość intelektualna – jak mówi św. Jan od

¹ Denz., nr 1786 (3005). Dzięki Objawieniu Bożemu – jest tam powiedziane – prawdy naturalne religii mogą być poznane przez wszystkich, szybko, z zupełną pewnością i bez domieszki błędu.

² I-a, q. 1, a. 1.

³ II-a II-ae, q. 167, a. 1.

⁴ II-a II-ae, q. 35, a. 4, ad 3.

⁵ Św. Tomasz (*in Epist. I Cor.*, 8, 1) z racji słów: „*Scientia inflat*” – pisze: „*Hic non approbat Apostolus multa scientem, si modum sciendi nescierit. Modus autem sciendi est, ut scias quo ordine, quo studio, quo fine scire quaeque oporteat: quo ordine, ut id prius quod maturius ad salutem; quo studio, ut id ardentius quod efficacius est ad amorem; quo fine, ut non ad inanem gloriam et curiositatem velle aliquid, sed ad aedificationem tui et proximi*”. Podobnie, II-a II-ae, q. 166: *O cno-*

Krzyża – jest w tym znaczeniu przeciwieństwem kontemplacji, która sądzi o wszystkim według przyczyny najwyższej; ciekawość ta mogłaby doprowadzić do głupoty duchowej, o której często mówi św. Paweł¹, do szaleństwa, które sądzi o wszystkim, nawet o rzeczach najwyższych za pomocą tego, co najniższe, a nawet najmarniejsze, poprzez zadowolenie naszej pożałdliwości lub pychy.

Pycha umysłu jest większym nieładem niż ciekawość. Daje nam ona takie zaufanie do własnego rozumu i sądu, że niechętnie radzimy się innych, zwłaszcza przełożonych, i nie szukamy światła w uważnym i życzliwym badaniu przyczyn i faktów, które można nam przeciwstawić. Prowadzi to do jawnych nieroztropności, które trzeba będzie boleśnie odpokutować. Prowadzi to również do gwałtowności w dyskusjach, do uporu w sądach, do oczerniania, które wyłącza tonem przecinającym dyskusję wszystko, co się nie zgadza z naszym sposobem widzenia. Mogłoby to doprowadzić nawet do odmawiania innym swobody, której się żąda dla własnych poglądów, do bardzo niedoskonałego poddawania się wskazówkom najwyższego Pasterza, a nawet do osłabiania i pomniejszania dogmatów pod pozorem lepszego ich wyjaśniania, niż to czyniono dotąd².

Te wady, a zwłaszcza pycha, mogłyby nas wreszcie doprowadzić do zaślepienia umysłu – *caecitas mentis*, które jest zupełnym przeciwieństwem kontemplacji rzeczy Bożych. Trzeba specjalnie zastanowić się nad tym punktem – jak to czyni św. Tomasz³ – omówiwszy dar rozumu.

Pismo Święte często mówi o tym zaślepieniu rozumu. Pan Jezus smuci się i oburza na ślepotę duchową faryzeuszy (Mk 3,5) i mówi wreszcie: „Biada wam, ślepi wodzowie... że dajecie dziesięcinę z mięty i anyżu, i z kminku, a pominęliście to, co daleko ważniejsze jest w Zakonie: sąd i miłosierdzie, i wiarę... Ślepi wodzowie, którzy przecedzacie komara, a wielbłąda połykacie” (Mt 23,16.23n).

cie pilności, która hamuje i próżną ciekawość, i lenistwo umysłowe, a skłania do studiowania tego, co należy, studiować, jak należy, kiedy należy, dla celu moralnego i nadprzyrodzonego.

Por. również II-a II-ae, q. 188, a. 5, ad 3, o studiach odpowiednich dla zakonników. Powinni oni studiować naukę świętą: „*Aliis scientiis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum aliae scientiae ordinantur ad sacram doctrinam*”.

¹ 1 Kor 3,19: „Mądrość... świata tego głupstwem jest u Boga”. Por. S. *th.*, II-a II-ae, q. 46: *O głupocie* – gdzie wykazuje, że jest ona sprzeczna z darem mądrości, że jest grzechem i że rodzi się przede wszystkim z nieczystości.

² Św. Tomasz mówi (II-a II-ae, q. 138) o niebezpieczeństwach upierania się przy własnym sądzie, gdy nie chce się słuchać kompetentnych rad, które otrzymujemy.

Ten upór spotyka się czasem u niektórych ludzi dążących jakoby do pogłębienia życia duchowego. Znajduje się u nich gorliwość, ale gorliwość zgorzkniałą; nie chcą oni słuchać mądrych rad, które otrzymują i chcą wszystkim narzucić swój sąd, tak jakby tylko oni mieli Ducha Świętego; nadeści są pychą duchową, uchybiają miłości pod pozorem reformowania wszystkiego wokół siebie; mogą stać się wrogami pokoju i wywołać głęboką niezgodę. Św. Jan od Krzyża, ganiąc te błędy, mówił: „*Tam gdzie nie ma dość miłości, włóście miłość, a zbierzecie miłość*”.

³ II-a II-ae, q. 15.

U św. Jana 12,40 powiedziane jest, że to zaślepienie jest karą Boga, który odbiera światło tym, co nie chcą Go przyjąć¹.

Są grzesznicy, którzy na skutek ponawianych grzechów nie poznają już woli Bożej wyraźnej, objawionej w sposób uderzający; nie rozumieją również, że nieszczęścia, które ich spotykają, są karą Bożą i nie nawracają się.

To zaślepienie umysłu skłania grzesznika do przedkładania we wszystkim dóbr przemijających nad dobra wieczne i przeszkadza mu słyszeć głos Boga, który Kościół przypomina w liturgii Adwentu i Wielkiego Postu: „Nawróćcie się do Mnie ze wszystkiego serca waszego... nawróćcie się do Pana, Boga waszego, bo dobrotliwy i miłosierny jest, cierpliwy i wielkiego miłosierdzia, i żałujący nieszczęścia – *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, patiens et multae misericordiae...*” (Jl 2,12n).

Zaślepienie umysłu jest karą Boga, który odbiera światło swoje z powodu ponawianych grzechów, ale skądinąd jest ono grzechem, przez który odwracamy się dobrowolnie od tego rozważania prawdy Bożej, przedkładając nad nią poznanie tego, co zadowala naszą pożydlwość lub pychę².

O grzechu tym trzeba powiedzieć to samo, co św. Tomasz mówi o głupocie duchowej – *stultitia*; stoi on w sprzeczności z przykazaniem kontemplacji prawdy³. Przeszkadza nam widzieć bliskość śmierci i sądu⁴. Odbiera nam wszelką przenikliwość i pozostawia nas w stanie ośpienia duchowego (*hebetudo mentis*), które jest jakby zatraceniem wszelkiego wyższego rozumienia⁵. Przestaje się wtedy widzieć wielkość najwyższego przykazania miłości Boga i bliźniego, cenę krwi Zbawiciela wylanej za nas, nieskończoną wartość Mszy świętej, która jest substancjalną kontynuacją Ofiary Krzyżowej na ołtarzu.

To jest kara, a nie zwraca się na nią uwagi. Jak mówi św. Augustyn, *in Ps. LVII*: „Gdyby złodziej, kradnąc pieniądze, stracił oko, wszyscy powiedzieliby: to kara Boża; ty straciłeś oko duchowe, a myślisz, że Bóg cię nie ukarał”.

Czasem aż dziwi, gdy się spotyka między chrześcijanami ludzi o wielkiej kulturze literackiej, artystycznej lub naukowej, a którzy posiadają tylko bardzo elementarną i powierzchowną znajomość prawd religii, znajomość zmieszaną z mnóstwem przesądów i błędów. Jest to zdumiewająca dysproporcja, która z nich czyni jakby karłów duchowych.

U innych, bardziej wykształconych w rzeczach wiary, w historii Kościoła, w jego ustawodawstwie, jest czasem, jeśli tak można powiedzieć, tendencja

¹ Podobnie Rz 11,8.

² Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 15, a. 1.

³ II-a II-ae, q. 46, a. 2, ad 3: „*Stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis*”.

⁴ *Naśladowanie*, ks. I, rozdz. XXIII.

⁵ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 15, a. 3.

antykontemplacyjna, która pozwala im widzieć życie Kościoła tylko jakby z zewnątrz, tak jakby się oglądało z zewnątrz witraże katedry, zamiast patrzeć na nie od wewnątrz w słodkim świetle, które je oświeca.

Oto wady umysłu, które są w nas w różnym stopniu: ciekawość, żądza poznania tego, co niepotrzebne, beztroska, niedbalstwo w stosunku do tego, co jedynie konieczne: Boga i naszego zbawienia; pycha umysłu, zaślepienie i głupota duchowa, która prowadzi do sądzenia o wszystkim według tego, co najniższe i najmarniejsze, podczas gdy mądrość sądzi o wszystkim według przyczyny najwyższej i celu ostatecznego.

Jakie lekarstwo znaleźć na ten nieporządek, na który cierpimy wszyscy mniej lub więcej?

Podstawa czynnego oczyszczenia umysłu. Jak go dokonać?

Oczyszczenie to powinno się dokonać przez postęp cnoty wiary, tak jak oczyszczenie pamięci pogrążonej w czasie dokonuje się w postępie nadziei na szczęśliwość wieczną.

Św. Tomasz mówi¹: „Aby się wyzwolić z przywiązania do rzeczy zmysłowych i wznieść się do Boga, trzeba przede wszystkim wiary w Boga; wiara jest pierwszą podstawą oczyszczenia serca, by wyzwolić nas z błędu, a żywa wiara złączona z miłością uzupełnia to oczyszczenie”. Trzeba, aby umysł, który kieruje wolą, sam był oczyszczony², gdyż inaczej korzeń woli będzie zepsuty lub skrzywiony z domieszką błędu.

To oczyszczenie dokonuje się, gdy sądzimy o wszystkim coraz bardziej w duchu wiary. Kajetan stwierdza³, że wiara skłania nas najpierw do przyjmowania prawd objawionych ze względu na autorytet Boga, który je objawia; następnie skłania ona do rozważania i sądzenia wszystkiego według tych prawd. Tak jest nawet z tym, kto w stanie grzechu śmiertelnego zachował wiarę, która go chroni od grzechów jeszcze cięższych, jak kradzież, zabójstwo, i dzięki której sądzi on, że trzeba iść na Mszę i wysłuchać słowa Bożego. Wszystkie te sądy mogą być wytworzone bez darów Ducha Świętego, których człowiek w stanie grzechu śmiertelnego nie posiada, ale nie mają one wtedy doskonałości, jaką mieć powinny; u sprawiedliwego otrzymują one tę doskonałość z darów; wtedy tworzą się w sposób inny, pod natchnieniem Ducha Świętego; tak np. dar mądrości uzdalnia do sądzenia na podstawie pewnej wspólności natury, czyli sym-

¹ II-a II-ae, q. 7, a. 2.

² Tamże, ad 1.

³ In II-am II-ae, q. 45, a. 2, nr 3.

patii z rzeczami Bożymi. Tak twierdzi Kajetan i wielu teologów jest tego samego zdania.

Trzeba nie tylko przyświadczać prawdom wiary, ale trzeba według nich sądzić, co mamy myśleć, mówić, czynić lub czego unikać w życiu. To jest właśnie sąd w duchu wiary, a nie tylko w duchu natury, czyli naturalizmu praktycznego.

Św. Jan od Krzyża mówi, że wiara, która jest ciemna, oświeca nas¹. Jest ona ciemna, gdyż żąda od nas przyjęcia tajemnic, których nie widzimy; ale tajemnice te – tajemnice wewnętrznego życia Boga – oświecają wielce nasz umysł, gdyż głoszą nieustannie dobroć Boga, który nas stworzył, podniósł do życia łaski, dla naszego odkupienia zesłał swego Syna jedyne, który daje nam się w Eucharystii, by nas doprowadzić do żywota wiecznego.

Wiara jest ciemna, a jednak oświeca nasz umysł w drodze ku wieczności. Przewyższa ona o wiele zmysły i rozum, jest środkiem bliższym zjednoczenia z Bogiem, którego daje nam poznać nieomylnie i w sposób nadprzyrodzony w ciemności².

Przewyższa ona znacznie wszystkie oczywistości zmysłowe i intelektualne, które można mieć na ziemi. Dla naszych zmysłów oczywiste jest to, co zmysłowe, a nie to, co duchowe, a więc i nie sam Bóg. Dla naszego rozumu oczywiste jest to, co jest do niego proporcjonalne, czasem jest to jakaś prawda o Bogu, np. o Jego istnieniu, ale nie życie wewnętrzne Boga, które przekracza nasz rozum, a nawet siły przyrodzone umysłu anielskiego.

Aby zobaczyć życie wewnętrzne Boga, trzeba by umrzeć i otrzymać widzenie uszczęśliwiające. Lecz wiara pozwala nam już tu na ziemi osiągnąć to życie wewnętrzne Boga w półcieniu, w ciemności.

Dlatego też ten, kto wołałby zamiast wiary wlanej widzenia, byłby w błędzie, nawet gdyby te widzenia pochodziły od Boga, gdyż wołałby to, co powierzchowne i zewnętrzne, co jest dostępne dla naszych władz, niż to, co je przekracza. Wołałby figury niż rzeczywistość Bożą. Utraciłby zmysł tajemnicy; oddaliłby się od prawdziwej kontemplacji, oddalając się od tej Boskiej ciemności³.

Wiara, która jest ciemna, oświeca nas po trosze jak noc, która otaczając nas ciemnościami, pozwala nam jednak widzieć gwiazdy, a przez nie głębieć firmamentu. Jest w tym niezwykle piękny światłocień. Trzeba, by słońce się skryło, by noc się zaczęła, aby móc zobaczyć gwiazdy. Rzecz zadziwiająca, w ciemności nocy widzimy o wiele dalej niż w dzień, widzimy gwiazdy niezmiennie od-

¹ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. II: Wiara jest ciemną nocą dla duszy.

² Tamże, ks. II, rozdz. III: Dusza powinna trwać w ciemności wiary, która ją doprowadzi do wysokiej kontemplacji. – Tamże, ks. II, rozdz. VIII: Tylko wiara jest środkiem bliskim i proporcjonalnym, pozwalającym duszy osiągnąć zjednoczenie z Bogiem.

³ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXII; podobnie, rozdz. X, XI, XVI.

legle, które nam objawiają niezmierzoną przestrzeń nieba. W dzień widzimy na odległość tylko kilku kilometrów, nocą na miliony.

Podobnie zmysły i rozum pozwalają nam widzieć tylko to, co jest im dostępne w porządku przyrodzonym, podczas gdy wiara, choć ciemna, otwiera nam świat nadprzyrodzony i jego nieskończone głębie, królestwo Boże, jego życie wewnętrzne, to, co zobaczymy bez zasłony i jasno w wieczności.

Oto, co mówi i powtarza stale św. Jan od Krzyża i co jest jakby komentarzem definicji wiary danej przez św. Pawła¹, definicji, którą św. Tomasz streszcza w słowach: „Wiara jest cnotą umysłu, przez którą zaczyna się w nas życie wieczne, gdyż pozwala nam ona przyjąć tajemnicę życia wewnętrznego Boga, którego będziemy oglądać w wieczności”².

Z tego wynika, że aby żyć wiarą, trzeba wszystko rozpatrywać w jej świetle: przede wszystkim Boga, siebie samych, innych – przyjaciół lub obcych i wszystkie zdarzenia przyjemne lub przykre. Trzeba je widzieć nie tylko z punktu widzenia zmysłów i rozumu, ale również z punktu widzenia nadprzyrodzonego wiary, co jest właściwie oglądaniem wszystkiego jakby okiem Boga, czyli po trosze tak, jak Bóg to widzi³.

Stąd wynika oczywista potrzeba oczyszczenia naszego umysłu z ciekawości, by nie stawiać studiów tego, co drugorzędne, uboczne, a czasem nawet niepotrzebne, nad uważną medytację tego, co jedynie konieczne, nad czytanie Ewangelii i wszystkiego, co może dać prawdziwie pokarm duszy⁴. To ukazuje znaczenie czytania duchownego, obok studiów i oddzielnie od nich.

Dlatego też nie trzeba połykać książek, aby robić wrażenie, że je znamy i możemy o nich mówić, lecz czytać to, co potrzebne dla życia duszy, w duchu pokory, aby się tym przejąć, wprowadzić w czyn i przynieść pożytek innym⁵.

¹ Hbr 11,1: „Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy, przeświadczeniem o prawdzie tego, czego się nie widzi”. – „To, czego rzeczywistość jeszcze się nie ukazuje, tego substancję daje nam wiara, a właściwie sama nią jest” – mówi św. Jan Chryzostom.

² II-a II-ae, q. 4, a. 1: „Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus”. – I w *De Veritate*, q. 14, a. 2: „Fides est in nobis inchoatio quaedam viate aeternae”.

³ Por. św. Tomasz, *In Boëtium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4.

⁴ *Naśladowanie* (ks. I, rozdz. V) mówi: „Całe Pismo Święte powinno być czytane w takim duchu, w jakim pisane było... Nie pytaj, kto to powiedział, lecz zważaj na to, co powiedziano. Ludzie przemijają, lecz prawda Pańska trwa wiecznie. Bez względu na osoby, rozmaitymi drogami Bóg do nas przemawia. W czytaniu pism pozostawionych przez świętych często nam zawadza ciekawość nasza, gdy chcemy zrozumieć i roztrząsać to, co w prostocie ducha przyjąć należy. Jeśli je chcesz z pożytkiem czytać, czytaj z pokorą, z prostotą i wiarą, a nigdy nie szukaj umiejętności dla próżnej chwały. Pytaj chętnie i milcząc przysłuchuj się słowom ludzi świętych. Nie lekceważ przypowieści mądrych starców, nie bez przyczyny bowiem są powiadane”.

⁵ Por. II-a II-ae, q. 167, a. 1. Por. również tamże, q. 166, o cnocie moralnej pilności w studiach, która koryguje odchylenia przeciwne, a czasem następujące po sobie, ciekawości i lenistwa umysłowego. Gdy ciekawość jest już zaspokojona, dość często ustępuje miejsca lenistwu umysłowemu.

Przypomnijmy sobie słowa św. Pawła (Rz 12,3): „Powiadam wszystkim, którzy są wśród was, żeby nie rozumieli nadto, co rozumieć trzeba, a rozumieli z umiarkowaniem – *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*”¹.

Dlatego trzeba unikać zbytniego pośpiechu w sądzeniu, co jest źródłem tylu błędów², bardziej jeszcze unikać uporu³, zaufania do własnego sądu i należy go poprawiać przez uległość wskazaniom Kościoła oraz naszego kierownika duchowego, również przez uległość Duchowi Świętemu, który chce być naszym nauczycielem wewnętrznym, aby nas nauczyć coraz pełniejszego życia wiary i dać nam przedsmak życia w niebie.

Wtedy rozpatrywanie szczegółów nie doprowadzi nas do stracenia z oczu całości, jak często bywa, gdy widziane z bliska drzewa przeszkadzają nam widzieć las. Ci, którzy twierdzą, że zagadnienie zła jest nierozwiązalne, i znajdują w tym okazję do upadku, pograżają się w bolesnym stwierdzaniu pewnych szczegółów bardzo przykrych i tracą z oczu całokształt planu opatrnościowego, gdzie wszystko jest pomyślane dla dobra tych, którzy miłują Boga.

Zbyt drobiazgowo studiowanie szczegółów sprawia, że nie doceniamy pierwszego całościowego spojrzenia na rzeczy, jednak to spojrzenie, jeśli jest czyste, jest już wzniosłe i zbawienne. Tak np., gdy dziecko chrześcijańskie patrzy na niebo gwiaździste, widzi w nim wspaniały znak niezmierzonej wielkości Boga. Później, gdy zajmie się studiowaniem naukowym różnych konstelacji, zdarza mu się zapomnieć o widoku całości, do której ostatecznie umysł musi powrócić, by lepiej uchwycić jej wielkość i głębię. Powiedziano, że mało wiedzy oddala od religii, wiele – doprowadza do niej⁴.

wemu u tego, kto nie ma cnoty pilności, która podporządkowuje nasze studia nie tylko naszemu osobistemu zadowoleniu, ale Bogu i dobru dusz.

¹ Św. Tomasz, *in Epist. I Cor.*, 8, 1, tłumaczy słowa św. Pawła: „Umiejętność nadyma, a miłość buduje”, mówiąc: „Umiejętność, jeśli jest sama, bez miłości, nadyma pychę. Dodajcie do umiejętności miłość, a stanie się użyteczną”. Dalej przypomina słowa św. Bernarda: „Sunt qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et curiositas est; quidam ut sciantur, et vanitas est; quidam ut scientiam vendant et turpis quaestus est; quidam ut aedificentur et prudentia est; quidam ut aedificent, et caritas est”.

² Por. II-a II-ae, q. 53, a. 3.

³ Por. II-a II-ae, q. 138.

⁴ Można by wiele powiedzieć o *pierwszym wejrzeniu umysłu i o jego spojrzeniu w głąb* czy to w porządku przyrodzonym, czy też w porządku wiary nadprzyrodzonej. Pierwsze wejrzenie może wprowadzić w błąd, jeśli się kieruje na coś akcydentalnego, a nie na przedmiot właściwy władzy intelektualnej; przeciwnie jest, jeśli odpowiada naturze umysłu. Są dwie istoty proste, dziecko, które jeszcze nie zna zła, i starzec uświęcony, który o nim zapomniał, gdyż je zwyciężył. Toteż starzec kocha dziecko i jest przez nie kochany.

Pierwsze wejrzenie naturalne umysłu zwraca się na *byt pojmowalny rzeczy* zmysłowych i na to, co jest *prawdą* w ogólności; bez tego wejrzenia cała nauka i cała filozofia byłyby niemożliwe. Metafizyka jest widzeniem głębokim bytu poznawalnego umysłem, które pozwala poznać w spo-

Podobnie wielkie fakty nadprzyrodzone, wywołane przez Boga dla oświecenia i zbawienia prostych ludzi, jak fakt objawień w Lourdes, są dość łatwe do pojęcia dla tych, którzy mają serce czyste. Prędko widzą oni ich pochodzenie nadprzyrodzone, ich znaczenie i doniosłość. Jeśli się zapomni o tym punkcie widzenia, jednocześnie prostym i wyższym, by zająć się badaniem szczegółów rozważanych pod kątem widzenia materialnym, może się zdarzyć, że znajdzie się w tych faktach tylko nierozwiązalną zagadkę, a czasem sprawę powikłaną. Wtedy, podczas gdy uczeni rozprawiają bez końca, nie mogąc dojść do żadnego wniosku, Bóg dokonuje swego dzieła w tych, którzy są czystego serca. Ostatecznie wiedza głębsza złączona z pokorą powraca do widzenia pierwotnego całości, by je potwierdzić, by poznać działanie Boga i głębokie dobro dokonane w duszach. Tak więc po życiu poświęconym studiom filozofii i teologii chętnie powraca się do Psalmów, do przypowieści Ewangelii. Jest to oczyszczenie umysłu usposabiające do kontemplacji.

słób ścisły Boga, pierwszy Byt, przyczynę najwyższą i cel ostateczny. Podobnie cała etyka wychodzi z tego pierwszego wejrzenia: „Trzeba czynić dobro, a unikać zła”.

Pierwsze wejrzenie w porządku wiary nadprzyrodzonej jest to, które spotykamy u patriarchów Starego Testamentu; wierzą oni, że *Bóg jest i że nagradza tych, którzy Go szukają* (Hbr 11,6), i nie chodzi tu tylko o Boga jako sprawcę natury, ale o Boga jako sprawcę zbawienia.

Podobnie pierwsze wejrzenie nadprzyrodzone, po przyjściu Zbawiciela, po Kazaniu na Górze, wyrażone jest w tych słowach św. Mateusza 7,28-29: „Gdy Jezus dokończył tych słów, zdumiewały się rzesze nad nauką Jego. Albowiem uczył ich jako ten, który ma władzę, a nie jako ich uczeni w Piśmie i faryzeusze”, którzy rozprawiali bez końca o tekstach. Pierwsze wejrzenie to także wejrzenie dziecka w złóbk Zbawiciela w Boże Narodzenie. Widzenie głębokie to widzenie, jakie ma dusza kontemplacyjna u kresu swego życia, widzenie św. Jana, św. Augustyna, św. Tomasza, św. Jana od Krzyża.

Podobnie pierwsze wejrzenie proste, a już przenikliwe zakonnika, jest to, gdy w młodości usłyszysz wezwanie Boże; to proste wejrzenie jest często wyższe niż różne komplikacje, które przyjdą w następstwie. Błogosławiony ten, kto je odnajdzie później w widzeniu głębokim, widzeniu mądrości całego życia.

Rozdział 10

OCZYSZCZENIE CZYNNE WOLI

„*Tu es Deus, fortitudo mea* –
Ty jesteś Bóg, moc moja” (Ps 4,42).
Siła naszej woli płynie z jej uległo-
ści Bogu.

Widzieliśmy, że umysł powinien być oczyszczony nie tylko z błędu, niewiedzy, uporu, zaślepienia duchowego, ale również z ciekawości, która przywiązuje zbyt wielką wagę do tego, co drugorzędne, a niedostateczną do tego, co główne, podczas gdy należałoby pracę umysłową podporządkować Bogu jako celowi ostatecznemu i dobru dusz. Teraz pomówimy o oczyszczeniu i wychowaniu woli.

Wola, czyli pożądanie rozumne, przewyższające znacznie pożądanie zmysłowe, jest władzą zwracającą się ku dobru poznanemu przez umysł; jej przedmiotem jest dobro w całej jego powszechności, co pozwala jej wznieść się do miłości Boga, Dobra Najwyższego¹. Podczas gdy każda inna władza zwraca się ku dobru jej właściwemu: wzrok ku temu, co widzialne, umysł ku prawdzie rozumiałej, wola zwraca się ku dobru całego człowieka. Dlatego też porusza ona inne władze do pełnienia odpowiednich aktów, np. umysł do poszukiwania prawdy. Dlatego też, jeżeli wola jest z gruntu prawa, człowiek jest dobry; nie jest on tylko dobrym matematykiem lub dobrym fizykiem, ale człowiekiem szlachetnym lub – według słów Ewangelii – „człowiekiem dobrej woli”; jeśli przeciwnie, wola nie ma koniecznej prawości, jeśli nie zwraca się ku prawdziwemu dobru całego człowieka, może on być dobrym logikiem, dobrym malarzem lub dobrym muzykiem, nie jest jednak dobrym człowiekiem; jest egoistą, którego cnoty, raczej pozorne niż rzeczywiste, są pod wpływem pychy, ambicji lub obawy przed trudnościami i kłopotami.

Tak więc wolna wola nadaje nie tylko swoim aktom właściwym (wprost z niej płynącym – *actus elicit*), ale i aktom innych władz, którymi rządzi (aktom nakazanym – *actus imperati*), wolność i zasługę lub winę. Dlatego normowanie woli to normowanie całego człowieka. Ale są w niej braki, zboczenia, które są następstwem grzechu pierworodnego i naszych grzechów osobistych.

¹ Por. *S. th.*, I-a, q. 80, a. 1 i 2.

Egoizm – główna wada woli

Siła woli w poruszaniu siebie i innych władz do czynu pochodzi z jej uległości wobec Boga, z uzgodnienia z wolą Bożą, gdyż wtedy przez łaskę siła Boża przechodzi na nią. Oto ważna zasada, która rządzi całym tym zagadnieniem.

Widzi się całe znaczenie i doniosłość tej zasady, jeśli się pamięta, że w stanie pierwotnej sprawiedliwości, póki wola była poddana Bogu przez miłość i posłuszeństwo, miała moc całkowitego panowania nad namiętnościami i usuwania wszelkiego nieporządku uczuciowości; namiętności były wówczas w pełni poddane woli ożywionej przez miłość¹.

Od grzechu pierworodnego rodzimy się bez łaski uświęcającej i miłości, z wolą odwróconą od Boga – celu ostatecznego nadprzyrodzonego – i słabą w pełnieniu obowiązków nawet w porządku przyrodzonym².

Nie wpadając w przesadę pierwszych protestantów i jansenistów, musimy przyznać, że rodzimy się z wolą skłonną do egoizmu, do nieuporządkowanej miłości siebie. Jest to rana zwana złością³, przejawiająca się często jako gruby egoizm, którego powinniśmy się wystrzegać, a który stanowi domieszkę wszystkich naszych czynów. Wskutek tego wola nie posiada już mocy absolutnej nad władzami zmysłowymi, lecz tylko rodzaj mocy moralnej, czyli perswazji, którą stara się je sobie poddać⁴.

Niewątpliwie od chwili chrztu, który nas odrodził, dając nam łaskę uświęcającą i miłość, rana ta, podobnie jak inne, jest w trakcie zablizniania się. Ale otwiera się ona na nowo na skutek naszych grzechów osobistych.

Główną wadą woli jest ten brak prawości zwany miłością własną lub nieuporządkowaną miłością siebie, która zapomina o miłości należnej Bogu i bliżniemu. Miłość własna, czyli egoizm, jest oczywistym źródłem wszystkich grzechów⁵. Z niego rodzą się „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu, pycha żywota”⁶. Uczuciowość, która nie jest mocno kierowana, skłania do nierozwagi, do gorączkowego pośpiechu, do bezpłodnego niepokoju, do egoistycznego szukania tego, co przyjemne, a ucieczki przed tym, co kosztuje, do nonszalancji, do zniechęce-

¹ Por. S. *th.*, I-a, q. 95, a. 2.

² Por. I-a II-ae, q. 109, a. 3 i 4. Wola, która jest bezpośrednio odwrócona od celu ostatecznego nadprzyrodzonego, jest pośrednio odwrócona od celu ostatecznego przyrodzonego, gdyż każdy grzech przeciw prawu nadprzyrodzonemu jest pośrednio grzechem przeciw prawu naturalnemu, które nas zobowiązuje do posłuszeństwa Bogu we wszystkim.

³ I-a II-ae, q. 85, a. 3: „In quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae”.

⁴ I-a II-ae, q. 17, a. 7: „Ratio praeest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, ...sed principatu politico..., qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio”.

⁵ I-a II-ae, q. 77, a. 4: „Inordinatus amor sui est causa omnis peccati”.

⁶ Tamże, a. 5.

nia, w którym widać, że wola straciła swoją siłę, i do wszelkiego rodzaju złych przykładów¹.

Jasna rzecz, że „wola własna”, którą się określa jako wolę niezgodną z wolą Bożą, jest źródłem wszelkiego grzechu. Jest ona bardzo niebezpieczna, gdyż może wszystko skazić; nawet to, co samo w sobie najlepsze, staje się złym, gdy ona się wmiesza, gdyż bierze za cel siebie, zamiast podporządkować się Bogu. Jeśli Pan Bóg zobaczy ją w poście, w ofierze, odrzuca te dobre uczynki, gdyż widzi w nich dzieło Boże pełnione z pychy, aby się pokazać. Wola własna rodzi się z miłości własnej, czyli egoizmu, jest to miłość własna wzmocniona, która stała się nakazem.

* * *

Jeśli chodzi o miłość własną, czyli egoizm, można wpaść w dwa błędy przeciwnie: utylitaryzm i kwietyzm. Utylitaryzm teoretyczny lub praktyczny nie widzi w egoizmie zła, lecz siłę, którą należy miarkować. Ta doktryna, sprowadzająca cnotę do interesu, jest zabiciem wszelkiej moralności; sprowadza ona do pożytecznego i przyjemnego dobro moralne – przedmiot cnoty i obowiązku – które zasługuje, aby je miłować dla niego samego i więcej niż siebie, niezależnie od korzyści lub przyjemności, które z niego wynikają: „Czyń, co powinieś, niezależnie od tego, co się stanie”. Utylitaryzm praktyczny prowadzi do pychy, która skłania do uważania siebie za centrum wszystkiego, co nas otacza; jest to pycha panowania jawna lub ukryta.

Kwietyzm², przeciwnie, chciał potępić wszelką miłość interesowną, nawet pragnienie nagrody wiecznej, jakby był jakiś nieporządek w nadziei chrześcijańskiej, dlatego że jest mniej doskonała niż miłość³. Pod pozorem tej absolutnej

¹ Są to jakby *choroby woli*, jednak nie choroby we właściwym znaczeniu, jak sądzą niektórzy lekarze materialści, gdy mówią o *abulii*. Wola jest władzą duchową, czyli niematerialną, nie jest ona siedliskiem chorób takich jak te, które naruszają nasz organizm, np. ośrodki nerwowe. Jednak pewne choroby tych ośrodków utrudniają funkcjonowanie woli, inne niweczą warunek wymagany ze strony wyobraźni do funkcjonowania rozumu i powodują pomieszanie zmysłów lub *idées fixe* i obłąd.

² Por. Denz., nr 1227 (2207): „Non debet anima cogitare nec de praemio, ...nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de aeternitate, etc...” Podobnie, nr 1232 (2212), 1237n (2217n).

³ Jest to złe rozumienie aktu nadziei chrześcijańskiej; nie podporządkowujemy przezeń Boga sobie, ale pragniemy Go dla siebie, podporządkowując Mu się, gdyż jest On celem ostatecznym aktu nadziei. Jak dobrze wyjaśnia Kajetan (in II-am II-ae, q. 17, a. 5, nr 6): *Desidero Deum mihi, [finaliter] propter Deum, et non propter me*. Gdy zaś chodzi o rzeczy niższe ode mnie, jak owoc, pragnę ich *dla siebie i ze względu na siebie*, podporządkowuję je sobie jako celowi. Przeciwnie, już przez akt nadziei podporządkowuję się Bogu (*celowi ostatecznemu* tego aktu). To podporządkowanie staje się doskonałsze przez miłość, która sprawia, że skutecznie miłuję Boga, *formalnie dla Niego samego* i bardziej niż siebie, pragnąc Jego chwały i rozszerzenia Jego panowania.

bezinteresowności wielu kwicystów wpadło w lenistwo duchowe, które przestaje się interesować świętością i zbawieniem¹.

Jasna rzecz, że pożytecznie jest myśleć o zbawieniu i szczęśliwości wiecznej, pracując nad uśmierceniem w sobie tej głównej wady naszej woli, którą jest nieuporządkowana miłość siebie. O niej to mówi św. Augustyn²: „Dwie miłości zbudowały dwa państwa: miłość siebie aż do wzgardy Boga – państwo ziemskie; miłość Boga aż do wzgardy siebie – państwo Boże. Jedna chlubi się w sobie, a druga w Panu. Jedna szuka chwały u ludzi, drugiej chwała najdroższa jest w Bogu, świadku jej sumienia. Jedna w pysze swojej chwały trzyma wysoko głowę; druga mówi do swego Boga: «*Gloria mea, exaltans caput meum* – Tyś jest chwałą moją, Ty podnosisz głowę moją». Tamta w zwycięstwach swych pozwala, by ją zwyciężyła namiętność panowania. Ta ukazuje nam swych obywateli złączonych w miłości, jako sługi wzajemne jedni drugim, jako rządcy opiekuńczy, jako poddani posłuszni. Tamta w swoich książętach miłuje własną siłę. Ta mówi do Boga: «Panie, mocy moja jedyna, Ciebie miłować będę»”. Można by tu bez końca cytować św. Augustyna³.

Trzeba wielkiego oczyszczenia i wychowania chrześcijańskiego woli, aby wyniszczyć wszelką nieuporządkowaną miłość siebie; jest to w nas skutek postępu miłości, „która łączy człowieka z Bogiem, aby człowiek nie żył dla siebie, lecz dla Boga – *ut homo non sibi vivat, sed Deo*”⁴.

Egoizm jest jakby rakiem woli, który ją wyniszcza coraz bardziej, podczas gdy łaska uświęcająca powinna w niej być jak mocny korzeń, który zagłębia się

¹ Św. Tomasz (II-a II-ae, q. 19, a. 6) odróżnia wyraźnie miłość siebie godną potępienia i taką, która nie jest zła. „Miłość siebie – mówi – można rozpatrywać w trojaki sposób w jej stosunku do cnoty miłości. 1) *Jest ona sprzeczna z cnotą*, jeśli ktoś zakłada swój cel ostateczny w umiłowaniu własnego dobra (postawionego ponad Boga). 2) *Zawiera się ona w cnotie miłości*, gdy człowiek miłuje siebie dla Boga i w Bogu (aby wielbić Go na ziemi i w wieczności). 3) *Różni się ona od cnoty, nie stojąc z nią w sprzeczności*, gdy ktoś miłuje siebie, biorąc formalnie pod uwagę swoje własne dobro, ale nie zakładając w nim swego dobra ostatecznego”, np.: gdy miłujemy siebie w sposób przyrodzony, nie odwracając się z tej racji od Boga i nie przestając być posłusznym Jego prawu.

Trzeba pamiętać, że zdaniem św. Tomasza (I-a, q. 60, a. 5), każde stworzenie jest z *natury skłonne bardziej niż siebie kochać Boga, sprawcę swojej natury*, który ją zachowuje w istnieniu, tak jak w naszym organizmie ręka samorzutnie naraża się dla ocalenia całości. Jednak ta skłonność naturalna do miłowania Boga bardziej niż siebie jest osłabiona w człowieku przez grzech pierwotny i przez grzechy osobiste.

² *De Civitate Dei*, ks. XIV, rozdz. XXVIII.

³ Wyjątki takie jak powyższy nasuwają myśl, że u św. Augustyna często kontemplacja wlna kierowała z góry rozumowaniem, koniecznym do wyłożenia w piśmie lub słowie prawdy Bożej.

⁴ *S. th.*, II-a II-ae, q. 17, a. 6, ad 3. – Podobnie II-ae II-ae, q. 83, a. 9: „*Prima petitio ponitur: Sanctificetur nomen tuum, per quam petimus gloriam Dei; secunda vero ponitur: Adveniat regnum tuum, per quam petimus ad gloriam regni eius pervenire*”. Możemy pragnąć życia wiecznego i aktem nadziei jako naszego najwyższego dobra, i aktem miłości, aby wielbić Boga wiekuiście. Por. Kajetan, in II-am II-ae, q. 23, a. 1, nr 2.

coraz bardziej w ziemię, aby czerpać z niej soki ożywcze i przemieniać je w siłę wzrostu; pomyślmy o wartości tej łaski habitualnej, zwanej „łaską cnót i darów” z powodu różnych bliskich przyczyn aktów zasługujących, które z niej pochodzą. Pomyślmy, że naszej woli, aby udziiesięciokrotnie i ustokrotnie jej siły, potrzeba wysokiego stopnia cnót sprawiedliwości, pokuty, religii, nadziei i miłości.

* * *

Autor *Naśladowania*, ks. III, rozdz. XXVII, w ten sposób opisuje nieuporządkowaną miłość siebie: „Chrystus: Synu, za wszystko winienesz oddać Mi wszystko, a w niczym już nie należec do siebie. Pamiętaj o tym, że nic na świecie nie szkodzi ci tyle, ile miłość własna... Gdy miłość twoja będzie czysta, szczerą i w należne karby ujęta, nie ujarzmi cię żadne stworzenie.

Nie chciej pożądać tego, czego posiadać ci nie wolno; nie pragnij mieć tego, co może ci być przeszkodą i pozbawić cię wewnętrznej wolności. Dziwi Mnie to, że nie porucasz się Mnie z całej głębi serca ze wszystkim, co możesz zapragnąć i posiadać... Czemu daremnie trawisz się smutkiem? Czemu się zbytecznie trudzisz? Trzymaj się mojego upodobania, a nic na tym nie stracisz. Jeśli uganiać się będziesz za tym lub owym, jeśli będziesz chciał być tu i tam dla schlebiania własnej wygodzie i zachciankom swoim, nigdy nie osiągniesz pokoju i nie uwolnisz się od udręczenia; bo w każdej rzeczy znajdzie się jakiś brak i na każdym miejscu jakiś przeciwnik”.

To samo *Naśladowanie*, ks. III, rozdz. LIV, mówi również trafnie o różnych poruszeniach natury skażonej, która pozostaje skażona nawet po chrzcie: „Natura chytra jest i wielu przynęca, usidla i oszukuje, a siebie samą zawsze ma na celu...¹ Natura nie chce być... podwładną i samowolnie ujarzmić się nie daje... pracuje tylko dla własnej korzyści i baczy na to, jakie by zyski z innych ciągnąć mogła... chętnie odbiera cześć i poważanie... obawia się zawstydzenia i wzgardy... rada by mieć wszystko osobliwe i wykwintne... ogląda się na rzeczy doczesne... oburza się na słowo najłżejszej obrazy. Natura jest chciwa i chętniej bierze, niż daje, i lubi to, co jest własne i osobiste... chępli się z dostojnego miejsca, z wysokiego rodu, płaszczy się przed możnymi, pochlebia bogatym...

¹ Św. Tomasz mówi podobnie (I-a II-ae, q. 109, a. 2): „In statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia... Potest quidem... aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas et alia huiusmodi”. Tamże, a. 3: „In statu naturae corruptae homo... deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei”.

III-a, q. 69, a. 3: Nawet po chrzcie pozostaje pożądliwość i inne rany w trakcie zablizniania się i jest to okazją do walki i zasługi.

na dolegliwości i niedostatek prędko się uskarża... rada by... słuchać nowinek; chce wiele doświadczać zmysłami i pokazywać się na zewnątrz; pragnie być widzianą i czynić to, co budzi podziw i pochwałę.

Łaska zaś nie dba o ciekawe wieści i nowości... uczy zmysły poskramiać, próżnej chluby i okazałości unikać, uczynki godne podziwienia i pochwały skromnością pokrywać, a w każdej rzeczy, w każdej umiejętności szukać pożytku duszy, tudzież czci i chwały Bożej... Łaska ta jest światłem nadprzyrodzonym, szczególnym jakimś darem Bożym, właściwą cechą wybranych i zadatkiem wiecznego zbawienia: ona to odrywa człowieka od rzeczy ziemskich i wznosi do zamilowania rzeczy niebieskich, a zmysłowego w duchowego przemienia. A przeto im bardziej człowiek powściąga i zwycięża naturę, tym łaska obficie na niego zlewać się będzie i pod wpływem codziennych swych nawiedzań odnowi całego wewnętrznego człowieka na obraz i podobieństwo Boże¹.

* * *

Św. Katarzyna Sieneńska w *Dialogu*, rozdz. LI, opisuje żywo, jakie są skutki miłości własnej: „Dusza nie może żyć bez miłości, zawsze chce coś kochać... Lecz nieuporządkowana miłość siebie prowadzi do wzgardzenia cnotą... Miłość zmysłowa zamąca oko, które rozróżnia i widzi tylko złudne blaski. Światłem, w którym rozum widzi odtąd rzecz każdą, jest ten fałszywy blask dobra i naszych rozkoszy, do których przywiązuje się miłość... Dusza czerpie stąd pychę i niecierpliwość”¹.

Czytamy w tymże *Dialogu*, rozdz. CXXII: „Miłość własna zatrąła cały świat i Ciało Mistyczne świętego Kościoła; zachwaciła ogród tej Oblubienicy i zapełniła cuchnącymi kwiatami...” Miłość własna powoduje niesprawiedliwość wobec Boga, któremu nie oddaje się należnej chwały, i wobec dusz, którym przestaje się dawać prawdziwe dobra, bez których nie mogą żyć. W końcu miłość własna, która przewraca w naszej woli porządek zamierzony przez Boga, prowadzi do zamieszania, do zniechęcenia, do niezgody, do wszelkich rozterek, niszczy całkowicie pokój. Pokój, który jest odpoczynkiem w ładzie, znajduje się prawdziwie w tych tylko, którzy miłują Boga bardziej niż siebie i ponad wszystko².

¹ Św. Tomasz (I-a II-ae, q. 58, a. 5) zauważa również za Arystotelesem, że każdy sądzi o celu dla siebie odpowiednim według dyspozycji subiektywnych swojej woli i uczuciowości: „Qualis unusquisque est [secundum affectum] talis finis videtur ei conveniens”. Pyszny uważa za dobro to, co zadowala jego pychę, pokorny to, co go zachowuje w pokorze.

² Por. również w *Kazaniach* Taulera to, co mówi on o potrzebie oczyszczenia naszej woli podstawowej.

Oczyszczenie woli przez postępowanie w miłości Boga

Jak przywrócić woli mniej lub więcej osłabionej i skażonej siłę do dobrego, prawdziwą siłę, która pozwoli jej zwyciężyć lenistwo duchowe i tę drugą słabość, ukrytą pod maską energii – pychę? W tym celu trzeba sobie przypomnieć harmonię, jaka istniała w stanie pierwotnej sprawiedliwości. Dopóki wola człowieka była uległa, zgodna z wolą Bożą, miała łaskę i siłę do opanowania namiętności, do zapobieżenia wszelkim odchyleniom, z których pochodzą nieporządek i zniechęcenie.

Trzeba więc dla odnowienia naszej energii duchowej uczynić wolę naszą coraz bardziej uległą woli Boga, który będzie nam dawał wówczas coraz to nowe łaski do postępowania na drodze doskonałości.

Wychowanie woli winno się dokonywać przez postępowanie cnót, które w niej być powinny: cnoty sprawiedliwości, która oddaje każdemu, co się należy; cnoty religii, która oddaje Bogu należne uwielbienie; pokuty, która naprawia obrazę spowodowaną grzechem; posłuszeństwa przełożonym; prawości, czyli lojalności, a zwłaszcza miłości Boga i bliźniego¹.

Z tego wyższego punktu widzenia siła woli nawet Napoleona wydaje się mała wobec siły woli tego niezwykłego żebraka, którym był św. Benedykt Józef Labre, lub pokornego Proboszcza z Ars. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa siła woli dziewic chrześcijańskich, jak Agnieszki i Cecylii, nieźrównanie przewyższała siłę woli ich katów.

Przy praktykowaniu wszystkich cnót uległość woli Bożej wymaga wyrzeczenia się woli własnej, tzn. woli niezgodnej z wolą Bożą. Jedynie duch ofiary, umarzając w nas nieuporządkowaną miłość siebie, może zapewnić pierwsze miejsce miłości Boga i dać nam pokój. Nie można mieć głębokiego pokoju w duszy bez ducha ofiary. Dlatego to Pan Jezus mówił: „Jeśli kto chce za Mną iść, niech się zaprze samego siebie” (Mt 16,24). „Jeśli ziarno pszeniczne wrzucone w ziemię nie obumrze, samo zostanie, lecz jeśli obumrze, wiele owocu przynosi... Kto miłuje życie swoje [w sposób egoistyczny], straci je, a kto ma w nienawiści życie swoje na tym świecie, na żywot wieczny zachowa je” (J 12,24n). W duchu wyrzeczenia powinniśmy być gotowi wszystko opuścić, aby spełnić wolę Bożą, która się nam okaże. Powinniśmy powtarzać z Psalmistą: „*Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum* – Gotowe serce moje, Boże, gotowe serce moje” (Ps 107,2). Jak św. Paweł w chwili nawrócenia, powinniśmy się modlić codziennie: „*Domine, quid me vis facere?* – Panie, co chcesz, abym czynił?” (Dz 9,6).

¹ Św. Tomasz omawia obszernie każdą z tych cnót i grzechów przeciwnych w II-a II-ac; można by stamtąd wydobyć głębokie studium o wychowaniu woli, gdyż wszystkie te cnoty, czy to nabyte, czy wlane, mają siedzisko w tej władzy.

* * *

„Czy to oczyszczenie woli dla usunięcia z niej egoizmu i samowoli jest trudne? – U niektórych osób na skutek ponawianych grzechów jest bardzo trudne, a u wszystkich jest nawet niemożliwe bez łaski Bożej. Jedynie miłość Boża, która jest owocem łaski, może rzeczywiście zatriumfować nad miłością własną i zabić ją. Lecz gdy ta miłość Boża w nas wzrasta, to wówczas to, co z początku było trudne, staje się łatwe. W tym znaczeniu Pan Jezus powiedział: „Jarzmo moje słodkie jest, a brzemień moje lekkie” (Mt 11,30).

Umartwienie własnej woli ułatwia w życiu zakonnym praktykowanie posłuszeństwa, które prostuje i wzmacnia znacznie wolę, czyniąc ją codziennie coraz bardziej zgodną z wolą Bożą, wyrażoną w regule i w rozkazach przełożonych.

Aby dojść do oczyszczenia i wzmocnienia woli, trzeba działać według głębokich zasad wiary chrześcijańskiej, a nie według własnych poglądów mniej lub więcej chwiejnych zależnie od okoliczności i zmiany opinii. Zastanowiwszy się przed Bogiem i pomodliwszy się o łaskę, trzeba działać zdecydowanie w myśl obowiązku lub tego, co się wydaje najbardziej zgodne z wolą Bożą. Życie jest krótkie i mamy je tylko jedno, nie wolno go więc tracić na byle co. Prócz tego trzeba konsekwentnie chcieć mocno i stale tego, co uważamy za swój obowiązek. W ten sposób unika się kolejnych fluktuacji, sprzecznych ze sobą zachcianek oraz nierozumnej gwałtowności. Prawdziwa siła woli jest spokojna i dlatego jest wytrwała, nie zniechęca się chwilowym niepowodzeniem ani otrzymanymi ranami. Jest się zwyciężonym dopiero wtedy, gdy przestanie się walczyć. Kto pracuje dla Boga, pokłada ufność nie w sobie, lecz w Nim. W ostatecznym obrachunku silną wolą jest ta, co opiera się nie na zuchwalstwie uporczywej pychy, lecz na Bogu, na Jego łasce, o którą powinniśmy prosić co dzień pokornie i z ufnością. Jeśli prosimy dla siebie z pokorą, ufnością i wytrwałością o łaski konieczne do uświęcenia i zbawienia, otrzymamy je niezawodnie na mocy tej obietnicy: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a będzie wam otworzone” (Mt 7,7). Prawdziwą siłę woli – skutek łaski Bożej – czerpie się z prawdziwej, pokornej, ufnej i wytrwałej modlitwy¹. Jest to prawdziwe wychowanie nadprzyrodzone woli. Modlitwa jest naszą siłą w słabości. Dlatego św. Paweł mówi: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13). To samo powinien sobie powiedzieć ten, kto widzi, że musi raczej ponieść męczeństwo, niż zaprzeczyć się wiary chrześcijańskiej. Bóg nigdy nie nakazuje niemożliwości i daje łaskę wierności w największych próbach tym, którzy o nią dobrze proszą. Wtedy wola staje się silna tą siłą Bożą, o której Psalmista mówi: „*Dominus fortitudo mea*”. Wtedy przez łaskę Bożą wola ludzka uczestni-

¹ Por. S. *th.*, II-a II-ae, q. 83, a. 2 i 16.

czy w mocy Bożej i wyzwala się z miłości własnej, z powabu wszystkiego, co nas odwraca od Boga i przeszkadza całkowicie do Niego należeć. Tak więc wyrzeczenie i duch ofiary są nieuniknioną drogą do zjednoczenia się z Bogiem, gdzie miłość Boga ostatecznie zwycięża miłość własną, czyli egoizm. Kto ma tę świętą nienawiść swojego ja, zrodzonego z miłości własnej i pychy, zbawia duszę swoją na wieczność i otrzymuje już tu na ziemi pokój i zjednoczenie z Bogiem, jako przedsmak życia wiecznego.

Duch oderwania się od wszystkiego

Św. Jan od Krzyża daje w *Drodze na górę Karmel*, ks. III, rozdz. XVn, głęboką naukę doskonałego wyrzeczenia się własnej woli. Wskazuje najprostszą drogę dojścia do wysokiej doskonałości i uczy, jak surowość tej wąskiej drogi prowadzi do słodczy zjednoczenia z Bogiem. Jeśli się pamięta o wzniosłości celu, do którego święty ten zmierza, wyrzeczenia, jakiego żąda, nie będzie się uważało za nadmierne. Jeśli kto chce wspiąć się na górę, nie zatrzymają go pierwsze trudności; wie on, że potrzeba energii, i ćwiczy się zawczasu. Dotyczy to również tego, kto chce iść na szczyty doskonałości.

Streśćmy tę naukę św. Jana od Krzyża o oderwaniu się od dóbr zewnętrznych, a także dóbr umysłu i serca, słowem od wszystkiego, co nie jest Bogiem i Jego wolą.

Powinniśmy się oderwać od dóbr zewnętrznych, bogactw i zaszczytów: „*Divitiae si affluent, nolite cor apponere* – Jeśli wam przybędzie majątności, nie przykładajcież serca” (Ps 61,11).

To samo mówi św. Paweł: „Czas krótki jest, nie zostaje nic innego, aby... którzy się weselą, jakoby się nie weselili... i którzy używają świata tego, jakoby nie używali; przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7,29-31). Ci nawet, którzy rzeczywiście nie praktykują rady ubóstwa ewangelicznego, powinni mieć jej ducha, jeśli chcą dążyć do doskonałości.

Powinniśmy się oderwać od dóbr cielesnych, od piękności, nawet od zdrowia; byłoby wielkim błędem dbać o nie więcej niż o zjednoczenie z Bogiem. A dbamy o zdrowie o wiele bardziej, niż nam się zdaje; gdybyśmy je niepowrotnie utracili, byłaby to dla nas prawdziwa ofiara, której mogą od nas zażądać. Wszystko to przeminie, jak kwiat, który więdnie.

Trzeba unikać upodobania w cnotach, które się posiada; byłaby to próżność, a może nawet wzgarda bliźniego; chrześcijanin powinien cenić cnoty nie jako coś będącego w nim, jak swoją własność, ale o tyle, o ile prowadzą one do Boga.

Gdy otrzymujemy pociechy na modlitwie, nie należy zatrzymywać się na nich z zadowoleniem; byłoby to czynienie ze środka w dążeniu do Boga zapory, któ-

ra by nam przeszkodziła dojść do Niego; byłoby to zatrzymywanie się egoistyczne na czymś stworzonym i czynienie celu ze środka. W ten sposób weszłoby się na drogę pychy duchowej i złudzenia¹. Nie wszystko złoto, co się świeci; trzeba uważać, by nie wziąć imitacji diamentu za diament prawdziwy. Pamiętajmy słowa Pana Jezusa: „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko [wszystko, co pożyteczne dla waszej duszy, a nawet dla waszego ciała], będzie wam przydane”. Pozwala nam to zrozumieć, że przeciwności są dla nas dobre, gdyż wyzwalają nas ze złudzeń i pozwalają odnaleźć drogę prawdziwą.

Wreszcie, jeśli ktoś otrzymywał łaski nadzwyczajne, jak dar proroctwa, powinien się wystrzegać jakiegokolwiek przywiązania do tego dobrodziejstwa Bożego i trwać w świętej obojętności wobec niego, pamiętając na słowa św. Pawła: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, byłbym jako miedź dzwicząca albo cymbał brzącający” (1 Kor 13,1). Pan Jezus powiedział również do Apostołów: „Z tego się nie weselcie, że duchy wam ulegają [z tego, że wypędzacie złe duchy]; ale weselcie się z tego, że imiona wasze zostały zapisane w niebiesiech” (Łk 10,21)².

Św. Jan od Krzyża mówi o wymowie³: „Trzeba przyznać, że piękny styl, gesty, głęboka nauka i piękna wymowa połączona z wartością wewnętrzną kaznodzici o wiele więcej sprawiają dobrego. Lecz jeśli im zabraknie ducha, chociaż działają na upodobanie, na zmysły i rozum słuchających, nikły tylko skutek sprawią w ich woli. Pozostaje ona tak słaba i nieudolna do dobrego, jak była przedtem, chociaż słyszała cudowne rzeczy równie cudownie wyrażone. Choćby kaznodzieje opowiadali wiele cudów, zapomni się o nich wkrótce, jeśli ich nie rozpali, ogień woli. Pominąwszy to, że przepowiadanie takie niewielki owoc przynosi, to oprócz tego upodobanie zmysłowe, jakie słuchający znajdują w takim kazaniu, jest przeszkodą, że nie trafia ono do duszy”. Dlatego konieczne jest, by kaznodzieja oczyścił głęboko swoją intencję, by słowo jego przyniosło naprawdę owoce życia trwające na wieczność. Dlatego trzeba, aby dusza jego żyła duchem ofiary, który zapewnia w niej pierwsze miejsce miłości Boga i dusz w Bogu.

Owocem oczyszczenia woli, o którym mówimy, jest pokój, odpoczynek ładu, w którym dusza żyje w harmonii z Bogiem i bliźnim. Pokój ten nie zawsze jest radością, ale staje się coraz głębszy i wyższy i coraz więcej promieniuje nawet na dusze najbardziej zmaczone, dając im światło życia. To właśnie znaczenie mają słowa Zbawiciela: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem nazwani będą synami Bożymi”. Doprowadzą innych do poznania i miłowania Boga.

¹ Droga na górę Karmel, ks. III, rozdz. XXX, XXXII.

² Tamże, rozdz. XXIX.

³ Tamże, rozdz. XLIV.

* * *

Wyciągnijmy wniosek praktyczny, że każdy, robiąc rachunek sumienia, powinien zapytać siebie: czy duch wyrzeczenia wzrasta czy zmniejsza się we mnie? Gdyby nie było nawet minimum umartwienia zewnętrznego, byłoby to znakiem, że zanikło i umartwienie wewnętrzne, że nie ma już w nas dążenia do doskonałości i że jesteśmy solą zwietrzałą.

Trzeba tu sobie przypomnieć, że na drodze Bożej, kto nie posuwa się naprzód, ten się cofa. A czym byłoby życie zakonne i kapłańskie, w którym można by stwierdzić postęp coraz powolniejszy, jak ruch rzucanego w górę kamienia, który wkrótce spadnie na ziemię? Postęp jednostajnie opóźniony prowadzi do cofania się. Trzeba przeciwnie, zwłaszcza w życiu zakonnym i kapłańskim, by postęp ten był – jeśli można się tak wyrazić – jednostajnie przyśpieszony, podobny do ruchu kamienia dążącego do środka ziemi, która go przyciąga. Dusze powinny rzeczywiście iść ku Bogu tym prędzej, im bardziej się do Niego zbliżają i im są bardziej przez Niego przyciągane¹.

Mówmy do Pana Boga: „Boże mój, daj mi poznać przeszkody, które stawiam mniej lub więcej świadomie działaniu łaski we mnie; ukazuj mi te przeszkody w chwili, gdy mam je stawiać. Daj mi siłę do ich usunięcia, a jeśli będę niedbały w czynieniu tego, racz sam je usunąć, choćbym miał bardzo cierpieć z tego powodu. Chcę, Panie, tylko Ciebie, tego, co jedynie konieczne; spraw, by życie moje już na ziemi było jakby życiem wiecznym zapoczątkowanym”.

Ten, kto będzie często pełnił to, o co prosi ta modlitwa, postąpi znacznie, a jego postępy będą zapisane w księdze żywota; otrzyma on na pewno wiele krzyży, ale raczej one go poniosą, a nie on je będzie dźwigał, tak jak skrzydła raczej niosą ptaka, niż on skrzydła. To właśnie mówi *Naśladowanie*, ks. II, rozdz. XII, nr 5: „Jeśli chętnie krzyż dźwigasz, on cię też poniesie i zaprowadzi do pożądanego celu, to jest tam, gdzie będzie koniec cierpieniom, chociaż go tu nie ma”. Jest to prawdziwa droga by wejść do królestwa Bożego i do jego wewnętrznych przybytków.

¹ Por. św. Tomasz, *in Epist. ad Hebr.*, 10, 25: „*Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur*. Contrarium est de [motu] violento (v. g. lapidis sursum proiecti). Gratia autem inclinatur in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia *quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere*”. Również, I-a II-ae, q. 35, a. 6: „*Omnis motus naturalis intensior est in fine*”.

Rozdział 11

LECZENIE PYCHY

Aby uzupełnić to, co powiedzieliśmy o oczyszczeniu czynnym umysłu i woli, musimy omówić specjalnie sposób leczenia dwóch chorób duchowych prowadzących do śmierci: pychy i lenistwa duchowego.

Zobaczymy najpierw, czym jest pycha w ogólności w przeciwieństwie do cnót pokory i wielkoduszności, a następnie, jakie są różne postacie pychy i jak je leczyć.

Istota pychy

By poznać istotę pychy, trzeba najpierw zauważyć, że jest ona grzechem duchowym, który sam w sobie jest mniej haniebnym, mniej poniżającym, lecz cięższy – zdaniem św. Tomasza¹ – niż grzechy cielesne, gdyż odwraca nas bardziej od Boga. Grzechów cielesnych nie ma szatan, który zgubił się bezpowrotnie przez pychę. Pismo Święte wielokrotnie mówi, że „pycha jest początkiem grzechu każdego” (Ekl 10,15), gdyż odrzuca pokorne poddanie się i posłuszeństwo stworzenia wobec Boga. Pierwszy grzech pierwszego człowieka był grzechem pychy²: pragnieniem wiadomości dobrego i złego (Rdz 3,5n), by móc sobą kierować bez posłuszeństwa. Dla św. Tomasza³ pycha jest czymś więcej niż jednym z grzechów głównych, jest ona źródłem grzechów głównych, a zwłaszcza próżności, która jest jednym z jej pierwszych skutków.

Wielu ludzi myli się przynajmniej w praktyce co do prawdziwej natury pychy i wskutek tego mogą mimo woli ulec fałszywej pokorze – jednej z form ukrytej pychy, niebezpieczniejszej niż ta, która się objawia i staje się śmieszną.

Trudność w ścisłym określeniu pychy pochodzi stąd, że przeciwstawia się ona nie tylko pokorze, ale i wielkoduszności, którą czasem myli się z pychą⁴. Winniśmy uważać, by w praktyce nie mylić wielkoduszności innych z pychą ani naszej małoduszności lub bojaźliwości z prawdziwą pokorą. A czasem trzeba natchnienia daru rady, aby w praktyce dobrze odróżnić te rzeczy, aby zobaczyć, jak dusza prawdziwie pokorna powinna być wielkoduszną i w czym fałszywa

¹ I-a II-ac, q. 73, a. 5.

² I-a II-ac, q. 84, a. 2; q. 89, a. 3, ad 2, i q. 163, a. 1.

³ II-a II-ac, q. 162, a. 8, ad 1.

⁴ Tamże, a. 1.

pokora różni się od prawdziwej. Janseniści widzieli brak pokory w pragnieniu częstej Komunii świętej.

Św. Tomasz, który był bardzo pokorny i wielkoduszny, sprecyzował doskonale dokładne definicje tych dwóch cnót, które powinny się łączyć, i wad, które się im przeciwstawiają. Określa on pychę: nieuporządkowane umiłowanie własnej wyższości. Pyszny chce istotnie wydawać się wyższym, niż jest rzeczywistość. Jest fałsz w jego życiu. To nieuporządkowane umiłowanie własnej wyższości jest w tej części uczuciowości, która nosi nazwę popędliwej (*irascibilis*), gdy zwraca się ku dobrom ziemskim, np. u tego, kto pyszni się siłą fizyczną. Jest ono w woli, gdy zwraca się ku dobrom porządku nadziemskiego, jak pycha umysłowa i pycha duchowa. Ta wada woli zakłada, że umysł nasz zastanawia się bardziej niż trzeba nad naszymi własnymi zasługami i brakami innych, które wyolbrzymia, aby się nad nie wywyższyć.

To umiłowanie naszej własnej wyższości jest nieuporządkowane w tym znaczeniu, że jest sprzeczne z prawym rozumem i z nakazem Bożym. Sprzeciwia się ono bezpośrednio pokornemu poddaniu się ułomnego i upadającego stworzenia wielkości Boga. Różni się bardzo od słusznego pragnienia wielkich rzeczy zgodnych z naszym powołaniem. Wielkoduszny żołnierz może i powinien pragnąć zwycięstwa dla swojego kraju i w tym nie ma pychy. Podczas gdy pyśzałek pragnie nieumiarkowanie swego własnego wywyższenia, wielkoduszny poświęca się wielkiej sprawie, wyższej od niego i z góry przyjmuje wszystkie upokorzenia, byle dojść do tego, co jest dla niego spełnieniem wielkiego obowiązku.

Pycha jest więc – według słów św. Augustyna¹ – przewrotnym umiłowaniem wielkości; skłania nas do naśladowania Boga na opak, nie uznaje równości naszych bliźnich i chce im narzucić nasze panowanie, zamiast żyć z nimi w pokornym poddaniu się prawu Bożemu². Pycha więc przeciwstawia się bardziej bezpośrednio pokorze niż wielkoduszności; małoduszność natomiast przeciwstawia się bardziej bezpośrednio wielkoduszności.

Ponadto pokora i wielkoduszność są związanymi ze sobą cnotami, które się uzupełniają i równoważą jak dwie części ostrołuku, natomiast pycha i małoduszność są wadami przeciwstawiającymi się tamtym cnotom jako zuchwalstwo i tchórzostwo.

Po tym, co powiedzieliśmy, łatwo zrozumieć, że pycha jest zasłoną, przepaścią na oczach ducha. Przeszkadza nam ona widzieć prawdę, zwłaszcza dotyczącą wielkości Boga i wyższości tych, którzy nas przerastają. Wzbrania nam chętnie przyjmować pouczenia od innych i skłania nas do dyskusowania nad otrzy-

¹ *De Civitate Dei*, ks. XIV, rozdz. XIII: „Superbia est perversae celsitudinis appetitus”.

² Tamże, ks. XIX, rozdz. XII.

manymi wskazówkami. Pycha psuje więc nasze życie, tak jak można popsuć sprężynę. Przeszkadza nam prosić o światło Boga, który ukrywa swoją prawdę przed pysznymi. Wskutek tego odciąga nas od uczuciowego poznania prawdy Bożej, od kontemplacji, do której, przeciwnie, usposabia pokora. Dlatego też Zbawiciel mówi: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i przewidującymi, a objawiłeś je małuczkim”. Od kontemplacji rzeczy Bożych odwraca najbardziej pycha umysłu. W tym znaczeniu św. Paweł powiedział: „*Scientia inflat, caritas autem aedificat* – Wiedza nadyma, a miłość buduje”.

Różne formy pychy

Św. Grzegorz¹ wylicza różne stopnie pychy: uważać, że się ma z siebie samego to, co się otrzymało od Boga; uważać, że się zasłużyło na to, co się otrzymało bez zasługi; przypisywać sobie dobro, którego się nie ma, np. wielką wiedzę, której się nie posiada; chcieć być stawianym ponad innych i pomniejszać ich wartość.

Przyznajemy w teorii, że Bóg jest naszą pierwszą przyczyną, że On tylko jest wielki i że należy Mu się posłuszeństwo. Ale w praktyce zdarza się, że cenimy siebie nadmiernie, tak jakbyśmy byli sprawcami naszych zalet; zdarza się, że mamy w nich upodobanie, zapominając o naszej zależności od Tego, który jest sprawcą wszelkiego dobra przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Nieraz zdarza się rodzaj praktycznego pelagianizmu u ludzi, którzy nie są wcale pelagianami w teorii. Wyolbrzymiamy nasze zalety osobiste, zamykając oczy na nasze wady, i dochodzimy do tego, że uważamy sobie za zaletę to nawet, co jest pewnym brakiem duchowym; np. ktoś sądzi, iż ma umysł szeroki dlatego, że mało się troszczy o drobne codzienne obowiązki, a zapomina, że aby być wiernym w rzeczach wielkich, trzeba zacząć od małych, gdyż dzień składa się z godzin, godziny z minut, a minuty z sekund.

W ten sposób dochodzi się do tego, że niesłusznie stawia się siebie ponad innych, że się ich poniża, siebie uważa się za lepszych od niektórych ludzi, w rzeczywistości górujących nad nami.

Te grzechy pychy, często powszednie, mogą stać się śmiertelnymi, jeśli nas popychają do czynów bardzo nagannych. Św. Bernard² wylicza także wiele przejawów pychy według ich wzmagających się ciężkości: ciekawość, lekkomyślność, głupia i niestosowna wesołość, chępliwość, dziwaczność, arogancja, zaro-

¹ *Moralia*, ks. XIX, rozdz. XII.

² *De gradibus humilitatis*, rozdz. X.

zumiałość, nieuznawanie swoich win, ukrywanie grzechów na spowiedzi, bunt, niepohamowana swoboda, nałóg grzeszenia nawet ze wzgardą Boga.

* * *

Można też rozpatrywać różne formy pychy w związku z różnymi dobrami, zależnie od tego, czy ktoś pyszni się swoim urodzeniem, bogactwem, zaletami fizycznymi, nauką, pobożnością lub rzekomą pobożnością.

Pycha intelektualna skłania niektórych uczonych do tego, że nie przyjmują tradycyjnej interpretacji dogmatów, lecz je osłabiają lub zniekształcają, by je uzgodnić z tym, co nazywają wymaganiami umysłu. U innych pycha ta przejawia się w szczególnym przywiązaniu do swego sądu tak dalece, że nie chcą nawet wysłuchać racji – nieraz mocniejszych – strony przeciwnej. Niektórzy wreszcie, będąc teoretycznie w prawdzie, są tak zadowoleni, że mają rację, tak pełni swojej wiedzy, która ich tyle kosztowała, że dusza ich jest jakby nią nasycona i nie jest już pokornie otwarta na przyjęcie światła wyższego, jakie otrzymaliby od Boga na modlitwie.

Św. Paweł pisał do Koryntian: „*Jam saturati estis – Jużescie nasyceni!*” (1 Kor 4,8). Widząc ich pewność siebie, można by powiedzieć, że doszli już do pełni królowania mesjańskiego, w którym wierni będą wprowadzeni w szczęśliwość wieczną.

Jeśli ktoś jest pełen siebie, jakżeż ma przyjąć dary wyższe, które Pan mógłby i chciałby mu dać, aby mógł dobrze czynić duszom i je zbawiać? Dlatego też łatwo zrozumieć, że pycha intelektualna nawet u tych, którzy teoretycznie mają rację, jest olbrzymią przeszkodą dla łaski kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem. To jest prawdziwe zaślepienie umysłu¹.

* * *

Pycha duchowa jest nie mniejszą przeszkodą. Św. Jan od Krzyża zauważa w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. II, mówiąc o początkujących: „Początkujący, czując się pełnymi zapału i gorliwości w rzeczach duchowych i w pobożnych ćwiczeniach, właśnie z powodu tego ulegają pewnej ukrytej pysze, rodzącej się

¹ Św. Katarzyna Sieneńska mówi w *Dialogu*, że pycha zaciemnia poznanie prawdy, karmi się miłością własną, jest wrogiem posłuszeństwa, a jej rdzeniem jest niecierpliwość. Píše w rozdz. CXXXVIII: „O przekłeta pycho, oparta na miłości własnej, jakżeż zaślepiasz umysł tych, którymi rządziśz. Myślą oni, że miłują siebie z niezrównaną czułością, a nie widzą, jak dalece są dla siebie okrutni... Są zaślepieni co do swego ubóstwa i małości. Nie widzą, że utracili to bogactwo cnoty i że spadli z wyżyn łaski w hańbę grzechu śmiertelnego. Myślą, że widzą, a są ślepi, gdyż nie znają siebie i nie znają Mnie”. – Prawdziwie pycha jest jakby przepaską na oczach umysłu. Jest ona co najmniej jak szkło zaciemnione, które ukazuje wszystko we własnej barwie. Dlatego fałszuje sąd.

z zadowolenia z nich samych i z czynów, jakie wykonują... Dusze te jednak są tutaj niedoskonałe. Z tego źródła wypływają próżne chęci, czasem bardzo zarażone pychą, rozmów o rzeczach duchowych z innymi. Często w tym celu, by innych nauczać, niż uczyć się od nich. Gdy zaś napotykają inny rodzaj pobożności niż ich własny, osądzają go ujemnie w swoim sercu, a nawet i zewnętrznie w słowach. I stają się podobni do owego faryzeusza, który chełpił się przed Bogiem ze swych czynów i pogardzał celnikiem (Łk 18,11-12)... widząc źdźbło w oku bliźniego, a nie dostrzegając belki w swym własnym.

Gdy mistrzowie duchowni, spowiednicy lub przełożeni nie pochwalają ich ducha i postępowania... sądzą te dusze, że nie rozumieją oni sposobu ich postępowania, są mało duchowymi... Dla uzyskania u innych uznania i pochwały dla swej pobożności posługują się różnymi objawami zewnętrznymi, jak ułożenie ciała, wzdychanie itp. ceremonie. Wiele z tych dusz usiłuje zaimponować swym spowiednikom, a nawet nimi kierować, stąd powstają rozliczne zazdrości i niepokoje. Z trudnością wyznają szczerze swe grzechy, by nie stracić dobrej opinii u spowiednika. Oslaniają je, by nie wydawać się tak złymi, a spowiedź ich jest wtedy raczej usprawiedliwianiem się niż oskarżaniem. Niejednokrotnie też szukają innego dla wyznania swych [cięższych] upadków, by pierwszy sądził, że nie ma w nich [tzn. oskarżających się] nic złego, lecz samo tylko dobro... Niektóre z tych dusz za nic sobie mają swe błędy i upadki lub też zbyt się smucą, że w nie popadły. W mniemaniu, że już powinny być święte, żyzymają się przeciwko sobie, że jeszcze ulegają niedoskonałościom, a to właśnie jeszcze bardziej jest niedoskonałe”.

Wady, które rodzą się z pychy

Główne wady pochodzące z pychy to: zarozumiałość, ambicja, próżność.

Zarozumiałość jest to pragnienie i nieuporządkowana ufność, że dokona się rzeczy, które są ponad własne siły¹. Człowiek zarozumiały uważa się za zdolnego do studiowania i rozwiązania najtrudniejszych kwestii, rozstrzyga ze zbytnim pośpiechem zagadnienia najbardziej zawile. Wyobraża sobie, że ma dość światła, by kierować sobą bez rady kierownika duchowego. Zamiast budować swoje życie na pokorze, wyrzeczeniu, wierności obowiązkowi chwili obecnej nawet w najdrobniejszych rzeczach, mówi przede wszystkim o wielkoduszności, gorliwości apostołskiej albo też pnie się zbyt szybko do wyższych stopni modlitwy, przeskakując etapy pośrednie i zapominając, że jest jeszcze w początkach i że ma wolę jeszcze słabą i pełną egoizmu. Jest jeszcze pełen siebie i trzeba, aby

¹ II-a II-ac, q. 130, a. 1.

się w nim uczyniła wielka próżnia, by dusza mogła kiedyś napęlić się Bogiem i dawać Go innym.

Stąd płynie ambicja w tej lub innej formie: ceni się nadmiernie swoje siły i uważa się siebie za wyższego od innych, chce się nimi rządzić, narzucać im swoje poglądy w dziedzinie naukowej lub kierować nimi. Św. Tomasz¹ mówi, że ambicja przejawia się w szukaniu zaszczytnych funkcji, na które się nie zasługuje, w szukaniu ich dla siebie, a nie dla chwały Bożej lub dobra innych. Ileż jest zabiegów, tajemnych starań, intryg we wszystkich środowiskach przez ambicję!²

Pycha skłania również do próżności, czyli do pragnienia, aby być cenionym dla siebie samego, nie kierując tej czci ku Bogu, źródłu wszelkiego dobra, a czasem do pragnienia, aby być cenionym za rzeczy błahe. Taki bywa pedant, który lubi obnosić się ze swoją nauką, zmuszając siebie i innych do zajmowania się drobiazgami³.

Z próżności pochodzi wiele wad⁴: chętność lub pyszałkowatość, która z łatwością ośmiesza; obłuda, która pod pozorami cnoty kryje grzechy, upór, swarliwość lub zaciętość w bronieniu swego zdania, co powoduje niezgodę, a także nieposłuszeństwo, zjadliwe krytyki przełożonych.

Widać z tego, że nie opanowywana pycha powoduje czasem skutki katastrofalne. Ileż sporów, nienawiści i wojen rodzi się z pychy! Słusznie powiedziano, że jest ona wielkim wrogiem doskonałości, gdyż jest źródłem licznych grzechów i pozbawia nas wielu łask i zasług. „Bóg – mówi Pismo Święte – pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje” (Jk 4,6). A Pan Jezus mówi o faryzeuszach, którzy się modlą i dają jałmużnę dla oczu ludzkich: „Wzięli nagrodę swoją” (Mt 6,2); nie mogą jej oczekiwać od Ojca niebieskiego, gdyż czynili to dla siebie, nie dla Niego. Ostatecznie życie opanowane przez pychę jest przygnębiająco bezpłodne i każe przewidywać zgubę, jeśli się jej rychło nie zaradzi.

Jak leczyć pychę?

Niezawodnym lekarstwem na pychę jest uznanie w praktyce wielkości Boga. Jak mówi św. Michał Archanioł: „*Quis ut Deus?* – Któż jak Bóg?” On jeden wielki; On jest źródłem wszelkiego dobra przyrodzonego i nadprzyrodzonego. „Beze Mnie – mówi Pan Jezus – nic uczynić nie możecie” w porządku zbawienia (J 15,5). Św. Paweł dodaje: „Bo któż cię rozsądzi? I cóż masz, czego byś

¹ II-a II-ae, q. 131, a. 1.

² Por. Bossuet, *Kazanie o ambicji*.

³ Por. S. th., II-a II-ae, q. 132, a. 1, 2, 3.

⁴ Tamże, a. 5.

nie otrzymał?" (1 Kor 4,7). „Nie jakobyśmy zdolni byli pomyśleć co sami z siebie, jako z siebie, ale zdolność nasza z Boga jest" (2 Kor 3,5).

Św. Tomasz mówi także: „Ponieważ miłość Boga do nas jest przyczyną wszelkiego dobra, nikt nie byłby lepszy od drugiego, gdyby nie był bardziej miłowany przez Boga”¹. A wobec tego dlaczego pysnić się z dobra przyrodzonego lub nadprzyrodzonego, które w nas jest, jakbyśmy go nie otrzymali, lecz jakby ono było naszą własnością i nie było przeznaczone do uwielbienia Boga, źródła wszelkiego dobra? „Bóg jest tym, który w was wywołuje chęć i sprawia wykonanie" (Flp 2,13).

Lekarstwem na pychę jest powiedzenie sobie, że nie jesteśmy sami z siebie, że zostaliśmy stworzeni z niczego przez miłość niezasłużoną Boga, który z własnej woli zachowuje nas w dalszym ciągu w istnieniu, bez czego obrócilibyśmy się w nicość. A jeśli jest w nas łaska, to dlatego, że Jezus Chrystus odkupił nas swoją krwią.

Lekarstwem na pychę jest również powiedzenie sobie, że jest w nas coś niższego niż sama nicość: nieporządek grzechu i jego skutki. Jako grzesznicy zasługujemy na wzgardę i wszelkie upokorzenia; tak myśleli święci i z pewnością sąd ich był lepszy od naszego.

Jakżeż wreszcie chlubić się naszymi zasługami, jak gdyby pochodziły one wyłącznie od nas? Bez łaski habitualnej i uczynkowej byłibyśmy absolutnie niezdolni do najmniejszego aktu zasługującego. Św. Augustyn mówi: „Bóg, wieńcząc nasze zasługi, wieńczy swoje dary”.

* * *

Trzeba jednak, by to przekonanie nie było tylko teoretyczne, ale aby było ono praktyczne i wpływało na nasze czyny.

Jak mówi *Naśladowanie*, ks. I, rozdz. II: „Zaprawdę lepszy jest pokorny kmiotek, który Bogu służy, niżli pyszny filozof, który zaniedbawszy samego siebie, śledzi biegi gwiazd... Kto dobrze zna siebie samego, ten czuje całą nikczemność swoją, a nie kocha się w pochwałach ludzkich... Uczeni radzi chcą, aby ich widziano i za mądrych miano... Jeśli chcesz uczyć się i umieć z pożytkiem, pragnij być nieznanym i za nic mianym... Gdybyś widział, że ktoś jawnie grzeszy i ciężkich nawet dopuszcza się grzechów, nie powinien być jednak mieć się za lepszego, bo nie wiesz, jak długo w dobrym wytrwać potrafisz. Wszyscy jesteśmy ułomni, ale ty nie sądz, aby ktokolwiek był ułomniejszy od ciebie”.

Czytamy w tej samej księdze, I, rozdz. VII: „Nie wstydz się służyć drugim

¹ I-a, q. 20, a. 3: „Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, ...non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri”. Jest to zasada predylekcji, która mieści w sobie w zasadzie cały traktat o predestynacji i o łasce.

dla miłości Jezusa Chrystusa i uchodzić za ubogiego na tym świecie... Nie powierzać się ani swej umiejętności... ale raczej łasce Boga, który pokornych wspiera, a dumnych poniża... Nie mieć się za lepszego od drugih, a obawiać się, byś się nie wydał gorszym przed Bogiem... któremu często się nie podoba to, co się ludziom podoba... W sercu pokornego pokój nieprzebrany, a w sercu pysznego często zazdrość i zagniewanie”.

Tamże, ks. II, rozdz. II: „Bóg pokornego broni i oswobadza; pokornego miłuje i pociesza; ku pokornemu się skłania; pokornego obdarza łaską wielką... Pokornemu objawia tajemnice swoje i ku sobie słodko pociąga i wzywa”.

Aby dojść do tej pokory ducha i serca, trzeba głębokiego oczyszczenia; to, które sami sobie nakładamy, nie wystarcza; trzeba oczyszczenia biernego przez światło darów Ducha Świętego, co sprawia, że opada z naszych oczu przepaska pychy, otwierają się oczy, że ukazuje się do dna kruchość i nędza, które w nas są, pożytek przeciwności i upokorzenia i w końcu mówimy do Boga: „Dobrze dla mnie, żeś mnie uniżył, abym się nauczył ustaw Twoich – *Bonum mihi quia humiliasti me: ut discam justificationes tuas*” (Ps 118,71). „Dobrze to jest, że doświadczamy niekiedy przykrości i przeciwności... i że źle i opacznie sądzeni bywamy... albowiem to nas częstokroć pobudza do pokory, a broni od próżnej chwały” (*Naśladowanie*, ks. I, rozdz. XII). W przeciwnościach możemy poznać, czym jesteśmy w rzeczywistości i jak nieskończenie potrzeba nam pomocy Boga: „Kto nie jest kuszony, cóż wie?” (Ekli 34,9).

Po tym oczyszczeniu będzie się coraz mniej odczuwało pychę i jej następstwa. Zamiast odczuwać zazdrość wobec tych, którzy mają więcej zalet przyrodzonych lub nadprzyrodzonych, mówimy sobie wtedy za św. Pawłem, że ręka nie powinna zazdrościć oku, przeciwnie, powinna być szczęśliwa, że oko widzi i ona z tego korzysta. Podobnie w Ciele Mistycznym Chrystusa dusze nie tylko nie powinny pozwalać sobie na zazdrość, ale powinny święcie się radować z zalet, które znajdują u bliźniego; choć nie mają ich same, korzystają z nich i powinny być szczęśliwe ze wszystkiego, co przyczynia się do chwały Bożej i dobra dusz. Wtedy zasłona pychy opada i spojrzenie duszy odzyskuje prostotę oraz przenikliwość, które pozwalają jej stopniowo wchodzić w życie wewnętrzne Boga.

Rozdział 12

LECZENIE LENISTWA DUCHOWEGO, CZYLI *ACEDII*

Miedzy grzechami głównymi jest jeden, który sprzeciwia się bezpośrednio miłości Boga i radości, jaką daje gorliwość w Jego służbie. Jest nim lenistwo duchowe, noszące łacińską nazwę *acedia*. Trzeba o nim pomówić, aby uzupełnić to, co powiedzieliśmy o oczyszczeniu czynnym woli, i zwrócić uwagę na poważne błędy, które popełniają w tej dziedzinie kwietyści.

Zobaczmy najpierw, czym jest lenistwo duchowe, następnie, jak ciężka jest ta choroba i jak ją leczyć¹.

Czym jest lenistwo duchowe, czyli *acedia*?

Lenistwo w ogólności, *pigritia*, jest to przyzwolony i grzeszny wstręt do pracy, do wysiłku i wskutek tego skłonność do próżnowania lub co najmniej do niedbalstwa, do małoduszności², która przeciwstawia się gorliwości lub wielkoduszności.

Nie jest to ociężałość ani opieszałość w działaniu pochodząca ze złego stanu zdrowia, jest to złe usposobienie woli i uczuciowości, w którym człowiek obawia się wysiłku lub uchyla od niego, chce uniknąć wszelkiego trudu i poszukuje *dolce far niente*. Niejednokrotnie zauważono, że próżniak jest pasożytem, żyjącym kosztem innych, spokojnym jak świstak, gdy się go pozostawia w bezczynności, i pełnym złego humoru, gdy chce się go zmusić do pracy. Wada ta rozpoczyna się nonszalancją i niedbalstwem w pracy, a przejawia się w stopniowym uchylaniu się od wszelkiej poważnej pracy ciała i ducha.

Gdy lenistwo dotyczy pełnienia obowiązków religijnych koniecznych do uświęcenia, nazywa się *acedia*³. Jest to zły smutek, spreczny z radością duchową, która jest owocem gorliwości w miłowaniu Boga. Jest to pewnego rodzaju odraza do spraw duchowych, skłaniająca do pełnienia ich niedbale, skracania lub opuszczania pod błahymi pozorami. Jest to przyczyna oziębłości.

Smutek ten, radykalnie przeciwny smutkowi skruchy, przygnębia nas, obciąża duszę, gdyż nie reaguje ona, jak należy. Wtedy wpada się w przyzwoloną odrazę do rzeczy duchowych, z tej racji, że wymagają one zbyt wiele wysiłku i pracy

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 35; *De malo*, q. 11; św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VII.

² II-a II-ae, q. 133, a. 2.

³ *Acedia* od *acedior* – znosić niecierpliwie, smucić się ze swojej winy przez brak wysiłku w dobrym.

nad sobą. Podczas gdy pobożność, która jest ochoczością woli w służbie Bożej, podnosi duszę, lenistwo duchowe obciąża ją i przygniata, doprowadzając ostatecznie do sądu, że jarzmo Pańskie jest nieznośne, i do ucieczki od światła Bożego, przypominającego nasze obowiązki. Jak mówi św. Augustyn: „*oculis aegris odiosa lux quae puris est amabilis*” – światło tak miłe oczom czystym, staje się wstrętnym dla oczu chorych, które nie mogą go znieść.

* * *

Rzecz jasna, że ten obciążający smutek – następstwo niedbalstwa i ta odraza, przynajmniej pośrednio dobrowolne, są czymś zupełnie różnym od oschłości uczuciowej lub duchowej, której w próbach Bożych towarzyszy prawdziwy żal za grzechy, obawa obrażania Boga, żywe pragnienie doskonałości i potrzeba samotności, skupienia, modlitwy, prostego wejrzenia.

Św. Jan od Krzyża mówi¹, że w oczyszczeniu biernym zmysłów „dusza nie znajduje smaku pociechy w rzeczach Bożych, ale również i w rzeczach stworzonych”, a zarazem ma miejsce „ciągłe zwracanie pamięci ku Bogu, i pewien bolesny niepokój, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa, skoro odczuwa ten niesmak w rzeczach Bożych”. „I z tego można poznać – mówi święty – że ta oschłość i niesmak [tego stanu próby] nie pochodzą z oziębłości i obojętności. Naturalnym bowiem objawem oziębłości jest lekceważenie sobie wysiłków i pracy w sprawach duchowych... Oziębłość cechuje niedbalstwo, opuszczenie się w wysiłkach umysłowych i w woli i brak gorliwości w służbie Bożej. Co zaś do oschłości oczyszczającej – dusza stara się gorliwie służyć Bogu i czuje bolesną udrękę, gdy widzi, że nie służy Bogu... chociaż część zmysłowa pozostaje beczynna, słaba i nieudolna do wszelkich poczynañ, gdyż nie znajduje swego zadowolenia, duch jednak jest ochoczy, skory i mocny”.

Innymi słowy, ta próba Boża jest tylko pozbawieniem pobożności przypadłościowej, a nie pobożności substancjalnej, która polega na woli gorliwego i ochotczego oddania się służbie Bożej². Przeciwnie, lenistwo duchowe, czyli *acedia*, jest na skutek zawinionego niedbalstwa pozbawieniem nawet pobożności substancjalnej i odrzą przynajmniej pośrednio dobrowolną do rzeczy duchowych z powodu wyrzeczeń i wysiłku, których one wymagają.

Podczas gdy w próbie Bożej, o jakiej mówimy, człowiek martwi się tym, że miewa roztargnienia, i pracuje nad zmniejszeniem ich liczby, w stanie lenistwa duchowego przyjmuje je, z łatwością oddaje się myślom niepotrzebnym, nie opiera się im; wkrótce roztargnienia, przynajmniej pośrednio dobrowolne, zale-

¹ Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX.

² II-a II-ae, q. 82, a. 1

wają prawie całkowicie modlitwę. Odrzuca się, jako nudny, rachunek sumienia; człowiek przestaje sobie zdawać sprawę ze swoich błędów i stacza się coraz bardziej w oziębłość. Wpada w anemię duchową, gdzie powoli budzą się trzy pożądliwości wraz z grzechami, które od nich pochodzą.

* * *

Pomieszenie pojęcia lenistwa duchowego z Bożą próbą oschłości było jednym z głównych błędów kwietystów. Dlatego zostały potępione te dwie tezy Molinos: „Obrzydzenie do rzeczy Bożych jest dobre; oczyszcza ono, wyzwala duszę z miłości własnej”. – „Gdy dusza posiadająca życie wewnętrzne odczuwa wstręt do rozmyślania dyskursywnego o Bogu oraz do cnót, gdy jest oziębła i nie odczuwa wcale żarliwości, jest to dobry znak”¹. Tezy te zostały potępione jako rażące i niebezpieczne w praktyce. W istocie, jest rzeczą pewną, że obrzydzenie do rzeczy duchowych nie jest czymś dobrym, że jest złem i grzechem, gdy zaczyna być dobrowolne czy to wprost, czy pośrednio na skutek zaniedbania. Św. Paweł pisze w Liście do Rzymian 12,1.10-12: „Proszę was tedy, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście składali ciała wasze na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu... Miłością braterską nawzajem się miłując... W gorliwości – nie słabnący, duchem płomienni, Panu służący, radujący się z nadziei, w ucisku wytrwali, w modlitwie gorliwi”. Jakżeż dalekie są te słowa od kwietyzmu Molinos!

Wziął on lenistwo duchowe, *acedię*, za jałowość i oschłość prób Bożych, nie rozumiejąc, że dusza, która dobrze znosi te próby, nie tylko nie jest leniwa, ale ma żywe pragnienie Boga i doskonałości, zachowuje więc prawdziwą substancjalną pobożność w woli mimo braku pobożności uczuciowej, której jest pozbawiona. Molinos pomieszał wstręt uczuciowy i całkowicie niedobrowolny do rzeczy Bożych ze wstrętem, który jest przynajmniej pośrednio dobrowolny i grzeszny jako skutek lenistwa i niedbalstwa.

* * *

Św. Jan od Krzyża natomiast opisał bardzo trafnie lenistwo duchowe w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. VII. Píše on, mówiąc o niedoskonałości początkujących: „Oдноśnie do lenistwa duchowego osoby takie odczuwają pewną niechęć do rzeczy czysto duchowych i stronią od nich, gdyż one nie odpowiadają ich zmysłowym upodobaniom. Rozmiłowane w odczuwaniu rzeczy duchowych, gdy nie znajdują tego smaku, obrzydzają je sobie i jeśli raz nie znaleźli smaku i zadowolenia, którego w modlitwie szukali (Bóg bowiem nieraz dla ich doświadczenia pozbawia ich tego smaku), nie chcą wracać do niej, opuszczają ją lub nie-

¹ Por. Denz., nr 1248-1249 (2228-2229).

chętnie się jej oddają. Lenistwo więc sprawia, że lekceważą drogę doskonałości, polegającą na zaparciu swej woli i swego upodobania z miłości ku Bogu, i przekładają nad nią własne upodobanie i własną wolę... Wiele z tych osób pragnie, by Bóg się do nich dostosowywał, dlatego z przykrością i trudnością przychodzi im dostosować się do woli Bożej i wypełnić ją... Mierzą zatem Boga na swoją miarę, a nie podporządkowują siebie Bogu... Szukając jedynie zadowolenia w słodyczach duchowych, tym samym są słabi i niezdolni do wysiłku i pracy nad zdobyciem doskonałości. Niemili im jest krzyż, w którym przecież zawarte są rozkosze duchowe. Im coś jest bardziej duchowe, tym większą odrazę odczuwają... Trudne jest dla nich i niemile wstępowanie wąską drogą żywota, którą wskazuje Chrystus Pan (Mt 7,14)".

Niektórzy, porzucając modlitwę, aby zamaskować to lenistwo duchowe, mówią: „Trzeba poświęcić słodczy modlitwy surowości studiów” lub pracy. Jeśli te słowa mówi osoba prawdziwie gorliwa, znaczą one: „Trzeba umieć poświęcić słodczy modlitwy, szczególnie pobożności uczuciowej, dla surowości studiów lub pracy, koniecznej dla zbawienia dusz”. Ale jeśli wypowiada je ktoś, kto traci prawdziwą pobożność, nie mają one sensu, bo nie poświęca on słodczy modlitwy, której nie odczuwa, a chce tylko okryć swoje lenistwo duchowe płaszczem pracy zewnętrznej, w której szuka samego siebie. Ucieka od pracy wewnętrznej z lenistwa duchowego. Oczywiście, że nie należy poświęcać prawdziwej kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem dla studiów, które są im podporządkowane, gdyż byłoby to poświęceniem celu dla środków. Ponadto studia, które by nie pochodziły z miłości Boga i dusz, byłyby z punktu widzenia duchowego prawdziwie jałowe. Wreszcie, gdy się mówi: „trzeba poświęcać słodczy modlitwy surowości pracy”, chce się zapomnieć, że modlitwa jest dość często oschła. I dlatego trudniej jest doprowadzić dusze do prawdziwego życia modlitwy, głębokiego i wytrwałego niż do czytania ukazujących się książek i do mówienia o nich. Często wreszcie bywa, że lenistwo duchowe pochodzi ze zbyt wielkiej, nie uświęconej aktywności przyrodzonej, w której człowiek znajduje upodobanie, zamiast szukać w niej Boga i dobra dusz.

Cieężkość tej choroby i jej skutki

Gdy lenistwo duchowe prowadzi aż do zaniedbywania obowiązków religijnych, koniecznych do naszego zbawienia i uświęcenia, jest ono grzechem ciężkim, np. gdy dochodzi aż do opuszczenia niedzielnej Mszy świętej¹. Gdy prowa-

¹ II-a II-ae, q. 35, a. 3. Św. Tomasz mówi nawet w *De malo*, q. XI, a. 3, ad 6: „Quod homo delectetur de Deo, hoc cadit sub praecepto, sicut et quod homo Deum diligit, quia delectatio amorem sequitur”.

dzi ono do opuszczania bez racji aktów religijnych mniejszej wagi, grzech jest tylko powszedni; ale jeśli się nie walczy z tym niedbalstwem, wkrótce stanie się ono cięższym i doprowadzi nas do stanu prawdziwej oziębłości i rozluźnienia duchowego. Stan ten jest rodzajem anemii moralnej, w której stopniowo budzą się złe skłonności, starają się zwyciężyć i objawiają się w licznych grzechach powszednich, dobrowolnych, a te usposabiają do grzechów cięższych, tak jak anemia cielesna przygotowuje drogę dla zarazków chorobotwórczych – początku ciężkiej choroby.

Lenistwo duchowe, czyli *acedia*, jest nawet – jak dowodzą św. Grzegorz¹ i św. Tomasz² – grzechem głównym, przyczyną wielu innych. Dlaczego? Dlatego, że człowiek szuka uciech cielesnych, aby uciec od smutku i odrazy, jakie odczuwa wobec rzeczy duchowych z racji samozaparcia i pracy nad sobą, których one wymagają. Jak mówi Arystoteles³, „nikt nie może pozostawać długo w smutku bez żadnej radości”, i dlatego ten, kto przez niedbalstwo i lenistwo pozbawia się wszelkiej radości duchowej, wkrótce zaczyna szukać przyjemności niższych.

Wobec tego odraza do rzeczy duchowych i do pracy uświęcenia, grzech bezpośrednio przeciwny miłości Boga i świętej radości, jaka z niej wynika, ma następstwa katastrofalne. Stąd rodzą się – mówi św. Grzegorz (tamże) – złość, a nie tylko słabość, uraza w stosunku do bliźnich, małoduszność wobec obowiązku, zniechęcenie, odrętwienie duchowe, dochodzące aż do zapomnienia przykazań, a w końcu roztargnienie duchowe i poszukiwanie rzeczy zakazanych (*malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, evagatio mentis circa illicita*). To poszukiwanie rzeczy zakazanych przejawia się w nadmiernym uzewnętrznianiu się, w ciekawości, wielomówstwie, niepokoju, niestałości i bezpłodnej ruchliwości⁴. W ten sposób dochodzi się do zaślepienia duchowego i do stopniowego osłabienia woli.

Ześlizgując się po tej pochyłości, wielu straciło z oczu wielkość powołania chrześcijańskiego, zapomniało o obietnicach uczynionych Bogu i weszło na drogę zstępującą w dół, która wydaje się z początku szeroką, ale zwęża się coraz bardziej, podczas gdy wąska droga, która się wznosi w górę, staje się coraz szerszą, niezmierzoną, jak sam Bóg, do którego prowadzi.

Św. Jan od Krzyża pisze na ten temat w *Drodze na górę Karmel*, ks. III, rozdz. XXI: „Rozproszenie duchowe rodzi z kolei oziębłość, tchórzostwo duchowe, dochodzące aż do znudzenia, do głębokiej odrazy wobec rzeczy Bożych, które w końcu budzą wstręt”.

¹ *Moralia*, XXXI, rozdz. XVII.

² II-a II-ac, q. 35, a. 4.

³ *Etyka*, ks. VIII, rozdz. V.

⁴ II-a II-ac, q. 35, a. 4, ad 3.

Jak wyleczyć się z lenistwa duchowego?

Kasjan¹ zauważa, że doświadczenie uczy, iż pokusę lenistwa duchowego zwycięża się, nie uciekając przed nią, ale się jej opierając. Św. Tomasz pisze²: „Trzeba zawsze uciekać przed grzechem, ale jeśli chodzi o pokusę, która do niego prowadzi, czasem trzeba przed nią uciekać, a czasem trzeba jej się opierać. Trzeba przed nią uciekać, jeśli fakt, że się o niej stale myśli, powiększa niebezpieczeństwo. Tak właśnie trzeba uciekać przed pokusą nieczystości... Przeciwnie, trzeba opierać się pokusie, jeśli fakt, że myśli się stale o rzeczy, która ją powoduje, usuwa niebezpieczeństwo, pochodzące z powierzchownego widzenia tej rzeczy. I tak jest właśnie w wypadku lenistwa duchowego, czyli *acedii*, bo im bardziej myślimy o dobrach duchowych, tym bardziej nam się podobają i tym bardziej zanika odraza, którą powoduje ich poznanie zupełnie powierzchowne”.

Trzeba więc zwyciężyć lenistwo duchowe przez prawdziwą miłość Boga, przez prawdziwą pobożność woli, która powinna trwać mimo oschłości uczuciowej. Trzeba powracać do długotrwałego rozważania obiecanych nam dóbr wiecznych.

By odnaleźć tego ducha wiary i ten poryw, tę żarliwość miłości Bożej, trzeba mężnie narzucać sobie codziennie jakieś ofiary w dziedzinach, które pozostawiają najwięcej do życzenia. Pierwszy krok kosztuje najwięcej. Ale po tygodniu wysiłków rzecz staje się już łatwiejsza, np. wstawanie o określonej godzinie lub usługowość dla wszystkich. Jednym z lekarstw na oziębłość – jak twierdzą wszyscy pisarze duchowni – jest szczerłość wobec siebie samego i wobec swego spowiednika, poważny codzienny rachunek sumienia dla podniesienia się, wytrwałe spełnianie obowiązków religijnych wraz z obowiązkami stanu, wierność w modlitwie i w ofiarowaniu co rano Bogu wszystkich czynności dnia. A ponieważ niewiele mamy do oddania Bogu, ofiarowujemy Mu często Najdroższą Krew Jezusa i wewnętrzny akt oddania się zawsze żywy w Jego sercu. Błogosławione dusze, które odnawiają to ofiarowanie, gdy słyszą bicie zegara, i które ofiarowują tę upływającą godzinę, aby przyniosła owoce na wieczność, aby ta przemijająca chwila pozostała w nieprzemijającej wieczności.

Szczególnie jakieś codzienne ofiary przywrócą naszemu życiu duchowemu moc i tężytnę. W ten sposób powróci powoli istotna gorliwość, ochoczość woli w służbie Bożej; brak pobożności uczuciowej trzeba umieć przyjąć jako pokutę za przeszłe grzechy.

Aby przezwyciężyć lenistwo duchowe i uniknąć niezdecydowania w duszy, dobrze jest również uświęcić użycie czasu, np. dnia, przez odmawianie części Oficjum lub różańca. Podobnie dusze o głębszym życiu wewnętrznym dzielą ty-

¹ *De Instit. monasteriorum*, ks. X, rozdział ostatni.

² II-a II-ae, q. 35, a. 1, ad 4.

dzień według tajemnic wiary, reguły naszego życia. Niedzielę poświęcają prawdziwie Bogu przez ofiarowanie się i dziękczynienie Trójcy Świętej. Poniedziałek jest poświęcony tajemnicy Wcielenia przez przypomnienie *Ecce venio* Jezusa, *Ecce ancilla Domini* Maryi. Wtorek – myśli o życiu ukrytym Zbawiciela. Środa – Jego życiu apostołskiemu. Czwartek przypomni ustanowienie Eucharystii i kapłaństwa. Piątek jest poświęcony życiu bolesną Męką i prośbie o miłowanie krzyża. Sobota – myśli o przywilejach Maryi, o Jej boleściach i roli Pośredniczki i Współodkupicielki¹.

Tak zamiast tracić czas, który ucieka, zyskuje się go i zasługuje się na wieczność. I powoli odnajduje się radość duchową, którą ma na myśli św. Paweł, gdy pisze do Filipian 4,4-7: „Weselcie się w Panu zawsze; mówię powtórnie: weselcie się. Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom. Pan blisko jest. Nie troszcie się o nic, ale potrzeby wasze Bogu powierzajcie w każdej modlitwie i dziękczynnej prośbie. A pokój Boży, który przewyższa wszelkie pojęcie, niechaj strzeże serc waszych i umysłów waszych w Chrystusie Jezusie”.

¹ Por. wyżej przyp. 2 na s. 115.

Rozdział 13

SPOWIEDŹ SAKRAMENTALNA

„Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone”

(J 20,23)

(słowa Jezusa do Apostołów i do ich następców).

Widzieliśmy, że oczyszczenie duszy jest skutkiem umartwienia zmysłów, własnej woli i własnego sądu; zobaczymy, że jest ono także skutkiem modlitwy. Ale Bóg w swojej dla nas miłości udostępnił nam inne jeszcze środki oczyszczenia łatwe a potężne – sakramenty. Działają one same przez się, *ex opere operato*, i duszy, która się przygotowała do nich przez akty wiary i miłości, udzielają łaski o wiele obfitszej niż łaska, jaką mogłaby otrzymać, spełniając te same akty poza sakramentem.

Jednak choć sakramenty same przez się, mocą Bożą, którą w sobie zawierają, mają swoją skuteczność, to jednak miara łaski, jakiej udzielają, jest różna zależnie od dyspozycji tych, którzy je przyjmują; im te dyspozycje są doskonalsze, tym łaska jest obfitsza, a różnice między osobami przyjmującymi ten sam sakrament są o wiele większe, niż sobie zazwyczaj wyobrażamy.

Sakrament pokuty jest jednym z najcenniejszych środków uświęcenia; powinno się go jednak dobrze przyjmować i unikać rutyny, która znacznie zmniejsza jego skuteczność.

Trzeba więc wiedzieć, jak należy się przygotować do spowiedzi sakramentalnej, jak dobrze ją odbyć i jakie są jej owoce.

Jak przygotować się do spowiedzi?

Aby się do niej godnie przygotować, trzeba zrobić rachunek sumienia i pobudzić się do skruchy.

Rachunek sumienia wymaga tym więcej starania, im więcej grzechów popełnia penitent i im mniej zna swój stan wewnętrzny. Jednak ci, którzy co wieczór robią rachunek sumienia ze swoich głównych uchybień, nie mają żadnej trudności w poznaniu siebie, a praktyka ta jest dla nich podniętą do poważnych wysiłków w celu osiągnięcia poprawy.

Rachunek sumienia osób żyjących życiem duchowym, spowiadających się często i starających się uchronić od dobrowolnych grzechów powszednich – jak zauważa św. Alfons – nie wymaga wiele czasu. Wystarczy zapytać siebie: Co

pozostanie z tego tygodnia do zapisania w księdze żywota u Boga? Co było we mnie z Boga, co ze mnie, w czym uległem temperamentowi, egoizmowi, pysze? Patrząc w ten sposób na rzeczy z góry i prosząc o światło, często otrzymuje się łaskę przenikliwego spojrzenia na swoje życie.

Trzeba tu odróżnić grzechy ciężkie, grzechy powszednie mniej lub więcej dobrowolne i upadki ze słabości.

* * *

Jeśli dusza dążąca do doskonałości miała nieszczęście popełnić w chwili słabości grzech śmiertelny, powinna się z niego oskarżyć na początku spowiedzi szczerze i jasno, nie starając się go przemycić niepostrzeżenie w mnóstwie grzechów powszednich; trzeba wskazać liczbę grzechów śmiertelnych, ich rodzaj, przyczynę, a szczególnie obudzić w sobie za nie skrucę głęboką z mocnym postanowieniem unikania na przyszłość nie tylko samych grzechów, ale i okazji oraz przyczyn. Trzeba także, nawet po otrzymaniu rozgrzeszenia, zachować w sercu szczerę pragnienie naprawienia popełnionego zła przez surowość życia i gorliwą miłość. Trzeba pamiętać, jak Piotr Apostoł opłakiwał swoje zaparcie się, jak głęboko się upokarzał, jak dziękował nieskończonemu miłosierdziu i jak szedł naprzód aż do męczeństwa.

Grzech ciężki pojedynczy, jeśli jest natychmiast wyznany i naprawiony, nie pozostawia w duszy śladów i może ona natychmiast podjąć swoją drogę wznoszenia się ku doskonałości od tego samego punktu, w którym upadła, nie mając potrzeby powtarzać drogi poprzednio przebytej, podobnie jak ten, kto upadł w połowie zbocza góry, gdy podniesie się natychmiast, może iść dalej od miejsca, do którego doszedł.

* * *

Jeśli chodzi o grzechy powszednie popełnione z rozmysłem, są one poważną przeszkodą do doskonałości, szczególnie jeśli są częste i jeśli ma się do nich przywiązanie. Są to prawdziwe choroby, które osłabiają duszę chrześcijańską. „Nie pozwalaj grzechowi zestarzeć się w tobie” – mówi Pan do św. Gertrudy; grzech powszedni w pełni dobrowolny, gdy nie jest odrzucony, jest jak trucizna, która nie została wyrzucona i która, nie zadając natychmiast śmierci, działa po woli na organizm.

Trzeba np. dobrze uważać, by nie zachowywać dobrowolnie małych uraz lub przywiązania do własnego sądu, do własnej woli, przyzwyczajenia do sądów zuchwiałych, do obmowy, niebezpiecznych przywiązań naturalnych, które stanowiłyby więzy odbierające nam swobodę ducha i wszelki poryw ku Bogu. Gdy odmawia się Panu Bogu dobrowolnie tych ofiar, które są wyraźnie wymagane, nie można oczekiwać od Niego łask prowadzących do doskonałości.

Trzeba więc oskarżać się jasno z całkowicie dobrowolnych grzechów powszednich przeciw miłości, pokorze, cnocie religii itp., szczególnie z tych, które nas upokarzają najbardziej; trzeba szukać ich przyczyny z mocnym postanowieniem unikania ich. W przeciwnym razie oczywiście nie ma już prawdziwego i skutecznego dążenia do doskonałości. Jest to punkt najważniejszy.

Są inne grzechy powszednie na wpół dobrowolne, popełniane z mniejszym namysłem i częściowo pod wpływem zaskoczenia i porywu, do których jednak wola przylega z pewnym upodobaniem. Trzeba czuwać nad nimi; szczególnie jeśli powracają często, wskazują, że dusza walczy zbyt słabo i nie jest zdecydowana uwolnić się od wszelkich przeszkód.

Jeśli chodzi o grzechy ze słabości, są to grzechy, które przytrafiają się ułomności ludzkiej; wola ma w nich mały udział; załamuje się na krótką chwilę, ale natychmiast wyrzeka się swojej słabości. Grzechów tego rodzaju nie można uniknąć całkowicie lub na stałe, ale trzeba, aby zmniejszała się ich liczba. Nie są one poważną przeszkodą do doskonałości, gdyż łatwo je naprawić. Dobrze jest jednak poddawać je działaniu sakramentu pokuty, gdyż w ten sposób czystość duszy staje się pełniejszą¹.

Czym powinna być sama spowiedź?

Spowiedź powinno się odbywać w wielkim duchu wiary, pamiętając, że spowiednik zastępuje Pana Jezusa: jest on sędzią, gdyż sakrament ten udziela się w formie sądu: *Ego te absolvo...*; jest on również ojcem duchownym i lekarzem, który życzliwie przepisuje lekarstwa, jeśli mu dobrze przedstawić swoją chorobę.

Nie wystarcza wobec tego oskarżenie mgliste, które nic nie powie spowiednikowi, jak np.: miałem roztargnienia na modlitwie. Trzeba się oskarżyć: byłem

¹ Niedoskonałość różni się od tych grzechów słabości, gdyż jest ona tylko mniejszą gorliwością w służbie Bożej i mniejszym szacunkiem dla rad ewangelicznych. Tak właśnie postępuje ten, kto mając pięć talentów, działa czasem, jakby miał tylko dwa, pełniąc akt zasługujący jeszcze, ale słaby (*remissus*), z większą lub mniejszą świadomością tej niższości. Nie należy mieszać tego, co jest *mniej dobre w sobie*, z tym, co jest *złe w sobie*, ani tego, co jest *mniej dobre dla nas*, *hic et nunc*, z tym, co byłoby już złem dla nas. Mniejsze dobro nie jest złem, podobnie jak mniejsze zło nie jest dobrem. Jasne jest, że trzeba unikać utożsamiania dobra ze złem (por. *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, s. 360-389).

Ale choć rozróżnienie łatwe jest teoretycznie, w praktyce trudno jest powiedzieć, gdzie kończy się mniejsza gorliwość, a zaczyna się *niedbalstwo i lenistwo*. Poza tym dusza, która chce prawdziwie dążyć do doskonałości, powinna pamiętać, że nie tylko nie wolno jej zstępować, ale że nie powinna *zwalniać swego wstępowania wzwyż*. A nawet należałoby, aby jej ruch był przyspieszony. Jak kamień spada tym prędzej, im bardziej zbliża się do ziemi, która go przyciąga, tak i dusze powinny iść ku Bogu tym prędzej, im bardziej zbliżają się do Niego i im bardziej On je przyciąga (por. św. Tomasz, *in Epist. ad Hebr.*, 10, 25).

Prócz tego niedoskonałość usposabia do grzechu powszedniego, gdyż człowiek nie walczy tak energicznie, jak by powinien, ze skłonnościami do egoizmu.

specjalnie roztargniony przez niedbalstwo w tym ćwiczeniu pobożnym, ponieważ przygotowałem się do niego źle, bez skupienia, lub ponieważ nie walczyłem z roztargnieniami pochodzącymi z drobnej urazy, z jakiegoś przywiązania zbyt uczuciowego czy z ciekawości. Należy również przypomnieć powzięte postanowienia i powiedzieć, czy się je spełniło lepiej czy gorzej. Tym sposobem uniknie się rutyny i niedbalstwa.

Trzeba szczególnie pobudzać się do skruchy i do dobrych postanowień, które są jej koniecznym następstwem. W tym celu trzeba myśleć o prawdziwych motywach skruchy ze względu na Boga i na nas. Trzeba modlić się o łaskę lepszego zrozumienia tego, że nawet najlżejszy grzech jest obrazą Boga, opieraniem się Jego woli, co na pewno się Jemu nie podoba, że jest również niewdzięcznością wobec najbardziej kochającego Ojca, niewdzięcznością tym większą, im więcej otrzymaliśmy; przez nią odmawiamy Bogu należnej Mu „akcydentalnej radości”. Grzechy nasze dodały goryczy do kielicha, podanego Panu Jezusowi w Getsemani; mógłby do nas powiedzieć słowami Psalmu 54,13-15: „Gdyby mi był złorzeczyl nieprzyjaciel mój, byłbym to przeniósł... Ale ty, człowiecze jednomyślny, wodzu mój i znajomy mój, który pospołu ze mną jadałeś pokarmy, do domu Bożego chodziliśmy w zgodzie”. Oto motyw skruchy ze względu na Boga.

Jest jeszcze inny motyw, ze względu na nas samych: choć grzech powszedni z istoty swej nie zmniejsza miłości, odbiera jej jednak żarliwość, swobodę działania, promieniowanie. Czyni przyjaźń z Bogiem mniej ścisłą i mniej czynną. Utrata bliskiej przyjaźni ze świętym byłaby już nieszczęściem, ale utrata zażyłości ze Zbawicielem jest o wiele gorsza. Prócz tego grzech powszedni, jeśli jest dobrowolny, odnawia złe skłonności i usposabia do grzechu śmiertelnego, a w pewnych dziedzinach ponęta rozkoszy może z łatwością pociągnąć do przekroczenia granicy, oddzielającej grzech powszedni od śmiertelnego. Jest to drugi motyw szczerej skruchy.

Spowiedź tak odbyta, zwłaszcza przez moc rozgrzeszenia i dzięki radom kapłana, będzie potężnym środkiem oczyszczenia i postępu.

Jednym z wielu jest tu przykład bł. Anieli z Foligno. Opowiada ona sama na początku swojej *Księgi widzeń i pouczeń*, że gdy po raz pierwszy uświadomiła sobie swoje grzechy, odczuła wielką bojaźń, drżała na myśl, że będzie potępiona, bardzo płakała, zawstydziała się po raz pierwszy, nie zdobyła się na wyznanie grzechów, a jednak przystąpiła do Stołu Pańskiego: „W grzechach – mówi ona – przyjąłem Ciało Jezusa Chrystusa. Dlatego dniem i nocą sumienie nie przestawało mnie upominać. Modliłam się do św. Franciszka, aby mi znalazł spowiednika, jakiego potrzebowałam, który by mnie zrozumiał i któremu mogłabym wszystko powiedzieć... Rankiem znalazłam w kościele św. Felicjana brata, który miał kazanie. Po skończonym kazaniu zdecydowałam się wyspowiadać u niego.

Wyspowiadałam się gruntownie, otrzymałam rozgrzeszenie. Nie czułam miłości, lecz tylko gorycz, wstyd i ból.

Trwałam w pokucie, która mi została nałożona. Usiłowałam zadośćuczynić sprawiedliwości; byłam pozbawiona pociech, a pełna bólu.

Wreszcie spojrzałam po raz pierwszy na miłosierdzie Boże; poznałam to miłosierdzie, które wyrwało mnie z piekła, które uczyniło mi łaskę, o jakiej opowiadałam. Otrzymałam pierwsze z niego światło; boleść i łzy podwoiły się. Oddałam się surowej pokucie...

Oświecona w ten sposób widziałam w sobie tylko grzechy; widziałam z zupełną pewnością, że zasłużyłam na piekło... Jedyłą moją pociechą było, że mogłam płakać. To oświecenie ukazało mi całą głębię moich grzechów. Zrozumiałam wtedy, że obrażając Stwórcę, obraziłam wszystkie stworzenia... Za wstawiennictwem Najświętszej Panny i wszystkich świętych wzywałam miłosierdzia Bożego i czując się umarłą, na klęczkach błagałam o życie... Nagle wydało mi się, że odczułam nad sobą litość wszystkich stworzeń i wszystkich świętych. Wówczas otrzymałam dar: był nim wielki ogień miłości i zdolność modlenia się tak, jak nigdy się nie modliłam... Otrzymałam głębokie poznanie, w jaki sposób Jezus Chrystus umarł za grzechy moje. Miałam bardzo bolesne poczucie moich grzechów i zrozumiałam, że to ja byłam sprawczynią ukrzyżowania. Ale jeszcze nie domyślałam się, jak niezmierzone jest dobrodziejstwo krzyża...

Potem Pan w miłosierdziu swoim ukazywał mi się wielokrotnie, we śnie lub na jawie, ukrzyżowany: «Spójrz – mówił – spójrz na moje rany»; liczył rany biczowania i mówił: «To za ciebie, za ciebie, za ciebie...» Błagałam Najświętszą Pannę i św. Jana, aby mi uprosili cierpienia Jezusa Chrystusa, przynajmniej te, które sami odczuli. Uzyskali dla mnie tę łaskę, a św. Jan tak mnie pewnego dnia nimi obsypał, że dzień ten zaliczam do najstraszniejszych w moim życiu”. „Następnie – opowiada ona – Bóg wypisał w sercu moim *Ojcie nasz* z takim akcentem dobroci i mojej niegodności, że brak mi słów, aby to wypowiedzieć”.

Przez tę głęboką skrucę bł. Aniela weszła na drogę świętości. Te wielkie łaski powinny zwrócić uwagę naszą na wartość pomocy, którą Pan Jezus daje nam codziennie na to, co wielkie w zwykłym życiu chrześcijańskim.

Owoce spowiedzi

Owoce te są skutkami cnót pokory i pokuty, a zwłaszcza rozgrzeszenia sakramentalnego.

Czyż może być prawdziwszy i niezbędniejszy akt pokory, jak szczere wyznanie popełnionych błędów! Jest to lekarstwo na pychę, która jest korzeniem wszystkich grzechów. Toteż herezja, która jest owocem pychy, odrzuciła spo-

wieść, jak to widać w protestantyzmie. Już przez pokorną spowiedź zaczyna się naprawiać grzechy pychy.

Akt pokuty, którym jest skrucha, jest żalem za grzech, wyrzeczeniem się go, ponieważ nie podoba się on Bogu i oddala nas od Niego. Toteż dusza nawraca się, powraca do Pana, od którego odwróciła się przez grzech śmiertelny lub oddaliła przez grzech powszedni. Zbliża się i rzuca – jeśli tak można powiedzieć – z ufnością i miłością w ramiona miłosierdzia.

Krew Zbawiciela wylewa się na duszę zwłaszcza przez rozgrzeszenie sakramentalne. Protestant, gdy popełni grzechy, które dręczą jego sumienie, nie ma tej pociechy, że sługa Boży powie mu w imieniu Pana w formie miłosiernego sądu: „*Ego te absolvo...* – Ja cię rozgrzeszam...” Nie ma on tej pociechy, by mógł zastosować do siebie słowa Zbawiciela do Apostołów: „Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone” (J 20,22). U nas przeciwnie, mocą tych słów krew Zbawiciela zlewa się sakramentalnie na nasze dusze przez rozgrzeszenie; jest ona jak balsam zbawczy, który dołączając moc swoją do mocy cnót pokory i pokuty, odpuszcza grzechy, sprzyja wielce całkowitemu uzdrowieniu i pomaga duszy odzyskać utracone siły.

„Przez spowiedź – mówi św. Franciszek Salezy¹ – nie tylko otrzymujesz odpuszczenie grzechów powszednich, ale i wielką siłę do unikania ich w przyszłości, wielkie światło do ich dobrego poznania i obfitą łaskę do naprawienia wszystkich strat, których cię one nabawiły”.

Nie zapominajmy jednak, że skutki rozgrzeszenia są zawsze proporcjonalne do dyspozycji, w jakich przyjmuje się ten sakrament. Św. Tomasz uczy², że gdyby ktoś, kto miał pięć talentów i stracił je przez grzech śmiertelny, miał skruchę zaledwie dostateczną, nie odzyska utraconych zasług w tym stopniu, w jakim je posiadał, może on odzyskać trzy talenty; jeśli jednak ma głębszą skruchę za swoje grzechy, może znów otrzymać pięć talentów, które utracił, a nawet przy bardzo żarliwej skrusze może ich otrzymać więcej, np. sześć. Taka, zdaje się, była skrucha św. Piotra po zaparciu się Pana Jezusa. Odtąd był on wielkodusznie wierny łasce, która doprowadziła go aż do męczeństwa.

Spośród dwudziestu spowiadających się osób każda otrzymuje inną miarę łaski, gdyż między aktami każdej z nich Bóg widzi różnice, których nikt na ziemi nie dostrzega. Jest wiele stopni pokory, skruchy i miłości Boga mniej lub więcej czystszej i silnej, podobnie jak różna jest siła płomienia.

Te same zasady stosują się do zadośćuczynienia sakramentalnego, którego sku-

¹ *Filotea*, cz. II, rozdz. XIX.

² III-a, q. 89, a. 2: „Contingit, intensionem motus poenitentis quandoque proportionatam esse maiori gratiae, quam fuerit illa, a qua ceciderat per peccatum, quandoque autem aequali, quandoque vero minori. Et ideo poenitens quandoque resurgit in maiori gratia, quam prius habuerat, quandoque autem in aequali, quandoque etiam in minori, et eadem ratio est de virtutibus, quae ex gratia consequuntur”.

tek zależy od sakramentu i od miary gorliwości, z jaką jest dokonane. Zadośćuczynienie sakramentalne ma większą wartość niż zadośćuczynienie niesakramentalne, chociaż jest mniej lub więcej owocne zależnie od naszej gorliwości. Przyjmuje nam więc ono w różnym stopniu odpuszczenie kary, należnej za przebaczone grzechy. Nie należy odkładać na później tego zadośćuczynienia, czyli pokuty, ale wykonać ją jak najprędzej, dziękując Bogu za łaskę rozgrzeszenia; krew Jezusa spłynęła na naszą duszę, by ją oczyścić; prosimy Go, byśmy pozostali w stanie łaski i w niej umarli. Tylko święci znają do głębi cenę krwi Zbawiciela; wielką łaską jest to przenikliwe światło dotyczące głębin tajemnicy Odkupienia.

Trzeba wreszcie oskarżać się przynajmniej ogólnie z grzechów przeszłości, myśląc o najcięższych, aby mieć większą skruchę za nie i aby korzystanie z zasług Jezusa Chrystusa w odniesieniu do tych grzechów już przebaczonych zmniejszyło karę doczesną, która prawie zawsze pozostaje po rozgrzeszeniu. Mówmy również z Psalmistą (Ps 18,13): „*Ab occultis meis munda me, Domine* – Od [grzechów] skrytych moich oczyść mnie, Panie”, zawinionych pośrednio na skutek mego niedbalstwa w poznaniu i pragnieniu tego, co powinienem wiedzieć i chcieć.

Jest rzeczą pewną, że odbyta w ten sposób w duchu wiary spowiedź jest wielkim środkiem uświęcenia. Pan Jezus powiedział do św. Weroniki Juliani: „Będziesz postępowała w doskonałości w tej mierze, w jakiej będziesz wyciągała owoce z tego sakramentu”.

Św. Franciszek Salezy w dziełku *Praktyka zwykłej spowiedzi*, § 4, mówi: „Bądźcie uważni... słuchając w duchu słów rozgrzeszenia, które sam Zbawiciel waszej duszy wypowiada w niebie... w tym czasie, gdy kapłan w Jego imieniu rozgrzesza was na ziemi”.

I dodaje (tamże, § 9): „Nie ma tak opornego usposobienia, które po pierwsze przez łaskę Bożą, a następnie przez staranie i pracę nie mogłoby być ujarzmione i opanowane. W tym celu stosujcie się do nakazów i wskazówek roztropnego i gorliwego kierownika”.

Powołując się wreszcie na tegoż św. Franciszka Salezego (*Różne rady dotyczące spowiedzi*, zapytanie XXX), zauważmy, że smutek prawdziwej skruchy, tzn. obrzydzenie sobie zła i nienawiść do niego, nie jest nigdy smutkiem nudnym, zgryźliwym, przygnębiającym; przeciwnie, jest to święty smutek, który nadaje duszy ochoczość i gorliwość, który podnosi serce przez modlitwę i nadzieję, który ją skłania do porywów gorliwości. „Jest to smutek, który w samej goryczy swojej wytwarza zawsze słodycz niezrównanej pociechy zgodnie ze wskazówką wielkiego św. Augustyna: «Niech skruszony smuci się zawsze [swymi grzechami], lecz niech raduje się zawsze swym smutkiem»”¹. Jeśli smutek skru-

¹ „Semper, doleat poenitens, et de dolore gaudeat”. *De poenitentia*, rozdz. XIII, cytowane przez św. Tomasza, III-a, q. 84, a. 9, ad 2: „Utrum poenitentia possit esse continua”.

chy na wspomnienie przeszłych grzechów ma tę słodycz, to dlatego, że pochodzi z miłości. Im bardziej człowiek boleje nad swymi grzechami, tym bardziej pewny jest, że miłuje Boga. Jest to dobry smutek, nie zgryźliwy ani melancholijny, jest to skrucha, czyli żywy ból, że się zgrzeszyło, ból, w którym są owoce Ducha Świętego: miłość, radość, pokój, cierpliwość, dobroć, łagodność, wstrzeźliwość i wierność (Ga 5,22).

Rozdział 14

UCZESTNICTWO WE MSZY ŚWIĘTEJ ŹRÓDŁEM UŚWIĘCENIA

Uświęcenie naszej duszy polega na coraz ściślejszym zjednoczeniu z Bogiem, zjednoczeniu w wierze, ufności i miłości. Jednym z najskuteczniejszych środków uświęcenia jest najwyższy akt cnoty religii i kultu chrześcijańskiego: uczestnictwo w ofierze Mszy świętej. Dla duszy wewnętrznej Msza święta powinna być codziennie jakby najwyższym źródłem, z którego spływają łaski potrzebne nam w ciągu dnia, źródłem światła i ciepła podobnym w dziedzinie duchowej do tego, czym jest wschód słońca w dziedzinie natury. Po nocy i śnie, które są jakby wyobrażeniem śmierci, słońce wschodzące co rano przywraca niejako życie wszystkiemu, co budzi się na powierzchni ziemi. Gdybyśmy zrozumieli do głębi wartość codziennej Mszy świętej, zobaczylibyśmy, że jest ona jakby wschodem słońca duchowego dla odnowienia, zachowania i pomnożenia w nas życia łaski, które jest życiem wiecznym zapoczątkowanym. Ale zbyt często przyzwyczajenie do uczestnictwa we Mszy świętej wyradza się przez brak ducha wiary w rutynę, i wówczas przestajemy czerpać ze świętej Ofiary wszystkie owoce, które powinniśmy z niej otrzymywać.

Powinien to wszakże być najważniejszy akt w dniu i w życiu chrześcijanina, a zwłaszcza zakonnika, wszystkie zaś inne akty codzienne winny być tylko akompaniamentem tego aktu, mianowicie wszystkie inne modlitwy i małe ofiary, które składamy Bogu w ciągu dnia.

Przypomnijmy tutaj: 1) co stanowi wartość ofiary Mszy świętej; 2) jaki jest związek między jej skutkami a naszym usposobieniem wewnętrznym; 3) jak powinniśmy się łączyć z Ofiarą Eucharystyczną.

Ofiarowanie zawsze żywe w Sercu Chrystusa

Doskonałość ofiary Mszy świętej pochodzi według Soboru Trydenckiego¹ stąd, że jest to substancjalnie ta sama ofiara co ofiara na krzyżu, gdyż ten sam Kapłan ofiarowuje się przez swoich zastępców, ta sama ofiara, rzeczywiście obecna na ołtarzu, jest rzeczywiście ofiarowana. Różny jest tylko sposób ofiarowania: podczas gdy na krzyżu było ofiarowanie krwawe, we Mszy świętej jest

¹ Sesja XXII, rozdz. I i II.

ofiarowanie sakramentalne przez oddzielenie nie fizyczne, lecz sakramentalne Ciała i Krwi Zbawiciela mocą podwójnej konsekracji. W ten sposób Krew Jezusa, nie będąc wylaną fizycznie, jest wylana sakramentalnie¹.

To ofiarowanie sakramentalne jest znakiem² ofiarowania wewnętrznego Jezusa, z którym powinniśmy się łączyć; jest ono również upamiętnieniem krwawej ofiary na Kalwarii. Mimo że jest tylko sakramentalne, to ofiarowanie Słowa Bożego Wcielonego wyraża więcej niż ofiarowanie krwawe baranka paschalnego i wszystkich ofiar Starego Testamentu. W istocie znak czerpie swoją wartość znaku z wielkości rzeczy, którą oznacza; sztandar, przypominający nam ojczyznę, choćby nawet był z materiału pospolitego, ma większą wartość w naszych oczach niż chorągiew poszczególnego oddziału lub odznaka oficerska. Podobnie składanie krwawych ofiar Starego Testamentu, daleka figura Ofiary Krzyżowej, wyrażało tylko uczucia wewnętrzne kapłanów i wiernych Starego Zakonu; podczas gdy ofiarowanie sakramentalne Zbawiciela na naszych ołtarzach wyraża w pierwszym rzędzie ofiarowanie wewnętrzne, zawsze żywe w sercu Chrystusa, który „żyje zawsze, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7,25).

To ofiarowanie więc, które jest jakby duszą ofiary Mszy świętej, ma wartość nieskończoną, gdyż czerpie ją z Boskiej Osoby Słowa Wcielonego, Najwyższego Kapłana i Ofiary, składanej w dalszym ciągu w formie sakramentalnej.

Św. Jan Chryzostom pisze: „Gdy widzisz na ołtarzu kapłana podnoszącego ku niebu Hostię świętą, nie myśl, że ten człowiek jest kapłanem prawdziwym [głównym], lecz wznosząc myśli ponad to, co uderza zmysły, patrz na rękę Jezusa Chrystusa niewidzialnie wyciągniętą”³. Kapłan, którego widzimy oczyma cielesnymi, nie może przeniknąć całej głębi tej tajemnicy, ale ponad nim jest umysł i wola Jezusa, głównego kapłana. Choć sługa nie zawsze jest tym, czym być powinien, główny kapłan jest nieskończenie święty; sługa, nawet dobry, może być trochę roztargniony lub zajęty zewnętrznymi ceremoniami ofiary i nie wnikać w ich znaczenie wewnętrzne; ale ponad nim jest Ktoś, kto nie jest roztargniony i kto ofiarowuje Bogu z pełnym zrozumieniem adorację wynagradzającą wartości nieskończonej, błaganie i dziękczynienie, których doniosłość jest bez granic.

To ofiarowanie wewnętrzne, zawsze żywe w Sercu Chrystusa, jest więc – jeśli tak można powiedzieć – duszą ofiary Mszy świętej. Jest ono przedłużeniem ofiary, przez którą Jezus ofiarował się, przychodząc na ten świat i w całym przebiegu swego życia ziemskiego, a zwłaszcza na krzyżu. Gdy Zbawiciel żył na

¹ Podobnie człowieczeństwo Zbawiciela zostaje liczbowo (*numerie*) to samo, ale od zmartwychwstania jest ono w stanie niecierpięliwym, podczas gdy poprzednio było podległe cierpieniu i śmierci.

² „*Sacrificium externum est in genere signi, ut signum interioris sacrificii*”.

³ *Homil. LX* do ludu antiocheńskiego.

ziemi, ofiarowanie to było zasługujące; teraz odbywa się dalej bez tej cechy zasługi. Trwa ono jako adoracja wynagradzająca i błaganie, aby nam przydzielić przeszłe zasługi krzyża. Nawet gdy zostanie odprawiona ostatnia Msza święta przy końcu świata i gdy już nie będzie właściwej ofiary, lecz jej dopełnienie, ofiarowanie wewnętrzne Chrystusa Ojcu będzie trwało już nie w formie wynagrodzenia i błagania, lecz w formie uwielbienia i dziękczynienia. To nam zwiastuje *Sanctus, Sanctus, Sanctus* i daje nam pewne pojęcie o kulcie błogosławionych w wieczności.

Gdyby było nam dane widzieć bezpośrednio miłość, jaka ożywia to wewnętrzne ofiarowanie, trwające bez przerwy w sercu Chrystusa, który „zawsze żyje, by się wstawiać za nami”, jakież byłby nasz zachwyt!

Bł. Aniela z Foligno twierdzi¹: „Mam nie mgliste pojęcie, lecz absolutną pewność, że gdyby dusza mogła widzieć i kontemplować którąś z wewnętrznych wspaniałości Sakramentu Ołtarza, zapłonęłaby, gdyż widziałaby miłość Bożą. Wydaje mi się, że ci, którzy składają tę ofiarę lub w niej uczestniczą, powinni głęboko rozmyślać nad prawdą tajemnicy po trzykroć świętej i trwać znieruchomiali i pochłonięci jej kontemplacją”.

Skutki ofiary Mszy świętej a nasze usposobienie wewnętrzne

Ofiarowanie wewnętrzne Jezusa Chrystusa, które jest duszą Ofiary Eucharystycznej, ma te same cele i te same skutki co Ofiara Krzyżowa, ale należy odróżnić między nimi skutki odnoszące się do Boga od skutków nas dotyczących.

Skutki Mszy bezpośrednio odnoszące się do Boga, jak uwielbienie wynagradzające i dziękczynienie, dopełniają się zawsze niezawodnie i w pełni w swej wartości nieskończonej, nawet bez naszego współdziału i nawet jeśli Mszę odprawia kapłan niegodny, o ile tylko jest ona ważnie odprawiona. Z każdej Mszy wznosi się więc ku Bogu uwielbienie i dziękczynienie wartości nieskończonej z racji godności głównego Kapłana, Ofiarnika, oraz wartości Żertwy. To ofiarowanie „bardziej podoba się Bogu, niż Go obrażają wszystkie grzechy razem wzięte”; to właśnie stanowi samą istotę tajemnicy Odkupienia jako zadośćuczynienia².

Skutków Mszy nas dotyczących dostępujemy tylko według miary naszego usposobienia wewnętrznego.

Tak więc Msza jako ofiara przebłagalna udziela *ex opere operato* grzesznikom, którzy się nie opierają, łaskę uczynkową, skłaniającą ich do skruchy i do

¹ *Księga widzeń i pouczeń*, rozdz. LXVII.

² Por. *S. th.*, III-a, q. 48, a. 2: „Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso in quod aequae vel magis diligit, quam oderit offensam”.

wyznania swoich grzechów na spowiedzi¹. Słowa „*Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis Domine*” wywołują u tych grzeszników, którzy nie stawiają przeszkody, uczucia żalu, tak jak Ofiara Krzyżowa wywołała je w duszy dobrego łotra. Mowa tu zwłaszcza o grzesznikach, którzy uczestniczą we Mszy świętej, lub o tych, za których jest odprowadzana.

Msza jako ofiara zadośćuczynienia odpuszcza równie niezawodnie grzesznikom skruszonym przynajmniej część kary doczesnej za grzech, i to proporcjonalnie do mniej lub więcej doskonałego usposobienia, z jakim w niej biorą udział. Dlatego też, według Soboru Trydenckiego, Ofiara Eucharystyczna może być również złożona w intencji wybawienia dusz z czyśćca².

Wreszcie jako ofiara błagalna, czyli prośby, Msza udziela *ex opere operato* wszystkich łask, których nam potrzeba do uświęcenia. Jest to wielka modlitwa Chrystusa za nas, zawsze żywego, która trwa wraz z modlitwą Kościoła – Oblubienicy Zbawiciela. Skutek tej podwójnej modlitwy jest proporcjonalny do naszej żarliwości, a ten, kto łączy się z nią, jak umie najlepiej, pewien jest, że otrzyma dla siebie i dla swoich ukochanych najobfitsze łaski.

Według św. Tomasza i wielu teologów te dotyczące nas skutki Mszy ogranicza tylko miara naszej gorliwości³. Racją tego jest, że wpływ przyczyny ogólnej jest ograniczony tylko pojemnością jednostek, na które ona oddziałuje. Tak np. słońce oświeca i ogrzewa tak samo jedną osobę, jak tysiąc znajdujących się w tym samym miejscu. Podobnie Msza święta, będąc substancjalnie tą samą ofiarą co Ofiara Krzyżowa, jest jako zadośćuczynienie i prośba przyczyną ogólną łask światła, przyciągania i siły. Jej wpływ na nas jest więc ograniczony jedynie przez dyspozycję lub gorliwość tych, którzy ją przyjmują. Tak więc jedna Msza może być tak pożyteczna dla wielkiej liczby osób, jak gdyby była ofiarowana za jedną z nich; podobnie jak Ofiara Krzyżowa była nie mniej pożyteczna dla dobrego łotra, niż gdyby była ofiarowana za niego jedynie. Jeśli słońce ogrzewa na jednym miejscu zarówno tysiąc osób, jak jedną, to i wpływ tego źródła ciepła duchowego, którym jest Msza, nie jest z pewnością słabszy w swojej dziedzinie. Z im większą wiarą, ufnością, pobożnością i miłością uczestniczy się w niej, tym większe owoce z niej się czerpie.

To nam tłumaczy, dlaczego święci, w świetle darów Ducha Świętego, tak bar-

¹ Por. Sobór Trydencki, ses. XXII, rozdz. XII: „*Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit*”.

² Tamże.

³ Por. S. th., III-a, q. 79, a. 5 i a. 7, ad 2, gdzie nie podano innej granicy prócz miary naszej pobożności: „*secundum quantitatem seu modum devotionis eorum*” (id est: fidelium). Kajetan, in III-am, q. 79, a. 5. Jan od św. Tomasza, in III-am, disp. 32, a. 3. Gonet, Clypeus... *De Eucharistia*, disp. 11, a. 5, nr 100. Salmanticenses, *De Eucharistia*, disp. XIII, dub. VI. Nie godzimy się zupełnie na to, co pisał na ten temat o. de la Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, Paris 1924, s. 22.

dzo cenili zawsze ofiarę Mszy świętej. Niektórzy z nich, słabi i chorzy – choć z trudem – szli na Mszę, gdyż jest ona więcej warta niż wszystkie skarby. Św. Joanna d'Arc, udając się do Chinon, naprzykrzała się swoim towarzyszom broni, póki nie wyprosiła od nich codziennego udziału we Mszy świętej. Św. Germana Cousin czuła tak gwałtowny pociąg do kościoła, że słysząc dzwony zwiastujące świętą Ofiarę, zostawiała swoje owce pod opieką aniołów i biegła na Mszę świętą; jej stado zawsze było dobrze strzeżone. Św. Proboszcz z Ars mówił z takim przekonaniem o wartości Mszy, że doprowadził do udziału w niej wszystkich lub prawie wszystkich parafian. Wielu świętych wylewało łzy miłości lub wpadało w ekstazę podczas Ofiary Eucharystycznej; niektórzy widzieli samego Pana Jezusa, głównego Kapłana, na miejscu celebransa. Inni podczas podniesienia kielicha widzieli Krew Przenajdroższą występującą z brzegów, jakby miała się przelać na ręce kapłana i rozlać w świątyni, a także aniołów zstępujących ze złotymi czarami, by ją zebrać i roznieść wszędzie, gdzie są ludzie, którym potrzeba zbawienia. Św. Filip Nereusz otrzymywał tego rodzaju łaski i celebrował w ukryciu z powodu zachwyców, w które często wpadał przy ołtarzu.

Jak łączyć się z Ofiarą Eucharystyczną?

Można zastosować tutaj to, co św. Tomasz¹ mówi o uwadze w modlitwie ustnej: „Może ona być zwrócona na wyrazy, aby je dobrze wymawiać, bądź na znaczenie wyrazów, bądź też na cel modlitwy, czyli na Boga i na rzeczy, o które się prosi... Tego rodzaju uwaga, którą mogą posiadać nawet ludzie prości, bywa czasem tak wielka, że duch jest jakby porwany do Boga i zapomina o wszystkim innym”.

Podobnie by dobrze uczestniczyć we Mszy świętej, z wiarą, nadzieją, prawdziwą pobożnością i miłością, można jej słuchać w rozmaity sposób. Można zwracać uwagę na modlitwy liturgiczne, na ogół tak piękne i tak pełne namaszczania, wzniosłości i prostoty. Można również przypominać sobie śmiertelną Mękę Zbawiciela, której pamiątką jest Msza, oraz widzieć siebie u stóp krzyża z Maryją, Janem i świętymi niewiastami. Można też starać się składać Bogu w łączności z Jezusem cztery akty stanowiące cele Ofiary: adorację, wynagrodzenie, prośbę i dziękczynienie². Jeśli się modlimy, choćby tylko odmawiając pobożnie różaniec, uczestniczymy we Mszy owocnie. Można również z wielkim

¹ II-a II-ae, q. 82, a. 13.

² Pierwsza część Mszy świętej aż do ofiarowania budzi w nas uczucia skruchy i żalu (*Confiteor*, *Kyrie eleison*), uwielbienia i wdzięczności (*Gloria*), błagania (*Kolekta*), żywej wiary (*Epistola*, *Ewangelia*, *Credo*), aby nas przygotować do ofiarowania świętej Ofiary, po której następuje Komunia i dziękczynienie.

pożytkiem, za przykładem św. Joanny de Chantal i wielu świętych, oddawać się wtedy w dalszym ciągu modlitwie myślniej, zwłaszcza jeśli ma się skłonność do silnej i czystej miłości, jak św. Jan spoczywający podczas Ostatniej Wieczery na Sercu Jezusowym.

Ale w jakikolwiek sposób słucha się Mszy świętej, należy położyć nacisk na jedną ważną rzecz. Trzeba przede wszystkim złączyć się głęboko z ofiarą Zbawiciela, Głównego Kapłana: z Nim ofiarować Go Ojcu, pamiętając, że to ofiarowanie podoba się Bogu bardziej, niż budzą w Nim obrzydzenie wszystkie grzechy. Trzeba również ofiarowywać siebie coraz pełniej, ofiarowywać zwłaszcza cierpienia i przeciwności, które już teraz znosimy lub które spotkają nas w ciągu dnia.

Tak więc podczas ofiarowania kapłan mówi: „*In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine* – W duchu pokory i z sercem skruszonym niech będziemy przyjęci przez Ciebie, Panie”.

Autor *Naśladowania* (ks. IV, rozdz. VIII) słusznie podkreśla ten moment. Pan Jezus mówi: „Jako Ja z wyciągniętymi na krzyżu rękami... ofiarowałem się dobrowolnie Bogu Ojcu za grzechy twoje... tak i ty powinieneś dobrowolnie codziennie podczas Mszy świętej ofiarować mi siebie na ofiarę czystą i świętą... Nie darów twoich, ale ciebie samego szukam... Jeśli na sobie samym się oprzesz, a nie oddasz się dobrowolnie mojej woli, ofiara twoja nie będzie całkowita i połączenie twoje ze Mną nie będzie zupełne”.

W rozdziale następnym wierny odpowiada: „W prostocie serca mego oddaję się dziś Tobie na wieczystego sługę... Przyjm mnie z tą świętą Ofiarą Twego drogocennego Ciała... Ofiaruję Ci także wszystkie dobre uczynki moje, chociaż bardzo nieliczne i niedoskonałe, abyś... uczynił je godnymi Ciebie i coraz bardziej je doskonalił... Ofiaruję Ci także wszystkie zbożne pragnienia ludzi pobożnych... i wszystkich mi drogich... także błagalne ofiary i modły za tych szczególnie, którzy kiedykolwiek mnie obrazili, zasmucili, zganili lub też uczynili mi jaką bądź szkodę lub przykrość, oraz za tych wszystkich, którym ja kiedykolwiek sprawiłem smutek, zawstydzenie lub zmartwienie, i którym, chcąc czy też nie chcąc, czynem lub słowem dałem zgorszenie, abyś nam wszystkim zarówno odpuścił grzechy i wzajemne nasze urazy... Daj nam żyć, abyśmy byli godni cieszyć się Twą łaską i postępowali na drodze do żywota wiecznego”.

Msza święta w ten sposób pojęta jest obfitym źródłem uświęcenia i coraz nowych łask; przez nią spełnia się dla nas co dzień coraz lepiej modlitwa Zbawiciela: „A chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i My jedno jesteśmy. Jam w nich, a Ty we Mnie tak, by byli w jedności doskonałymi i aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i umiłowałeś ich, jakoś i Mnie umiłował” (J 17,22-23).

Nawiedzenie Najświętszego Sakramentu ma nam przypominać Mszę świętą

poranną i powinniśmy myśleć, że choć w tabernakulum nie ma ofiary właściwej, która ustaje z Mszą świętą, to jednak Jezus rzeczywiście tam obecny w dalszym ciągu wielbi, prosi i dzięki czyni. W każdej godzinie dnia powinniśmy się łączyć z tym ofiarowaniem Zbawiciela, gdyż jak mówi modlitwa do Serca Eucharystycznego: „Jest ono cierpliwe w oczekiwaniu nas, rychle w wysłuchiowaniu; jest ogniskiem coraz nowych łask, schronieniem życia ukrytego, mistrzem tajemnic zjednoczenia z Bogiem”. Powinniśmy przed tabernakulum „milczeć, by Go słyszeć, i porzucić siebie, aby zagubić się w Nim”¹.

¹ Polecamy jako lekturę podczas nawiedzenia Najświętszego Sakramentu lub jako przedmiot rozmyślań *Les élévations sur la prière au Coeur Eucharistique de Jésus*, ułożoną przez duszę pobożną o wielkim życiu wewnętrznym, drukowaną po raz pierwszy w roku 1926 w wyd. „La Vie Spirituelle”. Polecamy również doskonałą książkę napisaną przez osobę zmarłą niedawno w Meksyku w opinii świętości: *Devant l'autel (cent visites à Jésus-Hostie)*, tłum. z hiszpańskiego, Paris, Téqui, 1928.

Rozdział 15

KOMUNIA ŚWIĘTA

Dusza dążąca do doskonałości chrześcijańskiej powinna coraz bardziej żyć Eucharystią, nie tylko przez uczestnictwo we Mszy świętej, ale i przez częstą, a nawet codzienną Komunię. Dlatego pomówimy o tym chlebie żywym i o warunkach dobrej i żarliwej Komunii.

Eucharystia, chleb żywy, który z nieba zstąpił

Pan Jezus dla zbawienia wszystkich w ogólności nie mógł dać więcej, niż oddając się na krzyżu; nie może również dać się bardziej każdemu z nas z osobna, niż dając się w Eucharystii. Ponieważ znał najgłębsze nasze potrzeby duchowe, powiedział, obiecując nam Eucharystię: „Jam jest chleb żywota: kto przychodzi do Mnie, nie będzie łaknął, a kto wierzy we Mnie, nigdy pragnąć nie będzie... Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił; jeśliby kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki, a chlebem, który Ja dam, jest ciało moje za życie świata... Ciało moje prawdziwie jest pokarmem... Kto pożywa moje ciało i pije moją krew, we Mnie mieszka, a Ja w nim” (J 6,35.51-52.56-57).

Eucharystia jest więc największym z sakramentów, gdyż zawiera w sobie nie tylko łaskę, ale Sprawcę łaski. Jest to sakrament miłości, ponieważ jest owocem miłości, która się daje, i ponieważ jego głównym skutkiem jest powiększenie w nas miłości Boga i dusz w Bogu.

Przyjęcie Eucharystii nazywa się „komunią”, czyli zjednoczeniem ścisłym Serca Bożego z sercem ludzkim, zjednoczeniem, które karmi duszę i ożywia ją coraz bardziej w sposób nadprzyrodzony, ubóstwia ją niejako, pomnażając w niej łaskę uświęcającą – uczestnictwo w życiu wewnętrznym Boga. „*Caro mea verus est cibus* – Ciało moje prawdziwie jest pokarmem”.

Wszelkie życie stworzone potrzebuje pokarmu: rośliny karmią się sokami ziemi; zwierzęta żywią się roślinami i innymi zwierzętami; człowiek karmi swoje ciało stosownymi pokarmami materialnymi; umysł swój karmi prawdą, zwłaszcza prawdą Bożą; powinien karmić swoją wolę wolą Bożą, którą ma pełnić każdego dnia, by dojść do żywota wiecznego. Innymi słowy, człowiek powinien karmić się przede wszystkim wiarą, nadzieją i miłością; aktami tych cnót zdobywa on przez zasługę przyrost życia nadprzyrodzonego.

Ale Zbawiciel ofiarowuje mu jeszcze inny pokarm, bardziej Boski; ofiarowuje się sam jako pokarm naszej duszy.

Pan Jezus powiedział do św. Augustyna: „Jam jest pokarm dla dorosłych; wzrastaj, a będziesz Mnie spożywał. I nie Ja w tobie ulegnę przemianie, jak pokarm ciała twego, lecz ty przemienisz się we Mnie”¹.

W Komunii Zbawiciel nie ma nic do zyskania, to tylko dusza coś otrzymuje, jest ożywiona i wprowadzona w życie nadprzyrodzone; cnoty Jezusa Chrystusa do niej przenikają; jest ona jakby wcielona w Jezusa i staje się bardziej żywym członkiem Jego Mistycznego Ciała.

* * *

Jak się dokonuje to wcielenie i przekształcenie? Przede wszystkim w ten sposób, że obecny w Eucharystii Jezus skłania duszę do coraz czystszej i mocniejszej miłości Bożej.

Skutki tego pokarmu są dobrze wyjaśnione przez św. Tomasza (III-a, q. 79, a. 1): „Sakrament ten wywołuje w każdym z nas ten skutek, który Męka Chrystusa wywołała w świecie”. I dodaje: „Tak jak pokarm materialny podtrzymuje życie cielesne, pomnaża je, odnawia i sprawia przyjemność w smaku, podobne skutki wywołuje Eucharystia w duszy”.

Przede wszystkim podtrzymuje. Kto w porządku przyrodzonym nie odżywia się lub odżywia się źle, słabnie; podobnie dzieje się z tym, kto nie chce pożywać Chleba Eucharystycznego, który Pan Jezus nam ofiarowuje jako najlepszy pokarm duszy. Dlaczego pozbawiać się bez słusznej przyczyny tego chleba nadprzyrodzonego (Mt 6,11), który jest chlebem powszednim naszej duszy?

Jak chleb materialny odnawia organizm, wyrównując straty, które są skutkiem pracy i zmęczenia, podobnie Eucharystia wyrównuje ubytek sił, który jest następstwem naszych zaniedbań. Według nauki Soboru Trydenckiego wyzwała nas ona z grzechów powszednich, przywraca gorliwość, którą utraciliśmy przez te grzechy, i chroni nas od grzechu śmiertelnego.

Ponadto pokarm zwykły pomnaża życie cielesne u dziecka, które rośnie. Tak samo pod względem duchowym powinniśmy stale aż do śmierci wzrastać w miłości Boga i bliźniego; w ten sposób posuwamy się naprzód w naszej wędrówce ku wieczności. A Chleb Eucharystyczny przynosi temu wzrostowi coraz nowe łaski. Tak więc wzrost nadprzyrodzony nie zatrzymuje się u świętych, póki wędrują oni do Boga; wiara ich staje się z dniem każdym bardziej oświecona i żywa, nadzieja mocniejsza, miłość czystsza i gorętsza. Powoli przechodzą od rezygnacji w cierpieniu do cenienia i miłowania krzyża. Przez Komunię wszystkie cnoty wlane rosną wraz z miłością i mogą się wznieść aż do heroizmu, dzięki

¹ Wyznania, ks. VII, rozdz. X.

coraz żarliwszej Komunii. Dary Ducha Świętego, które są stałymi dyspozycjami wlanymi, związanymi z miłością, również wraz z nią wzrastają.

Wreszcie, podobnie jak chleb materialny jest przyjemny w smaku, tak Chleb Eucharystyczny jest słodki dla duszy wiernej, która czerpie z niego umocnienie, a niekiedy duchowe dobro mniej lub więcej odczuwalne.

Autor *Naśladowania* mówi: „Ufając, Panie, dobroci Twojej i wielkiemu miłosierdziu Twojemu, chory przychodzę do Zbawiciela, łaknący i spragniony do źródła żywota, ubogi do Króla Niebios... stworzenie do Stwórcy, strapiiony do miłosiernego Pocieszyciela mego” (ks. IV, rozdz. II). „Daj mi siebie, a dosyć mi na tym. Bo okrom Ciebie niczym jest wszelka pociecha. Bez Ciebie być nie zdołam, ani żyć bez nawiedzenia Twojego” (tamże, rozdz. III).

Św. Tomasz wyraża przepięknie tę tajemnicę Komunii:

„*O res mirabilis, manducat Dominum
Pauper, servus et humilis!*”

O cudzie przedziwny! Pożywa Pana
Ubogi, sługa, pokorny!”

Jest to najwyższe zjednoczenie największego bogactwa z ubóstwem. I pomyślny, jak często przyzwyczajenie, wyradzając się w rutynę, przeszkadza nam zwrócić pełną uwagę na nadprzyrodzoną wspałość tego nieskończonego daru!

Jakie są warunki dobrej Komunii świętej?

Są one wymienione w dekrete, którym papież Pius X zachęca wszystkich wiernych do częstej Komunii (20 grudnia 1905). Dekret ten przede wszystkim przypomina tę zasadę: „Choć sakramenty Nowego Zakonu działają *ex opere operato*, to jednak przynoszą większy skutek z racji doskonalszego usposobienia tych, którzy je przyjmują... Należy więc czuwać nad tym, aby staranne przygotowanie poprzedzało Komunię świętą i aby następowało po niej odpowiednie dziękczynienie, zależnie od możliwości i warunków każdego”.

Według tego samego dekretu pierwszym i niezbędnym warunkiem do korzystania z Komunii jest intencja prawa i pobożna. „Komunia częsta, a nawet codzienna – mówi dekret – której bardzo pragnie Jezus Chrystus i Kościół katolicki, powinna być tak dostępna dla wszystkich wiernych wszelkiego stanu i stanowiska, aby nikt, kto jest w stanie łaski i przystępuje do Stołu Pańskiego w intencji prawej i pobożnej, nie mógł być od niego odsunięty żadnym zakazem. Intencja prawa polega na tym, by ten, kto przystępuje do Stołu Pańskiego, nie czynił tego ani dla zwyczaju, ani z próżności, ani z jakiegokolwiek motywu ludzkiego, ale by chciał spełnić wolę Boga, połączyć się z Nim ściślej przez miłość i tym Boskim lekarstwem uleczyć swoje choroby i braki”.

Intencja prawa i pobożna, o której tu mowa, powinna oczywiście być nadprzyrodzona, czyli płynąca z motywu wiary; jest nią pragnienie uzyskania siły

do lepszego służenia Bogu i do uchronienia się przed grzechem. Gdyby z tą główną intencją łączyła się uboczna intencja próżności, jak np. pragnienie pochwały, ten motyw drugorzędny i nie decydujący nie przeszkodziłby temu, by Komunia była dobra, i nie uczyniłby jej złą, ale zmniejszyłby jej owoc. Owoc ten jest tym większy, im intencja prawa i pobożna jest czystsza i mocniejsza. Oto zasady bardzo pewne.

Jedna Komunia bardzo żarliwa jest więc owocniejsza niż wiele oziębłych.

Jakie są warunki Komunii żarliwej?

Św. Katarzyna Sienieńska w *Dialogu* (rozdz. CX) daje odpowiedź na to pytanie w uderzającym symbolu: „Przypuśćmy – mówi ona – że kilka osób przychodzi po światło ze świecami. Jedna z nich przynosi świecę funtową, druga dwufuntową, trzecia trzyfuntową, czwarta jeszcze większą. Każda zapala swoją świecę... a jednak ta, która posiada świecę funtową, będzie miała mniej światła niż ta, która trzyma świecę większą. Podobnie jest z tymi, którzy przystępują do tego sakramentu. Każdy przynosi swoją świecę, czyli święte pragnienie, z jakim przyjmuje ten sakrament”.

Jak przejawia się to pragnienie?

Święte pragnienie, które jest warunkiem gorliwej Komunii, przejawia się przede wszystkim w tym, że usuwa wszelkie przywiązanie do grzechu powszedniego, obmowy, zazdrości, zmysłowości itd. To przywiązanie jest mniej naganne u chrześcijan mało oświeconych niż u tych, którzy już wiele otrzymali i okazują w ten sposób niewdzięczność. Jeśli to niedbalstwo i niewdzięczność będą wzrastały, Komunia będzie się stawiała coraz mniej owocną.

Aby była gorliwa, trzeba również zwalczać przywiązanie do niedoskonałości, tzn. do niedoskonałego sposobu działania, co zdarza się tym, którzy mając pięć talentów, postępują tak, jakby mieli tylko trzy (*modo remisso*), i opieszale zwalczają swoje wady. Przywiązaniem do niedoskonałości jest także szukanie naturalnego zadowolenia dozwolonego, ale niepotrzebnego, jak np. używanie napojów chłodzących, jeśli można się bez tego obyć. Wyrzeczenie się takiego zadowolenia byłoby przyjemne Bogu, a dusza, okazując w ten sposób większą gorliwość, otrzymywałaby w Komunii o wiele więcej łask. Powinna ona pamiętać, że wzorem jej jest sam Zbawiciel, który się ofiarował aż do śmierci na krzyżu i że powinna pracować nad swoim i bliźniego zbawieniem za pomocą środków podobnych do tych, jakich używał Zbawiciel. Unikanie grzechu powszedniego i niedoskonałości jest dyspozycją negatywną.

Dyspozycjami pozytywnymi do gorliwej Komunii są: pokora (*Domine, non sum dignus*), głęboki szacunek dla Eucharystii, żywa wiara, gorące pragnienie

przyjęcia Pana Jezusa – Chleba żywota. Wszystkie te warunki pozytywne streszczają się w jednym: łaknąć Eucharystii.

Wszelki pokarm jest dobry, gdy się jest głodnym. Bogacz, pozbawiony przypadkowo pożywienia i zgłodniały, szczęśliwy jest, gdy znajdzie czarny chleb; to najlepsza ucztą w jego życiu, czuje się nasyconym. Gdybyśmy odczuwali głód Eucharystii, Komunia nasza byłaby zawsze owocna. Przypomnijmy sobie, czym był ten głód u św. Katarzyny Sieneńskiej, skoro sprawił, że pewnego dnia, gdy odmówiono jej szorstko Komunii, cząsteczka dużej Hostii odłączyła się w chwili, gdy kapłan łamał ją na dwie części, i w cudowny sposób została zaniesiona świętej, aby zaspokoić żar jej pragnienia.

W jaki sposób obudzić w sobie ten głód Eucharystii? W tym celu trzeba w sobie wzbudzić mocne przekonanie, że jest ona niezbędnym pokarmem naszej duszy i codziennie wielkodusznie składać jakieś ofiary.

Dla ludzi osłabionych szuka się pokarmu pożywego, który by ich wzmocnił, zabiega się również o „podniesienie ducha” zniechęconych. Pokarmem *par excellence*, który odnawia siły duchowe, jest Eucharystia. Nasza uczuciowość, skłonna do zmysłowości i lenistwa, potrzebuje ożywczego zetknięcia z dziewiczym ciałem Chrystusa, który zniósł najgorsze cierpienia z miłości dla nas. Duch nasz, zawsze skłonny do pychy, nierozwagi, zapominania największych prawd, do głupoty duchowej, potrzebuje oświecenia przez zetknięcie z pełnym światła umysłem Zbawiciela, który jest „drogą, prawdą i życiem”. Wola nasza również ma swe niedostatki, brak jej energii, jest zimna, gdyż nie ma dość miłości. To jest przyczyna wszystkich jej słabości. Któż przywróci jej zapal, ogień konieczny do życia, aby wznosiło się ono zamiast opadać? Zetknięcie z Sercem Eucharystycznym Jezusa, gorejącym ogniskiem miłości, z Jego wolą, niezmiennie utwierdzoną w dobrym, źródłem zasług nieskończonej wartości. Z Jego pełni powinniśmy wszyscy otrzymywać „i łaskę za łaskę”. Tak nam potrzeba tej łączności ze Zbawicielem, która jest głównym skutkiem Komunii.

Gdybyśmy byli głęboko przeświadczeni, że Eucharystia jest pokarmem koniecznym dla naszej duszy, mielibyśmy ten głód duchowy, który widzi się u świętych.

Aby go odzyskać, o ile straciliśmy go, trzeba „stosować ćwiczenia”, jakie się poleca osobom słabym z wyczerpania. Gimnastyka duchowa polega na złożeniu Bogu codziennie kilku ofiar; trzeba szczególnie wyrzekać się szukania siebie w tym, co czynimy, a powoli egoizm będzie zanikał i miłość zajmie niezaprzeczalne pierwsze miejsce w naszej duszy; przestaniemy zajmować się drobiazgami, które nas dotyczą, a zaczniemy myśleć więcej o chwale Bożej i o zbawieniu dusz. Wtedy głód Eucharystii powróci. Aby dobrze komunikować, prosimy również Maryję, aby dała nam uczestniczyć w miłości, z jaką sama przyjmowała Eucharystię z rąk św. Jana.

* * *

Owoce Komunii gorliwej są proporcjonalne do wielkoduszności naszych dyspozycji. „Temu, kto ma [dobrą wolę], będzie jeszcze więcej dane, tak że obfitować będzie” – powiedziano w Ewangelii (Mt 13,12). Św. Tomasz przypomina w Oficjum o Najświętszym Sakramencie, że prorok Eliasz, prześladowany, zatrzymał się wyczerpany na pustyni i położył się pod jałowcem, by oczekiwać śmierci; gdy usnął, obudził go anioł i ukazał mu podpływ i dzban wody. Eliasz spożył go, pił wodę i mocą, którą dał mu ten pokarm, szedł przez dni czterdzieści, aż do góry Horeb, gdzie czekał go Pan. Oto symbol skutków gorliwej Komunii.

Pamiętajmy, że każda z naszych Komunii powinna być w istocie swej gorliwsza niż poprzednia, gdyż każda powinna nie tylko zachowywać w nas miłość, ale ją powiększać, i w ten sposób usposabiać nas do przyjęcia nazajutrz Pana Jezusa z miłością nie tylko równą, ale większą niż w przeddzień. Jak kamień spada tym prędzej, im bardziej zbliża się do ziemi, która go przyciąga, tak – mówi św. Tomasz¹ – dusze powinny postępować ku Bogu tym szybciej, im bardziej zbliżają się do Niego i im bardziej On je przyciąga. I to prawo przyspieszenia, które jest jednocześnie prawem natury i prawem porządku łaski, powinno się sprawdzać zwłaszcza w codziennej Komunii. Rzeczywiście sprawdzałoby się ono, gdyby nie stało mu na przeszkodzie jakieś przywiązanie do grzechu powszedniego lub do niedoskonałości. Widzimy, jak się realizuje ono w życiu świętych, których ostatnie lata wykazują postępy o wiele szybsze niż pierwsze lata. Widać to np. w końcowym etapie życia św. Tomasza. To przyspieszenie ruchu ku Bogu zrealizowało się zwłaszcza w Maryi, wzorze pobożności eucharystycznej; na pewno każda z Jej Komunii była żarliwsza od poprzedniej.

Oby Bóg dał, by i w nas było choćby dalekie podobieństwo do tego postępu duchowego i by w braku gorliwości odczuwalnej była w nas gorliwość istotna, która jest ochoczością woli w służbie Bożej.

Autor *Nasładowania* mówi: „Któż bowiem, przystępując z pokorą do źródła łagodności, choć odrobiny słodczy stamtąd nie zaczerpnie? Albo któż, stojąc przy wielkim ogniu, choć trochę ciepła z niego nie nabierze? A Tyś jest źródłem zawsze pełnym i opływającym, Tyś ogniem, który zawsze goreje i nigdy nie przygasa” (ks. IV, rozdz. IV).

To źródło łaski jest tak wysokie i tak obfite, że można z nim porównać właściwości wody orzeźwiającej, i wprost im przeciwne cechy – ognia gorejącego.

¹ Por. in *Epistolam ad Haebreos*, 10, 25: „*Motus naturalis [v. g. lapidis cadentis] quanto plus accedit ad terminum, tanto magis intenditur. Contrarium est de motu violento [v. g. lapidis sursum proiecti]. Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere*”.

To, co jest rozdzielone w rzeczach materialnych, łączy się w życiu duchowym, a zwłaszcza w Eucharystii, która zawiera nie tylko obfitą łaskę, ale samego Sprawcę łaski.

Komunikując, pomyślmy o św. Janie, który spoczywał na Sercu Jezusa, i o św. Katarzynie Sieneńskiej, której niejednokrotnie dane było pić obficie z rany Jego Serca, zawsze otwartej na świadectwo Jego miłości. Tych łask nadzwyczajnych Bóg udziela od czasu do czasu, by zwrócić naszą uwagę na to, co najbardziej wewnętrzne i płodne w codziennym życiu chrześcijańskim, a co byłoby i w naszym życiu, gdybyśmy umieli odpowiadać wielkodusznie na wezwanie Boże.

ROZWAŻANIE

Komunia bez dziękczynienia

„Si scires donum Dei!”

Wiele dusz, żyjących życiem wewnętrznym, wyrażało nam smutek, który odczuwają, widząc, jak w niektórych miejscowościach prawie wszyscy wierni opuszczają kościół natychmiast po skończeniu Mszy, na której komunikowali. Co więcej, jest to zwyczaj, który zaczyna się rozpowszechniać nawet w pensjonatach i kolegiach katolickich, gdzie dawniej uczniowie, którzy komunikowali, pozostawali po Mszy w kaplicy dziesięć minut, nabierając nawyku do dziękczynienia, nawyku, który najlepsi z nich zachowywali potem przez całe życie.

Aby pokazać konieczność dziękczynienia, cytuje się następujące zdarzenie z życia św. Filipa Nereusza. Kazał on dwu ministrantom ze świecami towarzyszyć jakiejś pani opuszczającej kościół natychmiast po skończeniu Mszy, podczas której komunikowała. Ileż razy opowiada się z pożytkiem o tej dobrze zaśluzonej nauczce! Ale dziś szerzą się obyczaje tak bezceremonialne w stosunku do wszystkich, do wyższych, równych i niższych, a nawet do Pana Jezusa. Jeśli będzie to trwało nadal, będziemy mieli, jak ktoś powiedział, wiele Komunii, ale mało prawdziwie komunikujących. Jeśli dusze gorliwe nie postarają się o zawrócenie tego prądu, będzie on wzrastał, niszcząc powoli ducha umartwienia i prawdziwej pobożności. A wszakże Pan Jezus jest zawsze ten sam i nasze obowiązki wdzięczności wobec Niego nie uległy zmianie.

* * *

Czyż podziękowanie za otrzymane dobrodziejstwo nie jest obowiązkiem i nie powinno być proporcjonalne do wartości dobrodziejstwa? Gdy ofiarowujemy przedmiot wartościowy przyjacielowi, będziemy słusznie zasmuceni, jeśli nie zada on sobie trudu podziękowania nam choćby jednym słowem. W obecnych czasach często tak bywa. I jeśli w tej bezceremonialności, która już staje się prawie nie-

wdzięcznością, jest coś, co nas boli, coś powiedzieć o niewdzięczności wobec Pana Jezusa, którego dobrodziejstwa są bez porównania cenniejsze niż nasze.

Sam Jezus nas tego uczy. Gdy po cudownym uleczeniu dziesięciu trędowatych tylko jeden z nich przyszedł Mu podziękować, Zbawiciel zapytał: „Gdzie jest dziewięciu?” Zostali oni cudownie uzdrowieni, a nie przyszedł nawet podziękować.

A wszakże podczas Komunii otrzymujemy dobrodziejstwo przewyższające o wiele cudowne uzdrowienie z choroby cielesnej, otrzymujemy Sprawcę zbawienia i pomnożenie życia łaski, która jest nasieniem chwały, czyli zapoczątkowaniem życia wiecznego; otrzymujemy wzrost miłości, najwyższej z cnót, która ożywia wszystkie inne i która jest podstawą zasługi.

Jezus często składał dzięki swemu Ojcu za wszystkie Jego dobrodziejstwa, a zwłaszcza za Wcielenie odkupujące, z całej duszy dziękował Ojcu, że tajemnicę tę objawił maluczkiemu. Dziękował na krzyżu, mówiąc: „*Consummatum est*”. Nie przestaje dziękować w ofierze Mszy świętej, której jest Głównym Kapłanem. Dziękczynienie jest jednym z czterech celów Ofiary, wraz z uwielbieniem, błaganiem, wynagrodzeniem. I nawet po końcu świata, gdy zostanie odprawiona ostatnia Msza i gdy już nie będzie ofiary we właściwym znaczeniu, lecz jej dopełnienie, gdy ustanie błaganie i wynagrodzenie, kult uwielbienia i dziękczynienia będzie trwał zawsze i wyrażać się będzie w *Sanctus*, który będzie śpiewem wybranych w wieczności.

Toteż jest zrozumiałe, dlaczego wiele dusz wewnętrznych poczuwa się od pewnego czasu do tego, by odprawiano Msze dziękczynne, zwłaszcza w drugi piątek miesiąca, dla zadośćuczynienia za niewdzięczność ludzi i wielu chrześcijan, którzy już nie umieją dziękować nawet za największe dobrodziejstwa.

* * *

Jeśli jest jednak coś, co wymaga specjalnego dziękczynienia, to ustanowienie Eucharystii, w której Jezus zechciał pozostać między nami rzeczywiście, substancjalnie, aby w sposób sakramentalny ofiarowywać się ciągle i aby dawać się nam na pokarm, aby karmić dusze nasze obficie i lepiej niż najlepsze nawet pożywienie mogłoby odżywić nasze ciało. Nie mówimy tu o karmieniu się myślą choćby św. Augustyna lub św. Tomasza, lecz o pokarmie, którym jest Jezus Chrystus, Jego człowieczeństwo, pełnia łask Jego świętej duszy związanej osobowo ze Słowem i z Bóstwem. Przez Eucharystię daje się On nam, by nas do siebie upodobnić. Św. Mikołaj z Flüe mówił: „Panie Jezu, zabierz mnie mnie, a daj mnie Tobie”; dodajmy: „Panie Jezu, daj mi siebie, abym całkowicie należał do Ciebie”. To największy dar, jaki możemy otrzymać. Czyż nie zasługuje on na specjalne dziękczynienie! To właśnie jest celem nabożeństwa do Serca Eucharystycznego.

Jeśli autor, który daje nam dobrą książkę, czuje się słusznie dotknięty, gdy nie

otrzyma od nas żadnego podziękowania, o ileż bardziej raniąca jest niewdzięczność tego, kto nie umie powiedzieć „dziękuję” po Komunii, w której Jezus daje nam samego siebie!

* * *

Czyż wierni, którzy prawie natychmiast po Komunii świętej opuszczają kościół, nie pamiętają, że rzeczywista obecność w nich trwa, tak jak postaci sakramentalne, około kwadrans po Komunii i czyż nie mogą dotrzymać towarzystwa Boskiemu Gościowi podczas tak krótkiego czasu? Jak to być może, że nie rozumieją oni swego braku uszanowania?¹ Pan Jezus nas wzywa, daje nam się z taką miłością, a my nie mamy Mu nic do powiedzenia i nie chcemy Go słuchać nawet przez parę chwil!

Święci, zwłaszcza św. Teresa – jak chętnie przypomina Bossuet – często mówili, że dziękczynienie sakramentalne jest dla nas chwilą najcenniejszą w życiu duchowym². Istotą ofiary Mszy świętej jest wprawdzie podwójna konsekracja, ale my uczestniczymy w tej Ofierze wartości nieskończonej właśnie przez Komunię. W tym momencie powinno dokonać się zetknięcie świętej duszy Jezusa, związanej osobowo ze Słowem, z naszą duszą, zjednoczenie ściśle Jego ludzkiego umysłu, oświeconego światłem chwały, z naszym umysłem często zaćmionym, omroczo- nym, niepomnym naszych wielkich obowiązków, otepiałym jakby na rzeczy Bo- że; powinno również dokonać się nie mniej głębokie zjednoczenie woli ludzkiej Chrystusa, niewzruszenie utwierdzonej w dobru, z naszą wolą chwiejną, niestalą, a wreszcie zjednoczenie Jego tak czystej uczuciowości z naszą, niejednokrotnie tak zmałą. W uczuciowości Zbawiciela są dwie cnoty: męstwo i dziewictwo, które umacniają i czynią dziewiczymi dusze, zbliżające się do Niego.

Jezus mówi tylko do tych, którzy Go słuchają, którzy nie są dobrowolnie roztargnieni. Powinniśmy sobie wyrzucać nie tylko roztargnienie wprost dobrowolne, ale i pośrednio dobrowolne na skutek niedbalstwa w rozważaniu tego, co winniśmy rozważać, w chceniu tego, czego winniśmy chcieć, w czynieniu tego, co winniśmy czynić. To niedbalstwo jest źródłem mnóstwa grzechów opuszczenia, których się prawie nie spotrząga podczas rachunku sumienia, gdyż nie są one czymś pozytywnym, lecz brakiem tego, co być powinno. Wiele osób, które

¹ Nie mówimy tu oczywiście o osobach prawdziwie pobożnych, które z powodu obowiązku z konieczności muszą opuścić kościół wkrótce po Komunii świętej.

² Por. również piękny żywot założycielki Zgromadzenia Wierzyńców – m. Marii Teresy Couderc: *Une grande humble*, autorstwa o. Perroy TJ, s. 195: „Gdy przyjmuję Komunię świętą – mówię ona do swojej przełożonej – niepodobna mi opuścić kaplicę. Czas poświęcony na dziękczynienie w Zgromadzeniu wydaje mi się tak krótki, że muszę sobie gwałt zadawać, by udać się za innymi do refektarza”.

się nie poczuwają do grzechów, gdyż nie popełniły nic ciężkiego, pełne są grzechów opuszczenia, niedbalstwa pośrednio dobrowolnego, więc grzesznego.

Nie zaniedbujemy obowiązku dziękczynienia, co się zdarza dzisiaj zbyt często. Jakie owoce mogą przynieść Komunie przyjęte tak bezceremonialnie?

* * *

W niektórych krajach, niestety, nawet wielu księży nie odprawia dziękczynienia po Mszy świętej; inni raczej łączą je z obowiązkowym i mniej lub więcej skupionym odmawianiem części brewiarza. Brak im pobożności osobistej, by ożywić od wewnątrz pobożność niejako oficjalną sługi Bożego. Stąd wynika wiele smutnych następstw: jakżeż kapłan, który nie żyje dostatecznie sam dla siebie życiem Bożym, może je dać innym? Jak ma odpowiedzieć na głębokie potrzeby duchowe ludzi jakby zgłodniałych, którzy niejednokrotnie, zwróciwszy się do niego, odchodzą jeszcze smutniejsi i zapytują siebie z niepokojem, gdzie znaleźć to, czego szukają? Zdarza się nieraz, że dusze prawdziwie głodne i spragnione Boga, dusze, które otrzymały wiele i które wśród wielkich trudności muszą dawać wiele wokół siebie, by przyjść z pomocą innym, umierającym duchowo, słyszą odpowiedź: „Nie męcz się tak, robisz więcej, niż potrzeba”. Co stanie się wówczas z gorliwością, z zapalem miłości i jakżeż sprawdzą się słowa Zbawiciela: „Ogień przyszedłem rzucić na ziemię, a czegoż chcę, jeno aby zapłonął”? „Przyszedłem, żeby miały życie, i obficiej miały”.

Osoba prawdziwie pobożna, która wyrzucała sobie, że nie dość myśli w ciągu dnia o Komunii świętej przyjętej z rana, otrzymała kiedyś odpowiedź: „Wszak nie myślimy również o posiłku spożytym przed kilkoma godzinami”. Była to odpowiedź naturalizmu praktycznego, który stracił z oczu olbrzymi dystans dzielący Chleb Eucharystyczny od chleba zwykłego. Stan umysłu, wypowiadającego się w ten sposób, jest oczywiście przeciwieństwem kontemplacji tajemnicy Eucharystii i pochodzi z habitualnego niedbalstwa, z jakim się przyjmuje najcenniejsze dary Boże. W końcu przestaje się widzieć ich wartość, którą zna się tylko w sposób teoretyczny, a rady, jakich się udziela, nie prowadzą dusz do ścisłego zjednoczenia z Bogiem, nie przekraczają poziomu kazuistyki, zajętej tylko tym, co jest konieczne do uniknięcia grzechu.

* * *

To może zaprowadzić daleko; zapomina się w ten sposób, że każdy chrześcijanin zgodnie ze swoim stanem powinien dążyć do doskonałej miłości na mocy najwyższego przykazania: „Będiesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej” (Łk 10,27).

Kapłan i zakonnik, postępujący tą drogą, zapominają również, że mają obo-

wiązek już nie tylko ogólny, ale specjalny dążenia do doskonałości, by wywiązywać się codziennie coraz lepiej ze swoich świętych czynności i by być coraz bardziej zjednoczonym z Panem Jezusem.

W niektórych okresach historii zakonów zdarzali się zakonnicy, którzy odprawiały Mszę prywatną, nie udawali się na Mszę konwentualną nawet w dni świąteczne, o ile nie było pewne, że są do niej kanonicznie zobowiązani. Czyż doszliby do tego, gdyby dobrze odprawiali dziękczynienie? Kaziuś zaczęła przeważać nad życiem duchowym, uważanym za rzecz drugorzędną. Z chwilą gdy zaczynamy uważać ściśle zjednoczenie z Bogiem za rzecz drugorzędną, przestajemy dążyć do doskonałości, tracimy z oczu znaczenie i wagę najwyższego przykazania: „Będiesz miłował Pana, Boga twego, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej”. Nasz sąd przestaje być sądem mądrości, zaczynamy staczać się po pochyłości głupoty duchowej.

Do tego dochodzi się stopniowo przez niedbalstwo, o którym była mowa na początku tego rozważania.

Zaniedbywanie dziękczynienia staje się zaniedbaniem uwielbienia, które w końcu będzie czysto zewnętrzne, zaniedbaniem błagania i wynagrodzenia. Wtedy tracić się będzie z oczu coraz bardziej cztery cele ofiary, by oddawać się nieraz rzeczom drugorzędnym, które zresztą tracą swoją prawdziwą wartość moralną i duchową, gdy nie będą dostatecznie ożywione przez zjednoczenie z Bogiem.

* * *

Wszelkie dobrodziejstwo wymaga dziękczynienia, dobrodziejstwo bez miary wymaga proporcjonalnego dziękczynienia. Ponieważ nie jesteśmy zdolni ofiarować go Bogu, prosimy Maryję Pośredniczkę, aby przysłała z pomocą i uprosiła nam uczestnictwo w tym dziękczynieniu, które sama ofiarowała Bogu po Ofierze Krzyżowej, po *Consummatum est*, w dziękczynieniu, jakie składała po Mszy odprawianej przez św. Jana Apostoła, która substancjalnie była naprawdę przedłużeniem na ołtarzu Ofiary kalwaryjskiej. Tak częste niedbalstwo w dziękczynieniu po Komunii świętej pochodzi stąd, że nie znamy dostatecznie daru Bożego: *si scires donum Dei!* Prosimy Pana Jezusa pokornie, ale gorąco, o łaskę wielkiego ducha wiary, który nam pozwoli co dzień trochę lepiej „realizować” wartość Eucharystii; prosimy o łaskę kontemplacji nadprzyrodzonej tej tajemnicy wiary, tzn. żywego poznania, płynącego z darów rozumu i mądrości. Ono jest źródłem żarliwego dziękczynienia, w miarę jak pogłębia się świadomość wielkości otrzymanego daru¹.

¹ Przypomnijmy sobie, czym było dziękczynienie tego pielgrzyma żebraka św. Benedykta Józefa Labre, który często był w zachwyceniu i przemieniony przez kontemplację Zbawiciela obecnego w Eucharystii. Niedawno Karol Grolleau ukazał żywo tę postać świętego na pięćdziesięciu stronicach swego małego arcydzieła: *Saint Benoît-Joseph Labre*, wyd. Publiroc, Marseille.

Rozdział 16

MODLITWA BŁAGALNA

Po omówieniu oczyszczenia duszy przez sakramenty, przez spowiedź sakramentalną, uczestnictwo we Mszy świętej i częstą Komunię, trzeba się zastanowić nad oczyszczeniem duszy początkujących przez modlitwę. Rozpatrzmy najpierw skuteczność modlitwy błagalnej w ogóle, następnie modlitwy liturgicznej, którą jest psalmodia, zastanowimy się nad duchem, który powinien ją ożywiać, wreszcie przejdziemy do modlitwy myślniej początkujących. Wyjdziemy z zasad najogólniejszych.

Czy wierzymy dostatecznie w skuteczność modlitwy?

Sprawa skuteczności modlitwy obchodzi wszystkie dusze bez różnicy, początkujące i postępujące, a nawet będące w stanie grzechu śmiertelnego, bo choć grzesznik, który utracił łaskę uświęcającą, nie może zasługiwać, zawsze się jednak może modlić. Zasluga, będąca prawem do nagrody, odnosi się do sprawiedliwości Bożej¹, modlitwa zaś zwraca się do miłosierdzia Bożego, które często wysłuchuje i podnosi bez żadnej zasługi; tak właśnie podnosi dusze, które wpadły w stan śmierci duchowej. Najnędzniejszy, z głębi otchłani, w której jest pogrążony, może zasyłać ku miłosierdziu to wołanie, jakim jest modlitwa. Żebrak, który posiada tylko swoją nędzę, w imię tejże nędzy może się modlić, a jeśli wkłada całe swoje serce w to błaganie, miłosierdzie pochyła się ku niemu; otchłań nędzy przyzywa otchłań miłosierdzia. Dusza zostaje podniesiona, a Bóg otrzymuje chwałę. Przypomnijmy sobie nawrócenie Magdaleny; przypomnijmy sobie również modlitwę Daniela za Izraela: „Bo zgrzeszyliśmy... i wystąpiliśmy we wszystkim. A tak wszystko, co przywiodłeś na nas, i wszystko, co nam uczyniłeś, sprawiedliwym sądem uczyniłeś... Prosimy Cię, abyś nas na wieki nie wydawał dla imienia Twego” (Dn 3,29-34). Psalmi pełne są tych błagań: „A ja jestem ubogi i żebrak; Boże, wspomóż mnie! Pomocnikiem moim i wybawicielem moim Ty jesteś; Panie, nie zwlekaj” (Ps 69,6). „Wspomóż nas, Boże, Zbawicielu nasz, i dla sławy imienia Twego, Panie, wybaw nas, a bądź miłościw grzechom naszym dla sławy imienia Twego” (Ps 78,9). „Pomocnikiem i obrońcą moim jesteś Ty, a ja wielką nadzieję miałem w słowie Twoim... Broń

¹ Zasluga *de condigno* opiera się na sprawiedliwości, zasługa *de congruo* opiera się *in jure amicitiae*, na prawach przyjaźni.

mnie według słowa Twego i niechaj żyję, a nie zawstydzaj mnie w oczekiwaniu moim!” (Ps 118,114.116).

Czy wierzymy w potęgę modlitwy? Gdy pokusa zagraża nam upadkiem, gdy brak nam światła, gdy ciężko nam nieść krzyż, czy uciekamy się, jak nas uczy Pan Jezus, do modlitwy? Czy zdarza się, że wątpimy, jeśli nie w teorii, to w praktyce, w jej skuteczność? A przecież znamy obietnicę Zbawiciela: „Proście, a będzie wam dane” (Mt 7,7). Znamy powszechną naukę teologów: prawdziwa modlitwa, w której prosimy dla siebie z pokorą, ufnością i wytrwałością o łaski konieczne do zbawienia, jest niezawodnie skuteczna¹. Znamy tę naukę, a jednak wydaje nam się czasem, że się modliliśmy prawdziwie, a nie zostaliśmy wysłuchani.

Wierzymy, a raczej widzimy potęgę maszyny, armii, pieniądza, nauki, ale nie wierzymy dostatecznie w skuteczność modlitwy. Potęgę tej siły umysłowej, którą jest nauka, widzimy w jej rezultatach; nie ma w tym nic tajemniczego; wiemy, skąd ta siła pochodzi i mniej więcej dokąd zmierza; zdobywa się ją środkami ludzkimi, a skutki jej pozostają w granicach ludzkich. Przeciwnie, jeśli chodzi o modlitwę, wierzymy zbyt słabo w jej skuteczność, gdyż nie wiemy dobrze, skąd przychodzi, i zapominamy, dokąd dąży.

Przypomnijmy, jakie jest źródło skuteczności modlitwy, do jakiego celu zmierza, co powinna osiągnąć, innymi słowy, jaka jest jej pierwsza przyczyna i jej cel.

Źródło skuteczności modlitwy

Źródła rzek leżą bardzo wysoko, wody z nieba i śniegi topniejące zasilają ich bieg; rzeka jest początkowo potokiem, który spływa z gór, zanim użyźni dolinę i wpadnie do morza. Jest to obraz tego, jak wysoko jest położone źródło skuteczności modlitwy.

Wydaje się, jakbyśmy czasem uważali, że modlitwa jest siłą, której początek jest w nas i z której pomocą staramy się nagiąć wolę Boga, jakoby Go przekonując. Myśl nasza natychmiast natrafia wtedy na trudność, często formułowaną przez niewierzących, a także przez deistów w XVIII i XIX wieku: woli Bożej nikt nie może poruszyć, nikt nie może jej nagiąć. Bóg niewątpliwie jest dobrocią, która pragnie tylko się dawać, miłosierdziem zawsze gotowym przyjąć z po-

¹ Por. S. th., II-a II-ae, q. 83, a. 15: „Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet *pro se* petat, *necessaria ad salutem, pie et perseveranter*”. Nawet o modlitwie grzesznika powiedziane jest (tamże, a. 16): „*Orationem peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia; observatis tamen quatuor praemissis conditionibus; ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter*”.

mocą cierpiącemu, ale Bóg jest również Bytem doskonale niezmiennym; wola Boża jest odwiecznie równie niewzruszona jak miłosierna. Nikt nie może się chlubić, że oświecił Boga, że wpłynął na zmianę Jego woli: „*Ego sum Dominus et non mutor* – Bom ja Pan i nie odmieniam się” (Ml 3,6). Porządek rzeczy i zdarzeń jest odwiecznie ustalony mocno i słodko wyrokami Opatrzności¹. Czyż trzeba z tego wnosić z fatalizmem, że modlitwa nic nie może, że jest na nią za późno, że niezależnie od tego, czy się modlimy, czy się nie modlimy, stanie się, co się ma stać?

* * *

Słowa Ewangelii trwają i życie wewnętrzne powinno ciągle je pogłębiać: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a będzie wam otworzone” (Mt 7,7; Łk 11,9; Mk 11,24).

W rzeczywistości modlitwa nie jest siłą, która ma swoją pierwszą przyczynę w nas; nie jest wysiłkiem duszy ludzkiej, która próbuje zadać gwałt Bogu, aby wymusić na Nim zmianę Jego opatrnościowych rządzeń. Jeśli czasem mówi się w ten sposób, to w przenośni, jest to ludzki sposób wyrażania się. W rzeczywistości wola Boża jest absolutnie niezmienna, ale właśnie w tej wyższej niezmienności jest źródło niezawodnej skuteczności modlitwy.

W gruncie rzeczy jest to bardzo proste mimo tajemnicy łaski, która się w tym mieści. Jest to jeden z najbardziej pociągających i najpiękniejszych światłocieni. Zwróćmy uwagę naprzód na to, co jest jasne: prawdziwa modlitwa jest niezawodnie skuteczna, gdyż Bóg, który nie może sobie zaprzeczać, zawyrokował, że będzie ona taką². Oto, co zgłębia kontemplacja świętych.

Koncepcja Boga, który by nie chciał i nie przewidział odwiecznie modlitw do Niego zanoszonych, jest równie dziecinna, jak koncepcja Boga, który zmieniałby swoje zamiary, stosując się do naszych życzeń.

Nie tylko wszystko, co się dzieje, zostało przewidziane i chciane (lub co najmniej dopuszczone) z góry wyrokiem Opatrzności, ale sposób, w jaki się dzieje,

¹ Tę niezmiennność Bożą stwierdza często i w sposób wspaniały Pismo Święte: „Nie jest Bóg... jak syn człowieczy, żeby się odmieniał” (Lb 23,19). – „Niebiosą są dziełem rąk Twoich. One zniszczą, ale Ty trwasz; one zwietrzeją jako szata i zmieniają się, ale Ty pozostaniesz ten sam i lata Twoje nie mają końca”. „Wszelki dar dobry i każda wzniosła łaska z wysoka pochodzi, zstępuje od Ojca światłości, u którego nie masz odmianny ani cienia zmienności” (Jk 1,17).

² Por. S. *th.*, II-a II-ae, q. 83, a. 2: „Ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in causis naturalibus. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum”.

przyczyny, które powodują zdarzenia, wszystko to jest ustalone odwiecznie przez Opatrzność. Bóg przygotował dla żniw materialnych ziarno do siewu, deszcz, który sprawia, że ono zakiełkuje, słońce, pod którym dojrzeją płody ziemi. Podobnie dla żniw duchowych przygotował On posiew duchowy, łaski Boże konieczne do uświęcenia i zbawienia. We wszystkich dziedzinach od najniższej do najwyższej Bóg przygotowuje przyczyny, które powinny spowodować pewne skutki.

Otóż modlitwa jest właśnie przyczyną przeznaczoną do wywołania tego skutku, którym jest otrzymanie darów Bożych. Wszystkie stworzenia istnieją tylko przez dary Boże, ale stworzenie rozumne jest jedynym, które może zdać sobie z tego sprawę. Istnienie, zdrowie, siły fizyczne, światło rozumu, energia moralna, powodzenie w naszych zamierzeniach, wszystko to jest darem Bożym, ale ponad to wszystko łaska, która pociąga do dobra zbawczego, sprawia, że się je pełni, i daje wytrwanie. Łaska, a bardziej jeszcze Duch Święty, który nam został zesłany i który jest źródłem wody żywej, oto dar *par excellence*, o którym Jezus mówił do Samarytanki: „Gdybyś знаła dar Boży i kim jest Ten, kto ci mówi: daj mi pić, zapewne prosiłabyś Go, a dałby ci wody żywej... kto napije się wody, którą Ja mu dam, nigdy nie uczuje pragnienia. Ale woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku żywotowi wiecznemu” (J 4,10-14).

Jedynie stworzenie rozumne może zdawać sobie sprawę, że jego życie przyrodzone i nadprzyrodzone jest darem Bożym. Czyż można więc się dziwić, że Opatrzność Boża chciała, by człowiek prosił o jałmużnę, gdy może zrozumieć, że żyje tylko z jałmużny?

Tutaj, jak wszędzie, Bóg chce przede wszystkim celu, a potem zarządza środki lub przyczyny, które mają do niego doprowadzić. Postanowiwszy dawać, ustanawia, że będziemy prosić, by otrzymać, jak ojciec, zdecydowany z góry zrobić przyjemność swoim dzieciom, obiecuje sobie, że robi ją na ich prośbę. Dar Boży to skutek; modlitwa to przyczyna przeznaczona do osiągnięcia go. Św. Grzegorz Wielki mówi, że „ludzie powinni, modląc się, usposabiać się do otrzymania tego, co wszechmogący Bóg zdecydował odwiecznie im udzielić”¹.

Tak właśnie Jezus, chcąc nawrócić Samarytanę, skłania ją do modlitwy, mówiąc: „Gdybyś znała dar Boży”. Podobnie udziela Magdalenie łaski aktualnej, bardzo mocnej i słodkiej, która skłania ją do skruchy i modlitwy. Tak samo postępuje z Zacheuszem, z dobrym łotrem.

Jest więc rzeczą równie konieczną modlić się, by otrzymać pomoc Bożą, której nam potrzeba do czynienia dobrze i wytrwania, jak konieczną rzeczą jest siał, by mieć zboże. Tym, którzy mówią: „Czy będziemy się modlić, czy nie, stanie się, co się ma stać”, trzeba odpowiedzieć: „Jest to równie bezsensowne,

¹ *In libr. I Dialog.*, rozdz. VIII: „Homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare”. Cytowane przez św. Tomasza w II-a II-ae, q. 83, a. 2.

jak twierdzić, że niezależnie od tego, czyśmy posiali, czy nie, będziemy mieli zboże, gdy nadejdzie lato". Opatrzność obejmuje nie tylko skutki, ale i środki, których należy użyć, a ponadto różni się ona od fatalizmu tym, że ludzką wolność ochrania łaską równie słodką jak skuteczną, *fortiter et suaviter*. Trzeba niewątpliwie łaski aktualnej, by się modlić; ale jest ona ofiarowana wszystkim i ci tylko są jej pozbawieni, którzy ją odrzucają¹.

Modlitwa jest więc konieczna do otrzymania pomocy Bożej, tak jak nasienie jest konieczne do żniwa.

Co więcej, jeśli najlepsze ziarno z braku odpowiednich warunków zewnętrznych może nic nie wydać, jeśli tysiące ziaren marnują się, modlitwa prawdziwa, pokorna, ufna, przez którą prosi się dla siebie o to, co konieczne do zbawienia, nigdy nie jest stracona. Jest wysłuchana już choćby przez to, że uprasza nam łaskę dalszego trwania w modlitwie.

O tej skuteczności dobrej modlitwy niezawodnie nas zapewnia Pan Jezus: „Proście, a będzie wam dane, szukajcie, a znajdziecie, kołaczcie, a będzie wam otworzone... A jeśli który z was poprosi Ojca o chleb, czyż mu da kamień? Albo o rybę – czyż zamiast ryby poda mu węża? Albo jeśli poprosi o jajko, czyż da mu skorpioną? Jeśli przeto wy, będąc złymi, umiecie dawać dobre dary dzieciom waszym, jakóż daleko więcej Ojciec wasz z nieba da ducha dobrego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,9-13). Również Apostołom było powiedziane: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeśli o co prosić będziecie Ojca w imię moje, da wam. Dotychczas o nic nie prosiście w imię moje” (J 16,23-24). Duże oddane modlitwie powinny bardziej niż inne żyć tą nauką, elementarną dla każdego chrześcijanina: w ten sposób odkrywa się jej głębię.

Miejmy więc ufność w skuteczność modlitwy; nie jest ona tylko siłą ludzką, której pierwsza przyczyna jest w nas; źródło jej skuteczności jest w Bogu i w nieskończonych zasługach Zbawiciela. Pochodzi ona z wiekuistego wyroku

¹ Każdemu dorosłemu, nawet wielkiemu grzesznikowi, ofiarowana jest łaska skuteczna modlitwy. Jak? Każdy człowiek otrzymuje od czasu do czasu łaskę aktualną, która sprawia, że modlitwa jest dla niego rzeczywiście możliwą. W tej łasce wystarczającej ofiarowana jest pomoc skuteczna, jak owoc w kwiecie. Ale jeśli człowiek opiera się tej łasce, zwanej wystarczającą, zasługuje na pozbawienie łaski skutecznej, która sprawiłaby, że modliłby się rzeczywiście. Jest w tym tajemnica łaski, którą można wyrazić w ten sposób: o ile opór łasce, który jest złem, pochodzi jedynie z naszej ułomności, to nieopieranie się, które jest dobrem, pochodzi przede wszystkim od Boga – pierwszego źródła wszelkiego dobra. A ponieważ miłość Boga do nas jest przyczyną wszelkiego dobra, jeden nie byłby lepszy od drugiego, gdyby nie był bardziej miłowany przez Boga. „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7). Por. *S. th.*, I-a, q. 20, a. 3 i 4.

Pan Jezus powiedział: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” (J 15,5) w porządku zbawienia. Jest to jeszcze jedna racja, by się modlić, aby udzielił nam łaski, jak nam to zaleca. Gdybyśmy więc, pomodliwszy się szczerze, z pokorą, ufnością i wytrwałością, nie otrzymali pomocy koniecznych do zbawienia, byłaby to sprzeczność w samym sercu Boga i w Jego obietnicach. Są one niezmiennie i na nich opiera się niezawodna skuteczność dobrej modlitwy.

miłości, a wznosi się do miłosierdzia Bożego. Wodotrysk dosięga tej wysokości, z której spływa jego woda. Podobnie gdy się modlimy, nie chodzi o przekonanie Boga, o skłonienie Go do zmiany Jego opatrnościowych rozrządzeń, chodzi tylko o podniesienie naszej woli na wysokość Jego woli, aby chcieć z Nim tego w czasie, co przed wiekami postanowił nam udzielić. Modlitwa nie tylko nie dąży do zniesienia Najwyższego ku nam, lecz, przeciwnie, jest „wzniesieniem duszy ku Bogu”, jak uczą Ojcowie. Gdy modlimy się i jesteśmy wysłuchani, wydaje nam się, że wola Boga skłania się ku nam, ale to jedynie nasza się wznosi; zazwyczaj pragniemy w czasie tego, czego Bóg chciał dla nas odwiecznie.

Jak widać, modlitwa nie tylko nie przeciwstawia się rządowi Bożemu, ale współdziała z nim. Wtedy nie jeden, ale dwóch pragnie tego samego. I gdy po długiej modlitwie, np. o nawrócenie, będziemy wysłuchani, możemy powiedzieć: to Bóg z pewnością nawrócił tę duszę, ale raczył mnie użyć za swego towarzysza w tym dziele i w wieczności zdecydował, że mam się modlić, by uzyskać tę wielką łaskę.

Tak więc współdziałamy w naszym zbawieniu, prosząc dla siebie o łaski konieczne, by do niego dojść, a między tymi łaskami są takie, jak łaska ostatecznego wytrwania, na które nie można zasłużyć¹, ale które otrzymuje się przez modlitwę pokorną, ufną i wytrwałą. Podobnie na łaskę skuteczną, która chroni przed grzechem śmiertelnym i zachowuje w stanie łaski, nie można zasłużyć, gdyż byłoby to zasługiwanie na samą przyczynę zasługi (stan łaski trwający); można jednak otrzymać ją przez modlitwę. Również łaskę aktualną i skuteczną kontemplacji miłującej, mimo że nie jest ona w ścisłym znaczeniu zasłużona *de condigno*, otrzymuje się przez modlitwę: „*Optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae* – Modliłem się, a dana mi jest roztropność, i wzywałem, i przyszedł na mnie duch Mądrości” (Mdr 7,7).

Nawet gdy chodzi o otrzymanie łaski nawrócenia dla kogoś innego, kto może jej się opiera, im więcej nas modli się o nią i im każdy z nas wytrwalszy jest w modlitwie, tym bardziej możemy się jej spodziewać.

Tak więc modlitwa współdziała wydatnie w rządach Bożych.

O co powinniśmy prosić przede wszystkim?

Widzieliśmy, jaka jest pierwsza przyczyna skuteczności modlitwy; rozważmy teraz cel, do którego jest ona przeznaczona przez Boga, to, co może nam ona dać.

¹ Łaska ostatecznego wytrwania jest w istocie stanem łaski, trwającym w chwili śmierci; lecz ponieważ stan łaski jest przyczyną zasługi, nie można na niego zasłużyć. Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 114, a. 9: „*Principium meriti non cadit sub merito*”.

Celem, do którego Opatrzność przeznaczyła jako środek modlitwę, jest otrzymanie darów Bożych, koniecznych do uświęcenia i do zbawienia; modlitwa bowiem jest przyczyną, która ma swoje miejsce w życiu dusz, tak jak ciepło i elektryczność ma swoje miejsce w sferze fizycznej. Celem życia duszy jest żywot wieczny, a dobra, które nas do niego prowadzą, są dwojakiego rodzaju: dobra duchowe prowadzą nas tam wprost, a dobra doczesne mogą pośrednio być pożyteczne do zbawienia w tej mierze, w jakiej podporządkowują się duchowym.

Dobra duchowe to łaska habitualna i aktualna, cnoty, siedem darów Ducha Świętego oraz zasługi – owoce cnót i darów. Według tego, co powiedzieliśmy, modlitwa pokorna, ufna, wytrwała jest wszechmocna dla uproszenia grzesznikowi łaski nawrócenia, a sprawiedliwemu łaski aktualnej wytrwania w pełnieniu swoich obowiązków. Modlitwa w tych samych warunkach jest wszechmocna również do uproszenia żywszej wiary, mocniejszej nadziei, gorętszej miłości, większej wierności naszemu powołaniu. A pierwszą rzeczą, o którą powinniśmy prosić – jak wskazuje *Ojciec nasz* – jest: by imię Boże było święcone, wielbione przez promieniającą wiarę; by przyszło królestwo Boże – przedmiot nadziei; by wykonywana była wola Boża; pełniona z miłości coraz czystszej i mocniejszej.

Modlitwa jest także zdolna uprosić nam chleb powszedni w tej mierze, w jakiej jest on konieczny lub pożyteczny do zbawienia, chleb nadprzyrodzony Eucharystii i odpowiednie usposobienie, by ją dobrze przyjąć. Wyprasza nam ona również odpuszczenie grzechów i skłania do przebaczenia bliźniemu; strzeże nas od pokusy albo daje nad nią zwycięstwo.

Ale na to potrzeba, by modlitwa spełniała przepisane warunki: by była szczerą, pokorną (to nędzarz prosi), ufna w nieskończoną dobroć, w którą nie wolno wątpić, wytrwała, jako wyraz głębokiego pragnienia naszego serca. Taka była modlitwa niewiasty chananejkiej, o której mówi Ewangelia i do której Zbawiciel powiedział: „Niewiasto, wielka jest wiara twoja; niechaj ci się stanie, jako chcesz” (Mt 15,28).

Nawet jeśli Zbawiciel pozostawia nas w walce z wielkimi trudnościami mimo naszej prośby, by nas z nich wybawił, nie należy myśleć, że nas nie wysłuchał. To samo, że trwamy w modlitwie, wskazuje, że Najwyższy wspomaga nas, gdyż bez nowej łaski aktualnej nie moglibyśmy modlić się nadal. Zostawia nas w tych trudnościach, by nas zahartować, i chce nam pokazać, że walka jest dla nas korzystna, gdyż – jak powiedział do św. Pawła w podobnym wypadku – łaska udzielona wystarcza do prowadzenia walki, w której bardziej się okazuje siła samego Pana, podtrzymująca naszą: „*Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur* – Dosyć masz łaski mojej, bo moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9). Widać to zwłaszcza w oczyszczeniach biernych zmysłów i ducha.

Są one niekiedy prawdziwą burzą duchową, w czasie której trzeba nieustannie prosić o łaskę skuteczną, jedynie zdolną przeszkodzić naszemu upadkowi.

Jeśli chodzi o dobra doczesne, modlitwa może nam uprosić wszystkie te, które w ten lub inny sposób mogą nam pomóc w naszej wędrówce ku wieczności: chleb powszedni, zdrowie, siły, powodzenie w naszych przedsięwzięciach. Modlitwa może wszystko uprosić, pod warunkiem, że będziemy przede wszystkim i ponad wszystko prosili Boga o coraz większą miłość do Niego: „Szukajcie tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane” (Mt 6,33). Jeśli nie otrzymujemy tych dóbr doczesnych, tzn. że nie są one pożyteczne do naszego zbawienia, a jeśli modlitwa nasza była dobra, otrzymamy zamiast nich inną łaskę, cenniejszą.

„Bliski jest Pan wszystkim, którzy go wzywają, wszystkim, którzy go wzywają w prawdzie” (Ps 144,18). Modlitwa błagalna, jeśli jest naprawdę podniesieniem duszy ku Bogu, usposabia do modlitwy bardziej wewnętrznej, modlitwy uwielbienia, wynagrodzenia, dziękczynienia i zjednoczenia.

Rozdział 17

MODLITWA LITURGICZNA

Jednym z najdoskonalszych środków zjednoczenia z Bogiem jest dla duszy religijnej psalmodia, która jest w zakonach codziennym akompaniamentem Mszy świętej. Msza jest wielką modlitwą Chrystusa, która trwać będzie aż do skończenia świata, nieustannie ofiarowywaną przez posługę Jego kapłanów. Z Jego kapłańskiego Serca Eucharystycznego wznosi się ciągle akt teandryczny (Bosko-ludzki) miłości i ofiary nieskończonej wartości jako uwielbienie, wynagrodzenie, błaganie i dziękczynienie. Psalmodia Oficjum jest wielką modlitwą Kościoła, Oblubienicy Chrystusa, modlitwą we dnie i w nocy, która nigdy nie powinna ustać na powierzchni ziemi, tak jak nie ustaje Msza święta.

Psalmodia dla tych, którzy mają wielki zaszczyt w niej uczestniczyć, powinna być doskonałą szkołą kontemplacji, ofiarowania siebie, świętości. Jednak by przynosić te obfite owoce, psalmodia powinna zachować to, co stanowi samą jej istotę; powinna mieć nie tylko ciało dobrze zorganizowane według harmonijnych reguł, ale i duszę; a jeśli przestaje być wielką modlitwą kontemplacyjną, traci powoli swoją duszę i zamiast być porywem, wzniesieniem ku Bogu i odpoczynkiem, staje się ciężarem, zmęczeniem i przestaje przynosić wielkie owoce. Toteż chcielibyśmy tu powiedzieć kilka słów najpierw o psalmodii zniekształconej i zmateralizowanej, a następnie o prawdziwej, która jest porwaniem, tak jak śpiew Kościoła, ponad wszelki zgłębienie ziemi.

Psalmodia zniekształcona

Psalmodia zniekształcona jest ciałem bez duszy. Jest ona na ogół przyśpieszana; tak jakby pośpiech, który, zdaniem św. Franciszka Salezego, jest śmiercią pobożności, mógł zastąpić życie prawdziwe i głębokie. Wyrazy Oficjum wymawia się wówczas nieprawidłowo, bez rytmu i miary. Antyfony, często tak piękne, są źle wypowiedane i stają się niezrozumiałe, tym bardziej hymny. Lekcje, bez odpowiedniego akcentowania, odczytuje się tak, jakby się czytało rzeczy najobojętniejsze, a nawet najnudniejsze, mimo że chodzi tu o wspaniałość Mądrości Bożej lub o to, co najpiękniejsze w życiu świętych. Chce się zyskać czas, cztery lub pięć minut, które poświęci się na błahostki, a traci się to, co najlepsze z czasu poświęconego Bogu. O. Condren mówił: „Gdyby pan odzywał się do służącego tak, jak wielu przemawia do Boga w Oficjum, służący pomyślałby, że jego pan oszalał, skoro bełkocze w ten sposób”.

Wskutek tego psalmodia staje się mechaniczną, a nie organiczną; tak jak w ciele bez duszy części przestają być żywotnie ze sobą połączone, lecz są tylko zestawione. Są to słowa następujące jedno po drugim. Nie można już uchwycić wielkiego znaczenia Psalmu, a ten, kto stara się go zrozumieć, zmęczy się prawdziwie, co jest przeszkodą w dobrej modlitwie.

Czy taka psalmodia jest jeszcze wzniesieniem duszy do Boga? Być może, ale podniesieniem jednostajnie opóźnionym, jak ruch kamienia rzuconego w powietrzu i dążącego do upadku, podczas gdy prawdziwa modlitwa powinna jak płomień samorzutnie podnosić się do nieba.

Jakie lekarstwa zastosować do tej choroby? Aby ją uleczyć, przypomina się zwykle prawidła psalmodii. Jest to lek nieskuteczny, o ile się go stosuje jako jedyny. Choroba jest głębsza i trzeba leczyć ją od korzenia. W rzeczywistości byłoby tylko jedno lekarstwo prawdziwie skuteczne i które pozwoliłoby użyć innych, a jest nim przywrócenie ducha modlitwy, tak jak dla przywrócenia funkcji ciału martwemu, trzeba by je przywołać do życia.

Taka zniekształcona psalmodia pokazuje nam, że dla duszy nie posiadającej osobistego życia modlitwy odmawianie Oficjum staje się czymś czysto materialnym, kultem wyłącznie zewnętrznym. Duszę tę, nie przyzwyczajoną do skupienia, oblegają myśli obce Oficjum: prace jej, studia, sprawy narzucają się ciągle pamięci, czasem nawet myśli zupełnie próżne. Dusze najbardziej wewnętrzne znają też czasem tę nędzę, ale u tych, o których mówimy, jest to stan habitualny niedbalstwa, a ich roztargnienie nie pozostaje w wyobraźni, lecz opanowuje władze wyższe. I jak w takim stanie smakować w słowie Bożym Psalmów, Proroków, Listów, w najpiękniejszych kartach Ojców i żywotach świętych, które co dzień przesuwają się przed naszymi oczami w Oficjum? Całe to piękno duchowe ulega przeoczeniu, jak rzeczy bez barwy i bez smaku. Wielka poezja Psalmisty, najgłębsze wołania jego serca stają się czymś bladym i monotonnym. – Św. Bernard ujrzał raz w chórze nad każdym zakonnikiem jego Anioła Stróża, który pisał psalmodię, lecz w rozmaity sposób: literami złotymi, srebrnymi, atramentem lub wodą bezbarwną; jeden anioł trzymał pióro wyciągnięte i nic nie pisał. – Rutyna mumifikuje rzeczy najbardziej żywe i sprowadza je do formuł recytowanych mechanicznie. Jest to prawdziwie nominalizm praktyczny, rodzaj materializmu w czynie. Władze wyższe nie żyją w modlitwie odmawianej w ten sposób, są one ospałe lub rozproszone. Słyszysz się jeszcze symfonię Oficjum, piękniejszą niż najsłynniejsze symfonie Beethovena, ale z braku poczucia wewnętrznego nie umiesz jej już słuchać i oceniać. Studiujesz się dość często Oficjum z punktu widzenia historycznego lub ze stanowiska ścisłego obowiązku kanonicznego, dbasz o te rozróżnienia; ale przede wszystkim trzeba rozważać Oficjum z punktu widzenia duchowego i przeżywać je.

Psalmodya kontemplacyjna

Czym więc powinna być psalmodya kontemplacyjna? To, co ją wyróżnia, to właśnie duch modlitwy lub przynajmniej pragnienie, które nas ku niemu skłania, które go szuka i ostatecznie osiąga. Widzimy z tego, jak kontemplacja tajemnic wiary jest na normalnej drodze świętości; tylko ona może nam dać w modlitwie liturgicznej światło, pokój, radość prawdy, smakowanej i miłowanej, *gaudium de veritate*.

Tego ducha modlitwy czerpie się z rozmyślania, a traci się go, jeśli tylko chce się przyspieszyć koniec modlitwy codziennej, jakby nie była ona samym oddechem duszy, duchowym zetknięciem się z Bogiem, naszym życiem.

W tym duchu właśnie zostały stworzone Psalmody i bez niego nie rozumie się ich, nie żyje się nimi. „Jak tęskni jeleń do źródeł wód, tak tęskni dusza moja do ciebie, Boże” (Ps 41,2).

Jeśli psalmodya ma tego ducha, wtedy zamiast mechanicznego pośpiechu, który jest życiem powierzchownym, znajduje się życie głębokie, któremu nie potrzeba ciągle przypominać przepisów liturgicznych, gdyż te przepisy są wyrazem jego wewnętrznych skłonności. Wówczas bez nadmiernej powolności wymawia się prawidłowo wyrazy, unika się pośpiechu, zachowuje się pauzy, które są jakby żywym przestankiem między wdechem i wydechem. Znajduje się smak w antyfonach i prawdziwie karmi się istotą tekstu liturgicznego. Ten lub ta, co ma odczytywać lekcje często tak piękne, odczytuje je sobie zawczasu, aby ich nie bąkać bezsensownie; czytając je, ma unikać zbytniego wyrażania swojej osobistej pobożności, wtedy obiektywny sens Pisma Świętego, wyjaśniony przez Ojców, staje się zrozumiałym i gdzieś tam można uchwycić jego blaski pośród Boskich ciemności. Nie starają się oni zyskać czterech lub pięciu minut i w ten sposób nie tracą najcenniejszego czasu danego im przez Boga; skłonni są nawet przy końcu psalmodii przedłużyć modlitwę przez kilka chwil rozmyślania, tak jak dawni zakonnicy nocą, po Jutrzn i Laudesach pozostawali przez pewien czas w wewnętrznym skupieniu; często w ich życiu mowa jest o tych *orationes secretae*, o tym sam na sam z Bogiem, gdy otrzymywali największe światło, pozwalające im dostrzec to, czego szukali przedtem z takim trudem podczas długich godzin pracy. To jest prawdziwe życie i wtedy rozumie się, że modlitwa myślna daje ducha psalmodii, a psalmodya nawzajem dostarcza modlitwie najlepszego pokarmu, słowa Bożego, rozdzielonego i wyjaśnionego, jak należy, według okresu roku liturgicznego, według czasu prawdziwego, który odpowiada jedyniej chwili nieruchomej wieczności¹.

¹ Por. Dom Gréa, *La sainte liturgie*, rozdziały o Oficjum, o śpiewie Kościoła – Oblubienicy Jezusa Chrystusa.

Nie jest to już modlitwa mechaniczna, jest to modlitwa organiczna; dusza powróciła, by ożywić ciało; wyrazy nie są tylko postawione obok siebie; odczuwa się tchnienie żywotne, które je przenika. Bez wysiłku, nawet w godzinach cierpienia; odczuwa się smak cudownej poezji Psalmów, znajduje się w nich światło, odpoczynek, moc, odnowienie wszystkich sił.

Wtedy ta modlitwa jest rzeczywiście podniesieniem duszy do Boga, podniesieniem nie jednostajnie opóźnionym, ale raczej przyspieszonym. Dusza w niej goreje i spala się, jak świeca na ołtarzu.

Św. Tomasz kochał głęboko piękną psalmodię tak rozumianą. Opowiadają, że nie mógł powstrzymać łez, śpiewając podczas Kompletu wielkopostnej antyfony: „*Media vita in morte sumus: quem quaerimus adiutorem, nisi te, Domine, qui pro peccatis nostris juste irasceris? Sancte Deus, sancte fortis, sancte et misericors Salvator, amarae morti ne tradas nos...* – Pośrodku życia jesteśmy w śmierci: jakiego Zbawcy szukać będziemy, jeśli nie Ciebie, Panie, który za grzechy nasze słusznie się gniewasz? Święty Boże, święty mocny, święty i miłosierny Zbawicielu, nie wydawaj nas na gorzką śmierć, nie opuszczaj nas w starości, gdy siły nas opuszczą”.

Ta cudowna antyfona prosi o łaskę wytrwania ostatecznego, o łaskę łask, łaskę przeznaczonych; jakżeż musiała ona przemawiać do serca teologa o duszy kontemplacyjnej, który zgłębił traktaty o Opatrzności, o przeznaczeniu i o łasce!

Jednym z najlepszych środków wzniesienia się ponad rozumowanie do kontemplacji, do prostego wejrzenia na Boga i do zjednoczenia z Nim jest – zarówno dla teologa, jak i dla innych – psalmodia, która tak cudownie przygotowuje do Mszy świętej i która po niej następuje. Teologowi, który ciągle pochyła się nad książkami, oddając się studiom pozytywnym i spekulatywnym prawd objawionych, zwalczaniu licznych błędów i rozpatrywaniu tylu poglądów dotyczących największych tajemnic Trójcy Świętej, Wcielenia, Eucharystii, życia w niebie, koniecznie potrzeba wzniesienia się ponad tę wiedzę książkową, potrzeba mu głębokiego skupienia, światła prawdziwie Bożego, wyższego ponad rozumowanie, aby pojąć ducha litery, którą studiuje. W przeciwnym razie wyczerpie się i nie znajdując dość światła życia, nie będzie mógł go dawać dostatecznie innym. Praca jego będzie wtedy zbyt mechaniczna, nie dość organiczna i żywa lub też główna idea jego syntezy nie będzie zaczerpnięta z dość wysoka, brak jej będzie rozległości, życia, promieniowania i powoli straci to, co w niej interesujące.

Teolog musi często szukać żywego i wspaniałego wyrażenia tajemnic, jakie studiuje, w słowach Bożych, które liturgia pozwala nam smakować i miłować: „*Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus* – Skosztujcie, a obaczcie, iż słodki jest Pan” (Ps 33,9).

Słowo Boże, które nam w ten sposób przypomina co dzień modlitwa, jest

w takim stosunku do komentarza teologicznego, jak okrąg koła – tak prosty – do skomplikowanego wieloboku weń wpisane. Trzeba na chwilę zapomnieć o wieloboku, by rozkoszować się święcie pięknem koła, po którym krąży – jak mówi św. Dionizy – ruch kontemplacji. Bywa to podczas psalmodii, o ile mechaniczny pośpiech nie zastąpi w niej głębokiego życia, które powinno wytrysnąć ze źródła. Trzeba, aby ciało psalmodii było naprawdę ożywione duchem modlitwy.

Szczęściem jest słuchać tak mówionego Oficjum w wielu klasztorach benedyktynów, kartuzów, karmelitów, dominikanów, franciszkanów. Taka modlitwa przyciąga dobre powołania, podczas gdy inna, ponieważ jest zmaterializowana, oddala je. Gdy słyszy się wielką modlitwę kontemplacyjną w niektórych klasztorach, czuje się tchnienie prawdziwego życia Kościoła; to jego śpiew, jednocześnie bardzo prosty i wspaniały, poprzedza wzniosłe słowa Oblubieńca konsekrujące Eucharystię, i następuje po nich. Zapomina się wtedy o wszystkich smutkach ziemi, o wszystkich mniej lub więcej kłamliwych komplikacjach i o wszystkich ciężarach narzuconych przez umowy ludzkie. Daj Boże, by ta psalmodia była zawsze tak żywa dniem i nocą w klasztorach. Zauważono, że jeśli ona ustaje nocą tam, gdzie powinna trwać, Pan wzbudza na jej miejsce nocną adorację, gdyż żywa modlitwa nie powinna ustawać, a modlitwa nocna, z powodu głębokiej ciszy, w której wszystko jest pogrążone, i z wielu innych racji ma specjalne łaski kontemplacji: *Oportet semper orare* – trzeba się zawsze modlić.

Psalmodia, rozumiana w ten sposób, jest świętym odpoczynkiem, którego dusze potrzebują po wszystkich trudach, niepokojach i komplikacjach świata, odpoczynkiem w Bogu, odpoczynkiem pełnym życia, mającym pewne dalekie podobieństwo do życia Boga, posiadającego swoje życie nieskończone „*tota simul* – całe naraz” w jednej chwili nie przemijającej nigdy i będącej jednocześnie miarą najwyższego Działania i najwyższego spoczynku „*quies in bono amato* – spoczynku w umiłowanym dobru”.

* * *

Jeśli chce się wreszcie określić wzajemne stosunki rozmyślenia i Oficjum, trzeba powiedzieć, że Oficjum otrzymuje od rozmyślenia nawyk skupienia i ducha modlitwy. Skądinąd rozmyślenie znajduje w modlitwie liturgicznej obfite źródło kontemplacji i obiektywną normę przeciw złudzeniom indywidualnym. Oficjum leczy z sentymentalizmu, przypominając stale w języku Pisma Świętego wielkie prawdy; przypomina ono duszom zarozumiałym wielkość i surowość sprawiedliwości Bożej, a duszom bojaźliwym nieskończone miłosierdzie i cenę Męki Zbawiciela. Duszom sentymentalnym każe żyć na szczytach prawdziwej wiary i miłości, ponad uczuciowością.

Wystarczy przypomnieć tu jeden z tysiąca przykładów: traktus Mszy z pier-

wszej niedzieli Wielkiego Postu wyjęty z Psalmu 90: „Kto mieszka we wspomnieniu Najwyższego, pod osłoną Boga niebieskiego będzie przebywać. Rzecze Panu: «Obrońcą moim i ucieczką moją Ty jesteś, Bogiem moim, w Nim będę miał nadzieję. Albowiem On mnie wyrwał z sidła łowiących i od przykrego słowa». Ramionami swymi okryje cię i pod skrzydłami Jego nadzieję mieć będziesz. Tarczą osłoni cię prawica Jego; nie ulęknieś się strachu nocnego, strzały lecące w dzień, nieszczęścia chodzącego w ciemności, najazdu i czarta południowego. Padnie u boku twego tysiąc, a dziesięć tysięcy po prawicy twojej, a do ciebie się nie zbliży... Albowiem aniołom rozkazał o tobie, aby cię strzegli na wszystkich drogach twoich. Na rękę będą cię nosić, byś snadź nie obraził o kamień nogi twojej... Będzie wołał do Mnie, a Ja go wysłucham; z nim jestem w ucisku, wybawię go i uwielbię go. Długością dni napelnę go i okażę mu zbawienie moje”.

Liturgia przypomina wszystkie okresy życia duchowego przez tajemnice radosne dzieciństwa Zbawiciela, przez Jego Mękę i przez tajemnice chwalebne; daje ona w ten sposób prawdziwe wesele duchowe, które rozszerza serce: „Bieglem drogą przykazań Twoich, gdyś rozszerzył serce moje” (Ps 118,32); usposabia do modlitwy bardziej wewnętrznej i milczącej rozmyślania.

Rozdział 18

MODLITWA MYŚLNA POCZĄTKUJĄCYCH. JEJ STOPNIOWE UPRASZCZANIE SIĘ

„Ora Patrem tuum in abscondito, et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi. – Módl się do Ojca twego w skrytości. A Ojciec twój, który przenika skrytości, odda tobie” (Mt 6,6).

Mówiąc o skuteczności modlitwy w ogóle i o Oficjum poznaliśmy, że modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga, przez które w czasie pragniemy tego, co Bóg od wieków chce, byśmy Go prosili – o różne środki potrzebne do zbawienia, a zwłaszcza o postęp w miłości: „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego... a to wszystko będzie wam przydane” (Mt 6,33). Tej modlitwie błagalnej powinna towarzyszyć adoracja, wynagrodzenie i dziękczynienie. Te uczucia powinniśmy mieć przy odmawianiu Oficjum. Ale czujemy potrzebę modlitwy bardziej wewnętrznej, w której dusza nasza w głębszym skupieniu osiągnęłaby zetknięcie z mieszkającą w nas Trójcą Świętą. Zetknięcie to jest konieczne, by otrzymać od Mistrza wewnętrznego to światło żywota, które jedynie pozwoli przeniknąć do głębi i kosztować tajemnice zbawienia, Wcielenia odkupującego, ofiary Mszy świętej, żywota wiecznego, do którego dążymy. To światło życia konieczne jest również, aby przemienić nasz charakter, uduchowiając go, czyniąc go bardziej nadprzyrodzonym i podobniejszym do Tego, który nas zachęca do szukania pokoju duszy w pokorze i cichości. Taką modlitwą bardziej wewnętrzną jest rozmyślanie.

Zobaczmy najpierw, czym powinna być modlitwa myślna początkujących; w następnym rozdziale zastanowimy się, jak dojść do życia modlitwy i jak w nim wytrwać.

Czym jest rozmyślanie? Co myśleć o jego metodach?

Pan Jezus mówi w Ewangelii: „A gdy się modlicie, nie bądźcie jako obłudnicy, którzy modlą się radzi w synagogach i stojąc na rogach ulic, aby byli widziani od ludzi... Ale ty, gdy się modlić będziesz, wnijdźże do komory twojej, a zawarłszy drzwi, módl się do Ojca twego w skrytości. A Ojciec twój, który przenika skrytości, odda tobie” (Mt 6,5-6).

Św. Teresa stwierdza w sposób równie prosty, jak głęboki: „Modlitwa wewnę-

trzną nie jest to zdaniem moim nic innego, jeno poufne i przyjacielskie z Bogiem obcowanie i wylana, po wiele razy powtarzana rozmowa z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje" (*Księga życia*, rozdz. VIII). Jest to modlitwa całkowicie samorzutna, całkowicie wewnętrzna, którą prawdziwie proste i czyste dusze chrześcijańskie znały zawsze. Pewien wieśniak, zapytany przez Proboszcza z Ars o sposób, w jaki się modli, określił go doskonale w słowach: „Przyglądam się Panu Jezusowi w tabernakulum i On mi się przygląda”. Jest to prawdziwie przyjacielskie obcowanie, rozmowa duszy sam na sam z Bogiem, któremu wierzy, że ją kocha. Ta modlitwa wewnętrzna, tak częsta u pierwszych chrześcijan w katakumbach, istniała zawsze w duszach głęboko religijnych, pokornych i łaknących Boga. Z pewnością ten, kto ułożył Psalm, znał ją dobrze, gdy pisał: „Jak tęskni jeleń do źródeł wód, tak tęskni dusza moja do Ciebie, Boże. Pragnęła dusza moja Pana mocnego, żywego; kiedyż przyjdę i okażę się przed obliczem Bożym?” (Ps 41,2-3).

Cóż prostszego jak rozmyślanie! Odbiera mu się nieraz jego spontaniczność, proponując zbyt skomplikowane metody, ściągające zanadto uwagę na siebie, a za mało na Boga, którego dusza powinna szukać. Metoda w dążeniu do prawdy jest dobra pod warunkiem, że daje zapomnieć o sobie i że naprawdę prowadzi do celu, do którego powinno się dążyć. Byłoby oczywiście błędem, jak u człowieka drobiazgowego lub pedanta, stawiać metodę ponad prawdę lub pewien mechanizm intelektualny ponad rzeczywistość, którą się ma poznać. Metoda zbyt skomplikowana wywołuje zresztą reakcję, a nawet reakcję nadmierną u wielu, którzy zmęczeni tym skomplikowaniem, wpadają często w mgliste marzenie, nie mające nic wspólnego z prawdziwą pobożnością.

Jak zawsze prawda jest pośrodku i ponad tymi dwoma skrajnymi, wręcz przeciwnymi błędami. Metoda lub, mówiąc prościej za Bossuetem, sposób rozmyślania jest pożyteczny, zwłaszcza na początku, aby nas ustrzec od rozproszenia. Aby jednak nie stał się przez swoje skomplikowanie raczej przeszkodą niż pomocą, trzeba, aby był prosty i aby nie zrywając samorzutności i ciągłości modlitwy, zadawał się tylko zakreśleniem ruchu wznoszenia się duszy ku Bogu. Powinien się ograniczać do wskazania istotnych aktów, z których ten ruch się składa. Trzeba sobie przede wszystkim przypomnieć, że modlitwa zależy głównie od łaski Bożej i że można przygotować się do niej nie tyle za pomocą metod, które są niejako mechaniczne, ile przez pokorę, gdyż Bóg „pokornym łaskę daje” (Jk 4,6).

Istotne akty modlitwy myślnej

Jakież są te akty? Jasne jest przede wszystkim to, że modlitwa myślna nie jest tylko aktem umysłu, jak zwykle studia lub lektura. Są dusze spekulatywne i ciekawe rzeczy Bożych, które nie są z tego powodu duszami kontemplacyjnymi, duszami rozmyślającymi. Jeśli znajdują w swoich rozważaniach przyjem-

ność, przewyższającą przyjemności zmysłowe, to przyjemność ta może pochodzić bardziej z poznania niż z miłości; porusza je może bardziej miłość poznania niż miłość Boga. Św. Tomasz rozróżnia bardzo wyraźnie te dwie miłości, stwierdzając, że w modlitwie myślniej ta druga miłość powinna prowadzić umysł do poznania Boga, aby Go lepiej miłować¹. Jest to święty realizm poznania widoczny u sług Bożych.

Przyjemność, która rodzi się nie z miłości Boga, ale z miłości poznania, powiększa często pychę i czyni dusze bardziej rozmiłowanymi w sobie samych; szukają one siebie, nie zdając sobie z tego sprawy. Nawet jeśli studia i spekulacja nie zbaczają z drogi, niekoniecznie zakładają stan łaski i miłości i nie zawsze przyczyniają się do jej wzrostu.

Przeciwnie, modlitwa myślna powinna płynąć z miłości Boga i do niej prowadzić. Przez miłość Boga człowiek stara się Go kontemplować, a kontemplacja Jego dobroci i piękna powiększa miłość. Jak powiedziane jest w *Dialogu św. Katarzyny Sieneńskiej*, rozdz. I: „Miłość idzie za poznaniem, a miłując dusza stara się iść za prawdą i przyoblec się w prawdę”. W tym samym dziele powiedziano również, w rozdz. LXXXV: „Im bardziej poznaje się Boga w ten sposób, tym bardziej się Go miłuje, a im bardziej się Go miłuje, tym bardziej się Go poznaje. Tak miłość i poznanie karmią się wzajemnie”.

Co więcej – jak mówi św. Tomasz – na ziemi miłość Boga jest doskonalsza niż poznanie Boga, miłość jest doskonalsza niż wiara². Dlaczego? Dlatego, że poznanie ściąga niejako Boga ku nam i narzuca Mu jakby zakres naszych ograniczonych pojęć, podczas gdy miłość pociąga nas ku Bogu, podnosi nas do Niego, łączy z Nim³. Dopóki jesteśmy pozbawieni widzenia uszczęśliwiającego, zjednoczenie z Bogiem dokonuje się głównie przez miłość; dlatego też doskonałość jest w szczególny sposób w miłości, która powinna mieć niezaprzeczalne pierwsze miejsce w naszej duszy⁴.

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 180, a. 1: „Movet vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibilibiter, vel intelligibilibiter, quandoque quidem *propter amorem rei visae*, quia ut dicitur apud Matth., VI: «Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum»; quandoque autem *propter amorem ipsius cognitionis*, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (Hom. XIV in Ezech.) constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet *aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam*. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur”.

² I-a, q. 82, a. 3: „Melior est amor Dei, quam Dei cognito”. II-a II-ae, q. 27, a. 4: Utrum Deus in hac vita possit immediate amari: „Caritas immediate Deum diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso”.

³ Przyczyną tego jest fakt, że *dobro*, przedmiot miłości, *jest w rzeczach*, w rzeczywistości w stosunku do nas zewnętrznej, tutaj w samym Bogu. Przeciwnie *prawda*, wzięta formalnie, tzn. zgodność naszego sądu z rzeczywistością, *jest w nas*. Por. św. Tomasz, tamże.

⁴ Por. II-a II-ae, q. 184, a. 1, i II-a II-ae, q. 66, a. 6.

Znaczy to, że w rozmyślaniu dusza powinna wznosić się ku Bogu na dwóch skrzydłach umysłu i woli, wspomaganych tchnieniem łaski. Modlitwa myślna jest więc zupełnie nadprzyrodzonym poruszeniem poznania i miłości.

* * *

Jeśli tak jest, łatwo powiedzieć, jakie są istotne akty modlitwy myślnej. Aby była tym podniesieniem całej duszy do Boga, musi ją przygotować akt pokory i musi ona płynąć z trzech cnót teologicznych, które nas łączą z Bogiem, ożywiają cnotę religii i dają nam oświecenia i natchnienia Ducha Świętego. Dusza szlachetna wzlatuje – jeśli tak można powiedzieć – jak ptak, wysiłkiem swoich skrzydeł, ale tchnienie Ducha Świętego podtrzymuje ten wysiłek i nieraz unosi ją o wiele wyżej, niż mogłaby się wznieść o własnej mocy. Nie na próżno siedem darów Ducha Świętego znajduje się we wszystkich sprawiedliwych bez wyjątku¹.

Zatrzymajmy się na tych różnych aktach modlitwy myślnej. U doskonałych są one często równoczesne i ciągłe, ale by je opisać, trzeba je wyliczyć jedno po drugim, tak jak się ukazują u początkujących.

W rozmyślaniu normalnie najpierw jest akt pokory, gdyż wypada, byśmy sobie przypomnieli, czym jesteśmy my, którzy mamy rozmawiać z Bogiem. Pomyślmy o słowach Pana Jezusa do św. Katarzyny Sieneńskiej: „Ja jestem Ten, który jest, ty jesteś ta, która nie jest”. Z siebie samych jesteśmy niczym, a nawet mniej niż niczym, bo grzechy nasze są nieporządkiem niższym od samej nicości. Temu aktowi pokory towarzyszy normalnie akt skruchy i akt uwielbienia, ten sam, który każe nam przyklęknąć, kiedy wchodzimy do kościoła. Akty te usuwają główną przeszkodę dla łaski – pychę, i ta prawdziwa pokora nie tylko nas nie przygnębia, lecz przypomina nam, że w kruchym naczyniu nosimy skarb drogo-cenny: łaskę uświęcającą i Tróję Przenajświętszą mieszkającą w nas. Modlitwa tak rozpoczęta nie płynie z próżnego sentymentalizmu, ale z życia łaski, nie-skończenie wyższego od naszej uczuciowości.

Po tym akcie pokory następuje akt wiary głęboki i długotrwały, dotyczący którejkolwiek z prawd zasadniczych: Boga, Jego doskonałości, Jego dobroci lub Jezusa Chrystusa, tajemnic Jego życia i śmierci, Jego chwały, albo też naszych wielkich obowiązków, naszego powołania, celu ostatecznego, grzechu, obowiąz-

¹ Czasem przekształcano modlitwę myślną pod nazwą rozmyślania dyskursywnego w ćwiczenie, które wydaje się raczej aktem roztropności, przewidującej, co należy czynić, niż połączeniem aktów trzech cnót teologicznych, które się karmią samym Bogiem. Oczywiście należy w modlitwie myślnej zrobić miejsce postanowieniu, które płynie z wiary, kierującej z góry roztropnością; nie przekształcimy jednak modlitwy myślnej w rachunek sumienia lub przewidywania i utrzymajmy tu w praktyce wyższą cnotę teologiczną, między którymi miłość przoduje, zwłaszcza jako miłość Boga, wyższa od miłości bliźniego, mimo że ta jest istotną oznaką tamtej.

ków stanu, które powinniśmy wypełniać coraz święciej. Te tematy powinny stale powracać. W dni świąteczne sama liturgia daje temat. Jeśli chodzi o jakąś tajemnicę życia Zbawiciela, np. Jego Mękę, trzeba ją rozważać najpierw w jej aspekcie zmysłowym, później w duchowym, zatrzymać się na tym, co stanowi jej wartość nieskończoną, i odpocząć w tym widzeniu płodnej wiary. Często parę słów Ewangelii lub liturgii wystarcza do tego rozważania i aktu wiary. Dla dusz bardziej zaawansowanych są to jakby ziarna kadzidła rzucone na żar miłości. Nie ma potrzeby wiele rozumować; prosty akt wiary teologicznej o wiele przewyższa rozumowanie i staje się coraz bardziej prostym wejrzeniem, które – jeśli towarzyszy mu uwielbienie i miłość – zasługuje na miano kontemplacji. Ta wiara wlna, wyższa od wszelkiej filozofii i dyskursywnej pracy teologii, sprawia, że przyświadcamy w ciemności nieomylnie i w sposób nadprzyrodzony tajemnicom, które wybrani w niebie oglądają jawnie. Jest ona rzeczywiście według słów św. Pawła „podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy” (Hbr 11,1). Jej ciemność nie przeszkadza temu, że jest ona niezawodnie pewna. Jest to pierwsze światło naszego życia wewnętrznego. „*Credo in unum Deum...*” i to *Credo* staje się w pewnych chwilach prawie *video*, tak jakby dostrzegło się z oddali źródło wody żywej, do której dusza nasza wzdycha.

To spojrzenie wiary na prawdę i dobroć Bożą rodzi spontanicznie akt nadziei. Pragniemy szczęścia, życia wiecznego, pokoju obiecanego przez Ojca niebieskiego tym, którzy idą za Jezusem Chrystusem. Ale jest rzeczą pewną, że o własnych siłach naturalnych nie dojdziemy do tego nadprzyrodzonego celu. Dlatego dusza ucieka się do nieskończonej pomocnej dobroci Boga i prosi Go o łaskę. Jest to błaganie płynące z nadziei, która liczy na pomoc Bożą¹. Wypowiedziawszy *Credo*, dusza samorzutnie dochodzi do wypowiedzenia: *desidero, sitio, spero* – pożądam, pragnę, ufam. Dojrawszy z daleka źródło wody żywej, pragnie do niego dotrzeć, by z niego pić obficie, „jak tęskni jeleń do źródeł wód” (Ps 41,2).

Ten akt nadziei z kolei usposabia nas do aktu miłości. Jak mówi św. Tomasz², „z tej racji, że człowiek ma nadzieję otrzymać od Boga dobrodziejstwo, skłonny jest myśleć, że Bóg, jego dobrodziej, jest dobry sam w sobie [i lepszy od swoich dobrodziejstw]. Dlatego nadzieja usposabia nas do miłowania Boga dla Niego samego”, ponieważ jest nieskończenie dobry sam w sobie.

Tak budzi się w nas spontanicznie akt miłości, najpierw w postaci uczuciowej. W sferze uczuć, jeśli uczuciowość nasza przychodzi z pomocą woli ożywionej przez miłość, akt taki może być pożyteczny, pod warunkiem, że jest podporządkowany. Nie jest on jednak konieczny; zanika w oschłościach. Trzeba tu

¹ Motywem formalnym nadziei jest dobroć Boża wszechmocna i pomocna: *Deus auxilians*. Por. II-a II-ae, q. 17, a. 4, 5.

² I-a II-ae, q. 62, a. 4.

miłości spokojnej, ale głębokiej, która jest pewniejsza i płodniejsza niż powierzchowne wzruszenia. Polega ona na stwierdzeniu: „Boże mój, nie chcę już kłamać, mówiąc, że Cię kocham. Spraw, bym Cię miłował i podobał Ci się we wszystkim. *Diligo te, Domine, ex toto corde* – Miłuję Cię, Panie, z całego serca”. Ta miłość afektywna – uczuciowa, powinna wreszcie stać się efektywną – skuteczną. „Chcę uzgodnić moją wolę z wolą Bożą. *Fiat voluntas tua* – niech wola Twoja wypełni się we mnie przez wierność przykazaniom i duchowi rad. Chcę zerwać wszystko, co czyni mnie niewolnikiem grzechu, pychy, egoizmu, zmysłowości. Chcę, Panie, coraz bardziej uczestniczyć w tym życiu Bożym, które mi dajesz. Przyszedłeś, abyśmy mieli życie w obfitości. Pomnóż moją miłość do Ciebie. Pragniesz tylko dawać; ja chcę przyjmować tak, jak chcesz, bym przyjmował, zarówno w doświadczeniach, jak i w pociechach. Przyjdź, by mnie złączyć z tajemnicami radosnymi Twego dzieciństwa czy też z tajemnicami bolesnymi Twojej Męki, gdyż wszystkie one prowadzą do żywota chwalebnego w wieczności. Postanawiam dzisiaj być Ci wiernym w tym punkcie, który często zaniedbywałem. *Volo*”.

(Można – jak uczy św. Teresa¹ – medytować w ten sposób powoli nad treścią *Ojcie nasz*).

Tutaj, w tym szczytowym punkcie modlitwy myślnej, owoce cnót teologicznych: poznanie wiary, miłość nadziei i miłość – *caritas* dążą pod wpływem Ducha Świętego do zlania się w jedno wejrzenie miłości wiernej i wielkodusznej, która jest początkiem kontemplacji: kontemplacji chrześcijańskiej dotyczącej Boga i człowieczeństwa Zbawiciela, tak jak artysta kontemplanuje naturę, a matka twarz swego dzieciątka.

Taka modlitwa myślna zaczyna przenikać tajemnice zbawienia i smakować w nich: mianowicie tajemnicę przemieszkiwania w nas Trójcy Świętej, Ciała Mistycznego Zbawiciela i Świętych Obcowania. Wprowadza nas ona powoli w zażyłość z Chrystusem, w poufałość miłości. Nic nie może lepiej zwalczyć wad charakteru, dać nam żywszego pragnienia podobieństwa do Tego, który powiedział: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca, a znajdziecie odpocznienie dla dusz waszych”. Modlitwa taka czyni nasze serce coraz podobniejszym do Najświętszego Serca Jezusowego, gdyż – nawet nie wiedząc o tym – naśladuje się tych, których się kocha prawdziwie i głęboko. Bywają charaktery bardzo trudne, które mogą zmienić się tylko przez miłującą kontemplację Pana Jezusa na modlitwie.

Rozumiemy teraz lepiej definicję, którą podaliśmy za św. Teresą na początku tego rozdziału: „Modlitwa wewnętrzna to nic innego, jeno poufne i przyjacielskie obcowanie z Bogiem i wylana, po wiele razy powtarzana rozmowa z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje”.

¹ Droga doskonałości, rozdz. XXVII-XXXVIII.

ków stanu, które powinniśmy wypełniać coraz święciej. Te tematy powinny stale powracać. W dni świąteczne sama liturgia daje temat. Jeśli chodzi o jakąś tajemnicę życia Zbawiciela, np. Jego Mękę, trzeba ją rozważać najpierw w jej aspekcie zmysłowym, później w duchowym, zatrzymać się na tym, co stanowi jej wartość nieskończoną, i odpocząć w tym widzeniu płodnej wiary. Często parę słów Ewangelii lub liturgii wystarcza do tego rozważania i aktu wiary. Dla dusz bardziej zaawansowanych są to jakby ziarna kadzidła rzucone na żar miłości. Nie ma potrzeby wiele rozumować; prosty akt wiary teologicznej o wiele przewyższa rozumowanie i staje się coraz bardziej prostym wejrzaniem, które – jeśli towarzyszy mu uwielbienie i miłość – zasługuje na miano kontemplacji. Ta wiara włana, wyższa od wszelkiej filozofii i dyskursywnej pracy teologii, sprawia, że przyświadcza w ciemności nieomylnie i w sposób nadprzyrodzony tajemnicom, które wybrani w niebie oglądają jawnie. Jest ona rzeczywiście według słów św. Pawła „podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy” (Hbr 11,1). Jej ciemność nie przeszkadza temu, że jest ona niezawodnie pewna. Jest to pierwsze światło naszego życia wewnętrznego. „*Credo in unum Deum...*” i to *Credo* staje się w pewnych chwilach prawie *video*, tak jakby dostrzegło się z oddali źródło wody żywej, do której dusza nasza wzdycha.

To spojrzenie wiary na prawdę i dobroć Bożą rodzi spontanicznie akt nadziei. Pragniemy szczęścia, życia wiecznego, pokoju obiecanego przez Ojca niebieskiego tym, którzy idą za Jezusem Chrystusem. Ale jest rzeczą pewną, że o własnych siłach naturalnych nie dojdziemy do tego nadprzyrodzonego celu. Dlatego dusza ucieka się do nieskończonej pomocnej dobroci Boga i prosi Go o łaskę. Jest to błaganie płynące z nadziei, która liczy na pomoc Bożą¹. Wypowiedziawszy *Credo*, dusza samorzutnie dochodzi do wypowiedzenia: *desidero, sitio, spero* – pożądam, pragnę, ufam. Dojrzawszy z daleka źródło wody żywej, pragnie do niego dotrzeć, by z niego pić obficie, „jak tęskni jeleń do źródeł wód” (Ps 41,2).

Ten akt nadziei z kolei usposabia nas do aktu miłości. Jak mówi św. Tomasz², „z tej racji, że człowiek ma nadzieję otrzymać od Boga dobrodziejstwo, skłonny jest myśleć, że Bóg, jego dobrodziej, jest dobry sam w sobie [i lepszy od swoich dobrodziejstw]. Dlatego nadzieja usposabia nas do miłowania Boga dla Niego samego”, ponieważ jest nieskończonej dobry sam w sobie.

Tak budzi się w nas spontanicznie akt miłości, najpierw w postaci uczuciowej. W sferze uczuć, jeśli uczuciowość nasza przychodzi z pomocą woli ożywionej przez miłość, akt taki może być pożyteczny, pod warunkiem, że jest podporządkowany. Nie jest on jednak konieczny; zanika w oschłościach. Trzeba tu

¹ Motywem formalnym nadziei jest dobroć Boża wszechmocna i pomocna: *Deus auxilians*. Por. II-a II-ae, q. 17, a. 4, 5.

² I-a II-ae, q. 62, a. 4.

miłości spokojnej, ale głębokiej, która jest pewniejsza i płodniejsza niż powierzchowne wzruszenia. Polega ona na stwierdzeniu: „Boże mój, nie chcę już kłamać, mówiąc, że Cię kocham. Spraw, bym Cię miłował i podobał Ci się we wszystkim. *Diligo te, Domine, ex toto corde* – Miłuję Cię, Panie, z całego serca”.

Ta miłość afektywna – uczuciowa, powinna wreszcie stać się efektywną – skuteczną. „Chcę uzgodnić moją wolę z wolą Bożą. *Fiat voluntas tua* – niech wola Twoja wypełni się we mnie przez wierność przykazaniom i duchowi rad. Chcę zerwać wszystko, co czyni mnie niewolnikiem grzechu, pychy, egoizmu, zmysłowości. Chcę, Panie, coraz bardziej uczestniczyć w tym życiu Bożym, które mi dajesz. Przyszedłeś, abyśmy mieli życie w obfitości. Pomnóż moją miłość do Ciebie. Pragniesz tylko dawać; ja chcę przyjmować tak, jak chcesz, bym przyjmował, zarówno w doświadczeniach, jak i w pociechach. Przyjdź, by mnie złączyć z tajemnicami radosnymi Twego dzieciństwa czy też z tajemnicami bolesnymi Twojej Męki, gdyż wszystkie one prowadzą do żywota chwalebnego w wieczności. Postanawiam dzisiaj być Ci wiernym w tym punkcie, który często zaniedbywałem. *Volo*”.

(Można – jak uczy św. Teresa¹ – medytować w ten sposób powoli nad treścią *Ojciec nasz*).

Tutaj, w tym szczytowym punkcie modlitwy myślnej, owoce cnót teologicznych: poznanie wiary, miłość nadziei i miłość – *caritas* dążą pod wpływem Ducha Świętego do zlania się w jedno wejrzenie miłości wiernej i wielkodusznej, która jest początkiem kontemplacji: kontemplacji chrześcijańskiej dotyczącej Boga i człowieczeństwa Zbawiciela, tak jak artysta kontempluje naturę, a matka twarz swego dzieciątka.

Taka modlitwa myślna zaczyna przenikać tajemnice zbawienia i smakować w nich: mianowicie tajemnicę przemieszkiwania w nas Trójcy Świętej, Ciała Mistycznego Zbawiciela i Świętych Obcowania. Wprowadza nas ona powoli w zażyłość z Chrystusem, w poufałość miłości. Nic nie może lepiej zwalczyć wad charakteru, dać nam żywszego pragnienia podobieństwa do Tego, który powiedział: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca, a znajdziecie odpocznienie dla dusz waszych”. Modlitwa taka czyni nasze serce coraz podobniejszym do Najświętszego Serca Jezusowego, gdyż – nawet nie wiedząc o tym – naśladuje się tych, których się kocha prawdziwie i głęboko. Bywają charaktery bardzo trudne, które mogą zmienić się tylko przez miłującą kontemplację Pana Jezusa na modlitwie.

Rozumiemy teraz lepiej definicję, którą podaliśmy za św. Teresą na początku tego rozdziału: „Modlitwa wewnętrzna to nic innego, jeno poufne i przyjacielskie obcowanie z Bogiem i wylana, po wiele razy powtarzana rozmowa z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje”.

¹ *Droga doskonałości*, rozdz. XXVII-XXXVIII.

Modlitwa prostoty

Akty pokory, wiary, nadziei, miłości, które wyliczyliśmy, dążą do zespolenia się pod wpływem darów Ducha Świętego, w miarę jak dusza wzrasta, w jedno wejrzenie gorącej miłości; dlatego metoda prosta, na początku pożyteczna, powinna coraz bardziej ustępować miejsca uległości Duchowi Świętemu, który tchnie, kędy chce. Modlitwa myślna zmierza w ten sposób do tego, by stać się jakby przedłużoną komunią duchową, jak ją określał wyżej wspomniany wieśniak z Ars: „Przyglądam się Panu Jezusowi i On mi się przygląda”. Człowiek modlitwy mówi dużo w niewielu wyrazach, które wypowiada wielokrotnie, nigdy się nie powtarzając. Ta przedłużona komunie duchowa jest jakby oddechem duszy lub jej spoczynkiem w Bogu; wdycha ona prawdę i dobroć Boga przez wiarę i nadzieję, a wydycha miłość. To, co dusza otrzymuje od Boga w formie ciągle nowych łask, zwraca Mu w postaci adoracji i miłości.

Wobec tego prośba o łaskę kontemplacji chrześcijańskiej to prośba, by zasłona pychy, która zakrywa jeszcze oczy duszy, spadła zupełnie, byśmy mogli prawdziwie przenikać i kosztować wielkie tajemnice zbawienia, tajemnicę Ofiary Krzyżowej utrwaloną we Mszy świętej, tajemnicę sakramentu Eucharystii, pokarmu naszych dusz.

Bossuet, z pewnością bez obawy kwietyzmu, zachęca nas do tej modlitwy uczuciowej uproszczonej, w bardzo treściwym dziełku: *Krótki i łatwy sposób modlitwy w wierze i w prostej obecności Bożej*.

Zacytujmy główną jego część. „Trzeba się przyzwyczajać do karmienia duszy prostym i miłym wejrzeniem na Boga i na Pana naszego Jezusa Chrystusa; w tym celu należy ją łagodnie odłączać od rozumowania, od wielości pojęć i uczuć, aby ją utrzymać w prostocie, uszanowaniu i uwadze i tak zbliżać ją coraz bardziej do Boga, jej jedyne, najwyższego dobra, pierwszej przyczyny i ostatecznego celu”.

„Doskonałość tego życia polega na zjednoczeniu z naszym najwyższym dobrem, a im większa jest prostota, tym doskonalsze zjednoczenie. Dlatego to łaska przynagla wewnętrznie tych, którzy chcą być doskonali, do większej prostoty, by w końcu stali się zdolni cieszyć się Jednym koniecznym, to jest jednością wieczną... *Unum mihi est necessarium, Deus meus et omnia!*...”

„Rozmyślanie jest bardzo dobre we właściwym czasie i bardzo pożyteczne w początkach życia duchowego; ale nie trzeba się na nim zatrzymywać, gdyż dusza przez wierność w umartwieniu i skupieniu otrzymuje zazwyczaj modlitwę czystsza i bardziej wewnętrzną, którą można nazwać modlitwą prostoty, stanowiącą proste widzenie, wejrzenie na Boga, na Jezusa Chrystusa lub na którąś z Jego tajemnic. Porzucając więc rozumowanie, dusza posługuje się słodką kontemplacją, która utrzymuje ją w pokoju i w uwadze, podatną na działania i na-

technienia Boże udzielane jej przez Ducha Świętego. Działa ona mało, a otrzymuje wiele... a ponieważ zbliża się coraz bardziej do źródła wszelkiego światła, wszelkiej łaski i wszelkiej cnoty, rozszerza się też coraz bardziej...”

„Zauważmy, że dzięki tej prawdziwej prostocie żyjemy w nieustannej śmierci i w doskonałym oderwaniu od wszystkiego, ponieważ sprawia ona, że idziemy do Boga prosto, nie zatrzymując się na żadnym stworzeniu. Łaski takiej prostoty otrzymuje się nie na drodze spekulatywnej, lecz przez wielką czystość serca oraz przez prawdziwe umartwienie i wzgardę siebie. Ktokolwiek więc unika cierpienia, upokorzenia i zamarcia sobie, nigdy do niej nie dojdzie. Jest to również przyczyna, dlaczego tak niewielu wstępuje na tę drogę; nikt prawie nie chce porzucić siebie samego i dlatego traci tak wiele i pozbawia się niepojętych dóbr... Wierność w zamieraniu sobie usposabia... do tej doskonałej modlitwy...”

„Dusza oświecona wielce sobie ceni postępowanie Boga, który dopuszcza, aby doświadczały ją stworzenia, przygniatały pokusy i opuszczenie... Po oczyszczeniu duszy czyścem cierpień, przez który trzeba przejść koniecznie, przyjdzie oświecenie, odpoczynek, radość w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem”.

Czyściec cierpień, o którym tu mówi Bossuet jako koniecznym do osiągnięcia oświecenia, to oczyszczenie bierne zmysłów, co omówimy dalej; jest ono istotnie jakby drugim nawróceniem u progu drogi oświecenia.

Rozdział 19

JAK DOJŚĆ DO ŻYCIA MODLITWY I JAK W NIM WYTRWAĆ?

Wyjaśniewszy, czym jest modlitwa myślna i w jaki sposób modlitwa początkujących dąży do coraz większego uproszczenia, by stać się modlitwą prostoty, opisaną przez Bossueta, należy powiedzieć, jak można dojść do tak pojętego życia modlitwy i jak w nim wytrwać.

Jak do niego dojść?

Trzeba sobie najpierw przypomnieć, że modlitwa zależy przede wszystkim od łaski Bożej. Wobec tego człowiek przygotowuje się do niej nie tyle przez metody, które mogą być mechaniczne, ile przez pokorę, bo Bóg „pokornym łaskę daje” (Jk 4,6; 1 P 5,5; Prz 3,34) i czyni ich pokornymi, by ich napęlić łaską. Pan Jezus, by nam przypomnieć konieczność pokory i prostoty, czyli czystości intencji, powiedział do Apostołów: „Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dzieci, nie wnikniecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18,3), a zwłaszcza do samego wnętrza królestwa, czyli do życia modlitwy. Tych, którzy są prawdziwie pokornego serca, podoba się samemu Bogu pouczać bezpośrednio, jak tego wieśniaka z Ars, który pozostawał długo w milczeniu przed tabernakulum w poufnej rozmowie bez słów z Panem Jezusem. Ten uczyni wielkie postępy w modlitwie, kto chce być niczym, zgadza się być pogardzanym i nie tylko przyjmuje, ale dochodzi do tego, że kocha swoje poniżenie; będzie on obdarowany ponad swoje pragnienia.

Prócz pokory do życia modlitwy przygotowuje nas umartwienie, duch i praktyka oderwania od rzeczy zmysłowych i od siebie samego. Jasną jest rzeczą, że jeśli nasz umysł zajęty jest interesami i sprawami tego świata, a dusza miotana uczuciami zbyt ludzkimi, zazdrością, myślą o winach bliźniego lub sądami nierozważnymi, nie będziemy mogli rozmawiać z Panem Jezusem. Jeśli w ciągu dnia krytykowaliśmy naszych przełożonych, nie byliśmy wobec nich ulegli, wieczorem nie znajdziemy w modlitwie obecności Boga. Jasne jest, że wszystkie nieuporządkowane skłonności powinny być umartwione, aby miłość mogła zająć bezsporne pierwsze miejsce w naszej duszy i samorzutnie wznosić się ku Bogu zarówno z racji cierpień, jak i pociech.

By dojść do życia modlitwy, trzeba w ciągu dnia często wznosić serce ku Bogu, rozmawiać z Panem Jezusem o wszystkim, jak z przewodnikiem, który nas prowadzi w górę; a wtedy, gdy zatrzymamy się na chwilę, by pomówić po-

uśnić z przewodnikiem, będziemy mieli mu coś do powiedzenia, a zwłaszcza będziemy umieli słuchać jego natchnień, gdyż będziemy z nim w świętej zażyłości. By dojść do tej zażyłości z Bogiem, uczy się często młodych zakonników „błogosławić godzinę”, gdy zegar ją wydzwaniał, czyli ofiarować ją Bogu, aby byli z Nim bardziej złączeni w chwili, która przychodzi. Radzi się również, zwłaszcza w pewne dni świąteczne lub w pierwszy piątek miesiąca, mnożyć od rana do wieczora akty miłości Boga i bliźniego, nie w sposób mechaniczny, jak ktoś, kto je liczy, ale gdy tylko zdarzy się okazja, np. przy spotkaniu osób, niezależnie od tego, czy są nam w sposób naturalny sympatyczne, czy nie. Jeśli będziemy wierni tej praktyce, z nadejściem wieczora osiągniemy ściśle złączenie z Bogiem.

Trzeba wreszcie uczynić milczenie w swojej duszy, uciszyć namietności mniej lub więcej nieuporządkowane, by słyszeć Mistrza wewnętrznego, który przemawia po cichu, jak przyjaciel do przyjaciela. Jeśli jesteśmy stale zajęci sobą, jeśli szukamy siebie w pracy, studiach i działalności zewnętrznej, jakżeż zakosztujemy wzniosłych harmonii tajemnic Trójcy Świętej w nas obecnej, Wcielenia odkupującego i Eucharystii? Dla życia modlitwy trzeba, aby naprawdę ustał nieporządek i hałas uczuciowości, i dlatego to Bóg przeorywa czasem tak głęboko uczuciowość, zwłaszcza w nocy biernej zmysłów, by wreszcie umilkła ona i poddała się ulegle duchowi, czyli wyższej części duszy.

Cały ten trud życiowy może być nazwany przygotowaniem dalszym do modlitwy myślniej. Jest ono o wiele ważniejsze niż przygotowanie bezpośrednie, czyli wybór tematu, które ma tylko na celu pobudzenie tego ognia miłości, jaki nigdy nie powinien w nas wygasać i który powinna podsycać wielkoduszność, podtrzymywana przez wierność obowiązkowi chwili obecnej z minuty na minutę.

W tym celu trzeba doradzać to, co nazwano rozmyślaniem w pracy. Należy wybrać około kwadransa z rana lub po południu w trakcie samej pracy umysłowej lub zewnętrznej, i nie przerywając jej, wykonywać ją święciej pod spojrzeniem Bożym. Jest to bardzo pożyteczne. W ten sposób dochodzi się do tego, że w pracy nie szuka się siebie, i wyrzeka się tego, co zbyt przyrodzone i częściowo egoistyczne w działalności, by móc ją uświęcić i zachować zjednoczenie z Bogiem, oddając naprawdę wszystkie swe siły na Jego służbę i wyzwalając się z pragnienia osobistego zadowolenia.

Tak więc dusze szlachetne i proste, w pełnym tego słowa znaczeniu, osiągną zgodność – można powiedzieć – nieustanną z wolą Bożą i będą trwały prawie zawsze w obecności Bożej, a wtedy mniej potrzebne będzie przygotowanie bezpośrednie do modlitwy. Będą one usposobione, skłonne zwracać się ku Bogu, tak jak kamień spada ku środkowi ziemi, gdy tylko pustka czyni się wokół niego.

W ten sposób dojdą do prawdziwego życia modlitwy, które będzie dla nich jakby oddechem duchowym.

Jak wytrwać w życiu modlitwy?

Wiele się zyskuje przez wytrwałość, a bez niej można stracić wszystko. Ta wytrwałość nie jest rzeczą łatwą: trzeba wydać walkę samemu sobie, lenistwu duchowemu, złemu duchowi, który nas skłania do zniechęcenia. Gdy te dusze są pozbawione pierwszych pociech, które otrzymywały poprzednio, zawracają wstecz, a nawet dusze bardzo zaawansowane cofają się wtedy. Cytuje się św. Katarzynę Genueńską, która gdy miała trzynaście lat, była pociągnięta przez Boga do modlitwy myślniej i uczyniła w niej wielkie postępy; po pięciu latach cierpień porzuciła życie wewnętrzne, przez pięć lat prowadziła życie całkowicie oddane sprawom zewnętrznym. Ale pewnego dnia, poszedłszy za radą swej siostry do spowiedzi, poczuła z lękiem głęboką próżnię w swej duszy; pragnienie zmartwychwstało w niej. Została znów porwana przez Boga z mocą i gwałtownością w jednej chwili, po czternastu latach wielkiej pokuty otrzymała zapewnienie, że w pełni zadośćuczyniła sprawiedliwości Bożej. „Gdybym miała cofnąć się – mówiła wtedy – chciałabym, by mi wydarto oczy, i nie uważałabym, by to było dość”. Te żywe wyrażenia świętych konkretyzują to, co abstrakcyjnie mówią teologowie: lepiej jest stracić wzrok, niż utracić łaskę, a nawet niż cofnąć się na drodze do wieczności. Dla tego, kto zna cenę życia, cenę czasu w stosunku do wieczności, jest to zupełnie oczywiste.

Jest więc rzeczą bardzo ważną wytrwać i iść naprzód.

Są dusze, które długo walczyły i które zniechęcają się wtedy, gdy są może o krok od źródła wody żywej. Bez modlitwy bowiem nie mają one siły do wielkodusznego niesienia krzyża; zaczynają prowadzić życie łatwe, powierzchowne, w jakim inni może by się zbawili, ale im grozi zguba. Dlaczego? Dlatego, że ich władze duchowe silne, stworzone do szukania Boga, będą je ciągnęły do szukania upragnionego absolutu tam, gdzie go nie ma. Dla niektórych dusz mocnych mierność nie jest możliwa; jeśli nie należą całkowicie do Boga na drodze świętości, zwrócą się całkowicie ku sobie. Będą chciały żyć, ciesząc się sobą, i grozi im odwrócenie się od Boga i postawienie sobie celu ostatecznego w zaspokojeniu swojej pychy lub swoich żądz. Bywają dusze, które pod tym względem mają pewne podobieństwo z aniołem: jest on – według św. Tomasza – albo bardzo święty, albo bardzo przewrotny, nie może być nic pośredniego. Anioł wypowiada się albo w gorącej miłości, albo w grzechu śmiertelnym nieodwołalnym; grzech powszedni nie jest możliwy dla ducha czystego, gdyż od razu widzi on bardzo daleko i angażuje całkowicie swoją wolę; albo staje się świętym, utwierdzonym w dobru nadprzyrodzonym na zawsze, albo odwraca się na wieki od Boga¹.

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 89, a. 4.

Są dusze, którym bezwzględnie potrzebna jest modlitwa myślna, głęboka modlitwa wewnętrzna. Inna forma modlitwy im nie wystarcza. Bywają ludzie bardzo inteligentni, o charakterze trudnym, intelektualiści, którzy wysuszą się w pracy, w studiach, szukając z pychą siebie, jeśli nie będą mieli życia prawdziwej modlitwy, które dla nich powinno być życiem rozmyślenia; tylko ono może im dać duszę dziecka w stosunku do Boga, Zbawiciela i Najświętszej Maryi Panny. Tylko ono może ich nauczyć głębokiego znaczenia słów Jezusowych: „Jeśli się nie staniecie jako dzieci, nie wniejdziecie do królestwa niebieskiego”. – Jest więc rzeczą bardzo ważną, zwłaszcza dla niektórych, wytrwanie w modlitwie myślnej. W przeciwnym razie może nastąpić porzucenie życia wewnętrznego, a nawet ruina.

* * *

Jednak by wytrwać w modlitwie myślnej, potrzeba dwóch rzeczy: ufać Panu Jezusowi, który wzywa wszystkie dusze pobożne do żywych wód rozmyślenia, i pokornie pozwolić się prowadzić drogą, którą On sam dla nas wybrał.

Trzeba przede wszystkim Mu zaufać. Jest brakiem ufności, jeśli po pierwszych, trochę dłuższych oschłościach mówi się: modlitwa myślna nie jest dla mnie albo ja nie jestem do niej stworzony. W tym sensie można by też powiedzieć jak janseniści: częsta Komunia nie jest dla mnie, lecz tylko dla jakichś wielkich świętych. Pan Jezus wzywa wszystkie dusze do tego przyjacielskiego obcowania ze sobą. Jest Dobrym Pasterzem, który prowadzi swoje owce na pastwiska wiekuiste, aby się karmiły słowem Bożym. W pośrodku tych pastwisk jest źródło wody żywej, o którym mówił Jezus Samarytance, chociaż była ona grzesznicą: „Gdybyś знаła dar Boży i kim jest Ten, kto ci mówi: daj mi pić, zapewne prosiłabyś Go, a dałby ci wody żywej” (J 4,10). Podobnie w Jeruzalem „w dzień święta stał Jezus i wołał, mówiąc: «Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije. Kto wierzy we Mnie, jak mówi Pismo, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza». A to mówił o Duchu, którego otrzymać mieli wierzący weni” (J 7,37-39).

Źródło wody – *fons vivus*, to Duch Święty, który nam został zesłany, który dany nam jest z miłością wlaną, łączącą nas z Nim. A został nam dany jako Nauczyciel wewnętrzny i Pocieszyciel, abyśmy mogli przeniknąć i kosztować wewnętrzny sens Ewangelii: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (J 14,26). To właśnie dokonało się dla Apostołów w dniu Zielonych Świątek, a dla nas dokonuje się, w pewnej mierze, w dniu bierzmowania. Toteż św. Jan pisze do zwykłych wiernych: „Lecz wy macie namaszczenie od Świętego... Namaszczenie Jego poucza was o wszystkim” (1 J 2,20.27), co potrzebne do zbawienia.

Św. Paweł mówi podobnie: „Miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam został dany” (Rz 5,5). Duch Święty jest więc we wszystkich sprawiedliwych, w każdej duszy w stanie łaski.

Lecz nie mieszka On w nas, by próżnować, ale by działać. Duch Święty, który jest samą Miłością, mieszka w nas, by być naszym Mistrzem wewnętrznym przez siedem darów, które są stałymi dyspozycjami wlanymi dla zapewnienia naszej uległości wobec Niego. Te dyspozycje wzrastają w nas wraz z miłością. Jeśli przeto nie słyszymy lepiej świętych natchnień Mistrza wewnętrznego, to dlatego, że za bardzo słuchamy samych siebie i że niedostatecznie pragniemy głębokiego panowania w nas Boga. Aby trwać w rozmyślaniu, trzeba więc mieć ufność w Panu Jezusie i w Duchu Świętym, którego On nam zesłał.

Trzeba wreszcie dać się prowadzić drogą, którą Pan Jezus dla nas wybrał. Istnieje niewątpliwie droga ogólna i niezbędna, droga pokory i zgodności z wolą Bożą; jasne jest, że wszyscy powinniśmy się modlić tak, jak modlił się celnik. Ale część tej drogi ogólnej jest zacieniona, a części nic nie chroni od żaru słonecznego; część prowadzi przez równinę, a część po zboczach długich i uciążliwych, które wiodą na wyżyny, skąd człowiek raduje się cudnymi widokami. Dobry Pasterz prowadzi swoje owce, jak sam uważa za wskazane. Jedne prowadzi przez przypowieści, inne drogą rozumowania, jeszcze innym daje w ciemności wiary intuicję prostą, przenikliwą, rozległy rzut oka właściwy mądrości. Niektóre dusze pozostawia dość długo w trudnych przejściach, by je zahartować; nawet św. Teresa przez wiele lat musiała sobie pomagać książką w rozmyślaniu, a czas bardzo jej się dłużył. Pan Jezus wznosi do kontemplacji raczej Marie niż Marty, lecz pierwsze znajdują w niej cierpienia wewnętrzne nie znane tym drugim, ale i te, jeśli są wierne, dotrą do wód żywych i zaspokoją w nich swoje pragnienie.

Trzeba więc dać się prowadzić drogą, którą Pan wybrał dla nas, a jeśli oschłości przedłużają się, trzeba wiedzieć, że nie pochodzą one z oziębłości, jeśli nie mamy zamięłowania do rzeczy doczesnych, a troszczymy się o postęp duchowy. Przeciwnie, są one bardzo pożyteczne, podobnie jak ogień wysuszający drewno nim je zapali. Są one konieczne dla wysuszenia właśnie naszej uczuciowości zbyt żywej, zbyt gwałtownej, zbyt wybujałej, burzliwej, by wreszcie uspokoiła się i poddała duchowi; by ponad przelotnymi wzruszeniami wzrastała w nas miłość mocna i czysta w wyższej części naszej duszy.

Wtedy, jeśli będziemy wierni – jak uczy św. Tomasz¹ – powoli zaczniemy kontemplować Boga w zwierciadle rzeczy zmysłowych w naturze lub w przypowieściach. Dusza nasza wzniesie się od przypowieści do myśli o nieskończonym

¹ II-a II-ae, q. 180, a. 6.

miłosierdziu prostym ruchem, przypominającym lot skowronka, wznoszącego się wprost z ziemi ku niebu.

Kiedy indziej będziemy kontemplować Boga w zwierciadle tajemnic zbawienia, pomagając sobie np. przypomnieniem tajemnic różańcowych. Ruchem spiralnym (ukośnym), podobnym do lotu jaskółki, będziemy się wznosili od tajemnic radosnych do bolesnych i tych, które zapowiadają życie w niebie.

Wreszcie, w niektóre dni, będziemy kontemplować Boga – jeśli tak można powiedzieć – w Nim samym, zachowując w ciemności wiary myśl o Jego nieskończonej dobroci, udzielającej nam wszelkich dóbr, jakie otrzymujemy. Ruchem kolistym, podobnym do ruchu orła, szybującego wysoko w górze, będziemy powracali ciągle do tej myśli o dobroci Bożej. I podczas gdy egoista myśli ciągle o sobie i wszystko sprowadza do siebie, my będziemy myśleć ciągle o Bogu obecnym w nas i wszystko sprowadzać do Niego. Wtedy z racji zdarzeń nawet najbardziej nieprzewidzianych i bolesnych będziemy myśleli o chwale Boga, o objawianiu się Jego jako Dobro Najwyższe, ku któremu wszystko powinno zmierzać, zarówno doświadczenia, jak radości. Oto prawdziwe życie modlitwy, które pozwala niejako widzieć wszystko w Bogu i jest normalnym wstępem do życia wiecznego.

Rozdział 20

DUSZE ZAPÓŹNIONE

Na początku III części tej pracy omówimy drugie nawrócenie, przez które przechodzi się mniej lub więcej wielkodusznie z drogi oczyszczającej początkujących na drogę oświecającą postępujących. Trzeba jednak zauważyć, że niektóre dusze z powodu niedbalstwa lub lenistwa duchowego nie przechodzą z okresu początkujących do okresu postępujących; są to dusze zapóźnione, tak jak bywają dzieci mniej lub więcej anormalne, które nie przechodzą szczęśliwie kryzysu młodzieńczego i przestając być dziećmi, nie dochodzą nigdy do pełnego rozwoju wieku dojrzałego. Podobnie te dusze zapóźnione nie zaliczają się ani do początkujących, ani do postępujących. Niestety, jest ich bardzo wiele.

Spośród dusz zapóźnionych niektóre służyły niegdyś Bogu wiernie, a teraz znajdują się w stanie bliskim obojętności. Jeśli zaznały niegdyś prawdziwej żarliwości duchowej, można powiedzieć bez obawy sądu zuchwałego, że bardzo nadużyły łask Bożych; gdyby nie to nadużycie, Pan Bóg prowadziłby w nich dalej to, co rozpoczął, gdyż nie odmawia On swojej pomocy tym, którzy czynią, co mogą, by ją otrzymać.

W jaki sposób dusze te doszły do stanu oziębłości? Zwykle wymienia się dwie główne przyczyny: niedbalstwo w służbie Bożej w drobnych rzeczach i odmowa pełnienia ofiar, których Bóg żąda.

Niedbalstwo w rzeczach drobnych

Niedbalstwo w drobnych rzeczach wydaje się samo w sobie lekkie, ale może stać się poważne w następstwach. Na naszą zasługę codzienną składają się zwykle spełniane od rana do wieczora małe akty cnót. Jak krople wody powoli zmiękczają i drażą kamień, jak krople deszczu dają płodność wyschłej ziemi, tak nasze drobne uczynki przez powtarzanie rodzą dobry nawyk, cnotę nabytą, zachowują ją i powiększają, a jeśli pochodzą z cnoty wlanej, czyli nadprzyrodzonej, osiągają wzrost tej cnoty.

W służbie Bożej rzeczy, które wydają się małe same przez się, są wielkie przez swój związek z celem ostatecznym, z Bogiem, godnym miłości ponad wszystko; są one wielkie również przez nadprzyrodzonego ducha wiary, ufności i miłości, z którego je pełniimy. W ten sposób możemy zachować od rana do wieczora obecność Boga, rzecz nieskończenie cenną, i żyć Nim, Jego duchem, zamiast żyć duchem przyrodzonym według skłonności egoizmu. Wtedy będzie

w nas powoli wzrastać gorliwość o chwałę Bożą i zbawienie dusz, podczas gdy moglibyśmy ostatecznie pójść po linii naturalizmu praktycznego i dać się opanować przez gruby egoizm mniej lub więcej nieświadomy, który jest bodźcem wielu naszych czynów.

Zaniedbanie małych rzeczy w służbie Bożej prowadzi dość szybko do zaniedbania wielkich; np. u kapłana lub zakonnika prowadzi ono do odmówienia Oficjum bez prawdziwej pobożności, zaniedbania przygotowania się do Mszy świętej, odprawiania jej z pośpiechem lub uczestnictwa w niej bez potrzebnej uwagi; do zastępowania dziękczynienia przez odmawianie części obowiązującego Oficjum, tak że powoli zanika wszelka pobożność osobista, ustępując miejsca pobożności niejako oficjalnej i zewnętrznej. Jeśli kapłan będzie szedł po tej pochyłości, stanie się powoli jakby urzędnikiem Boga. Ostatecznie dochodzi się do tego, że rzeczy święte traktuje się z niedbalstwem, wywiązując się może jednocześnie z największą powagą z obowiązków, które nam zapewniają dobrą opinię profesora, pisarza, mówcy lub organizatora. Powoli istotne wartości w życiu ulegają przesunięciu. Dla kapłana i dla prawdziwego chrześcijanina najważniejszą i największą rzeczą jest oczywiście ofiara Mszy świętej, która istotnie uwiecznia na ołtarzu Ofiarę Krzyżową i udziela nam jej owoców. Msza dobrze odprawiona lub dobrze wysłuchana w duchu wiary jest czymś znacznie wyższym od naszej działalności osobistej, skierowuje ona tę działalność ku jej prawdziwemu celowi nadprzyrodzonemu i czyni ją płodną. Przeciwnie, człowiek oddala się od celu, gdy dochodzi do tego, że szuka w swojej działalności samego siebie tak dalece, że zapomina o zbawieniu dusz i o wszystkim, czego ono od nas wymaga. Można się doprowadzić do takiego zapomnienia, które wszystko wyjaławia, przez zaniedbywanie małych rzeczy w służbie Bożej.

Powiedziane jest przeciwnie: „Kto wierny jest w najmniejszej rzeczy, i w większej wierny będzie” (Łk 16,10). Kto każdego dnia jest wierny najmniejszym obowiązkom życia chrześcijańskiego lub zakonnego, otrzyma łaskę wierności aż do męczeństwa, gdyby trzeba było dać Bogu świadectwo krwi. Wtedy spełnią się na nim całkowicie słowa Ewangelii: „Dobrze, sługo prawy i wierny, żeś w małym był wierny, dam ci władzę nad wieloma: wnijdź do wesela pana twego” (Mt 25,23). Ale kto zazwyczaj zaniedbuje małe rzeczy w służbie Bożej, dojdzie do tego, że będzie zaniedbywał wielkie; jakżeż wobec tego będzie on mógł spełnić uczynki trudne, których mogą od niego zażądać?

Odmowa pełnienia żądanych ofiar

Drugą przyczyną oziębłości dusz zapóźnionych jest odmowa pełnienia ofiar, których Bóg żąda. Wielu czuje się powołanym do życia poważniejszego, doskonalszego, do prawdziwej modlitwy myślniej, do rzeczywistego praktykowania po-

kory, bez której nie ma prawdziwych cnót; ale dusze te odmawiają tego, jeśli nie wprost, to przynajmniej pośrednio, szukając rozrywki. Nie chcą zrozumieć słów, które co dzień powracają w *Invitatorium* Jutrzni: „*Si vocem Domini audieritis, nolite obdurare corda vestra* – Jeśli usłyszycie głos Pana, nie zatwardzajcie serc waszych”. – Wielu, chcąc czegoś dokonać, np. napisać książkę, stworzyć jakieś dzieło, które dowiodłoby ich znaczenia, mówi sobie od czasu do czasu: „Wszak przede wszystkim chodzi o to, by stać się duszą wewnętrzną; jeśli dusza jest pusta, nie może nic dać; wszelkie działanie zewnętrzne jest niczym, jeśli dusza nie jest złączona z Bogiem”. Trzeba by jednakże pewnych ofiar z miłości własnej; trzeba by naprawdę szukać Boga, zamiast szukać samego siebie; bez tych ofiar, jakżeż wejść w prawdziwe życie wewnętrzne? Jeśli się ich odmówi, dusza staje się zapóźnioną i może nią zostać na zawsze.

Traci ona wtedy gorliwość o chwałę Bożą i o zbawienie bliźniego, żarliwość miłości; wpada w oziębłość, która wraz z habitualnym niedbalstwem jest przywiązaniem do grzechu powszedniego, czyli dyspozycją woli do pełnienia dobrowolnie tego lub innego grzechu powszedniego, gdy zdarzy się okazja; wytwarza się w końcu jakby mocne postanowienie pozostania w tym stanie.

Wraz z brakiem ducha ofiary inne jeszcze przyczyny mogą wytwarzać tę oziębłość dusz zapóźnionych: lekkomyślność duchowa, nierozwaga, z jaką np. popełnia się kłamstwa usłudze, gdy zdarzy się okazja; lenistwo duchowe, skłaniające ostatecznie do porzucenia walki duchowej z naszymi wadami, z wadą główną, która nieraz usiłuje uchodzić za cnotę i która pobudza w nas inne namiętności mniej lub bardziej nieuporządkowane. W ten sposób wpada się w bez troskę i obojętność wobec doskonałości; przestaje się do niej dążyć prawdziwie. Zapomina się, że może złożyło się obietnicę dążenia do niej drogą rad, zapomina się również o wzniosłości najwyższego przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej” (Łk 10,27).

Skłonność do szyderstwa

Między przyczynami oziębłości dusz zapóźnionych trzeba również w szczególności sposób zwrócić uwagę na skłonność do szyderstwa. Św. Tomasz mówi o szydercy przy grzechach przeciwnych sprawiedliwości, jak obelga, obmowa, szemranie przeciw dobrej opinii bliźniego. Zauważa on¹, że szydzenie lub ośmieszanie kogoś wskazuje, że się go nie szanuje. Wyśmiewanie – jego zdaniem – może stać się grzechem śmiertelnym, jeśli dotyczy osób lub rzeczy zasługujących na wysoki szacunek. Rzeczą ciężką jest ośmieszać sprawę Bożą,

¹ II-a II-ae, q. 75, a. 2.

śmiać się bez uszanowania z ojca, z matki, z przełożonych, z osób żyjących cnotliwie. Takie ośmieszanie może nawet stać się bardzo poważne przez swoje konsekwencje, gdyż może ono odwrócić, i to na zawsze, dusze słabe do praktykowania dobra. Job odpowiada przyjaciółom swoim: „Ten, z którego się naśmiewa przyjaciel jego jak ze mnie, będzie wzywał Boga i wysłucha go; naśmiewają się bowiem z prostoty sprawiedliwego” (12,4). – Hańba nieszczęściu! Oto hasło szczęśliwych. – „*Deridetur enim iusti simplicitas*”. Ale powiedziane jest również o szydercach: „*Qui habitat in caelis irridebit eos* – Pan, który mieszka w niebiosach, wyśmiej się z nich” (Ps 2,4). Straszna ironia z góry przychodzi ukarać ironię ziemską.

Szyderca jest sam duszą zapóźnioną, opóźnia innych i staje się często nieświadomie narzędziem złego ducha. Jego usposobienie, które jest przeciwieństwem prostoty ewangelicznej, stoi w największej sprzeczności z kontemplacją nadprzyrodzoną.

Szyderca, który chce „być dowcipnym”, ośmiesza sprawiedliwego, który prawdziwie dąży do doskonałości, podkreśla jego wady, pomniejsza zalety. Dlaczego? Ponieważ czuje, że sam ma niewiele cnoty, a nie chce uznać swojej niższości. Przez zazdrość więc pomniejsza rzeczywistość i gruntowną wartość bliźniego i potrzebę samej cnoty. Może on bardzo zaszkodzić duszom słabym, które onieśmiela, i gubiąc siebie może działać na ich zgubę.

Nieszczęśliwe skutki tego stanu

Święci mówią, że dusze zapóźnione i zobojętniałe mogą dojść do zaślepienia umysłu i do zatwardzenia serca tak dalece, że bardzo trudno jest je naprawić. Cytuje się słowa św. Bernarda: „Łatwiej zobaczysz wielką liczbę świeckich, którzy wyrzekną się grzechu i oddadzą cnocie, niż jednego choćby zakonnika, który by przeszedł z życia oziębłego do życia gorliwego” (*Epist. ad Richard.*). Im wyżej niegdyś stała dusza zapóźniona lub zobojętniała, tym bardziej opłakany jest jej upadek i tym trudniejsze jej nawrócenie; dochodzi ona istotnie do przekonania, że stan jej jest zadowalający i nie ma rzeczywistego pragnienia podniesienia się wyżej. Gdy się nie pozna godziny nawiedzenia Pana, czasem powróci On dopiero po długich błaganiach. Te dusze zapóźnione są w niebezpieczeństwie; trzeba je polecać Najświętszej Pannie; tylko Ona może je przyprowadzić do Zbawiciela i uprosić im łaski, przez które odżyje w nich prawdziwe pragnienie doskonałości.

Na ten temat o. Lallemand TJ napisał uderzający rozdział, który przypomina wiele miejsc u św. Katarzyny Sieneńskiej i u Taulera. Jego piękna książka *Doktryna duchowa*, dodatek, rozdział VIII, zawiera słowa:

„Mogą być cztery rodzaje zakonników: jeden doskonały; drugi zły, pyszny, pełen próżności, zmysłowy, wrogi życiu regularnemu; trzeci oziębły, tchórzliwy,

nonszalancki; czwarty cnotliwy i dążący do doskonałości, chociaż może nigdy do niej nie dojdzie.

Najświętsze zakony mogą mieć te cztery rodzaje członków, podobnie jak te, które wpadły w rozluźnienie, z tą jednak różnicą, że w zakonie, który utracił pierwotną gorliwość, większość składa się z oziębłych, a resztę stanowi kilku złych, mała liczba dążących do doskonałości i bardzo niewielu doskonałych. Ale w zakonie, gdzie obserwancja zakonna jest jeszcze mocna, większość zgromadzenia składa się z tych, którzy dążą do doskonałości, a reszta obejmuje kilku doskonałych, niewielu oziębłych i bardzo mało złych.

Należy tu zrobić ważną uwagę, że zakon skłania się ku upadkowi, gdy liczba oziębłych zaczyna dorównywać liczbie gorliwych, czyli tych, którzy starają się każdego dnia czynić nowe postępy w modlitwie, w skupieniu, w umartwieniu, w czystości sumienia, w pokorze. Ci bowiem, którzy się o to nie troszczą, mimo że wystrzegają się grzechu śmiertelnego, muszą być uznani za oziębłych, psują bardzo innych, szkodzą niezmiernie całemu ciału i sami są w niebezpieczeństwie, że nie wytrwają w powołaniu albo wpadną w pychę wewnętrzną lub wielkie ciemności.

Obowiązkiem przełożonych w domach zakonnych jest wpływać zarówno przez dobry przykład, jak przez pouczenia, rozmowy prywatne i modlitwy, by ich podwładni utrzymywali się w szeregu gorliwych, dążących do doskonałości, w przeciwnym razie poniosą oni sami karę, i to karę straszną”.

Wszystko to jest aż nazbyt prawdziwe i dowodzi, jak łatwo stać się duszą zapóźnioną, zboczyć z drogi doskonałości, przestając żyć w duchu wiary. Wówczas oczywiście trudno jest przyjąć, że kontemplacja tajemnic wiary jest na normalnej drodze świętości. Albo też wnioskuje się: „To jest doktryna, która teoretycznie wydaje się prawdziwą, ale mało się zgadza z faktami”. Aby być w prawdzie, należałoby powiedzieć: W rzeczywistości wiele dusz pozostaje duszami zapóźnionymi; postępują one niewłaściwie; nie dążą prawdziwie do doskonałości i z pewnością nie karmią się dostatecznie tajemnicami wiary, tajemnicą Mszy świętej, w której wszak uczestniczą bardzo często, lecz w sposób za mało wewnętrzny, by postępować naprzód, jak należy.

O. Lallemand dodaje (tamże):

„Są cztery rzeczy szkodliwe dla życia duchowego i na nich opierają się złe zasady, wślizgujące się do świętych zgromadzeń zakonnych: 1) szacunek dla talentów i zalet czysto ludzkich; 2) staranie o zdobycie przyjaciół w celach ludzkich; 3) polityka, która kieruje się tylko roztropnością ludzką, duch przebiegłości, przeciwny prostocie ewangelicznej; 4) poszukiwanie zbytecznych rekreacji, oraz rozmowy i lektury dające umysłowi zadowolenie czysto naturalne”.

Z tego płynie – jak pisze autor dalej – ambicja, pragnienie wyższych godności lub zdobycia sławy w nauce oraz poszukiwanie wygod; wszystko to jest oczywiście przeciwieństwem postępu duchowego.

* * *

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną ważną rzecz dotyczącą dusz zapóźnionych; trzeba bardzo czuwać nad zachowaniem w naszej duszy podporządkowania działalności naturalnej umysłu cnotom z istoty swej nadprzyrodzonym, zwłaszcza trzem cnotom teologicznym. Jest rzeczą pewną, że te trzy cnoty wlane i ich akty przewyższają wielce działalność przyrodzoną umysłu, konieczną do studiów nauk, filozofii i teologii. Przeczyć temu byłoby herezją. Nie wystarcza jednak uznawać to w teorii. W przeciwnym razie dochodzi się do tego, że w praktyce stawia się studia filozofii i teologii ponad życie wyższe wiary, ponad modlitwę, miłość Boga i dusz. Prowadzi to również do odprawiania Mszy świętej z pośpiechem, bez ducha wiary, aby zyskać więcej czasu na pracę; do pustego i jałowego przepracowania umysłu bez ducha, który powinien ożywiać. Prowadzi to do złego intelektualizmu, do przerostu niejako rozumu rozumującego ze szkodą dla życia wiary, prawdziwej pobożności i niezbędnego wyrobienia woli. Wtedy w praktyce miłość – najwyższa z cnót teologicznych – nie zajmuje pierwszego miejsca w duszy, która staje się może na zawsze duszą zapóźnioną i częściowo bezpłodną.

Aby zaradzić temu zapóźnieniu, trzeba sobie często przypominać, że Bóg w miłosierdziu swoim ofiarowuje nam stale łaskę, abyśmy co dzień lepiej pełnili najwyższe przykazanie, a więc obowiązek dążenia do doskonałej miłości: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej, a bliźniego twego jak siebie samego” (Łk 10,27). Pamiętajmy, że u schyłku życia będziemy sądzeni według szczerości naszej miłości Boga.

Podłoże egoizmu, które tkwi w nas

Tauler często mówi w swoich *Kazaniach* o dwóch podłożach w nas, jednym – dobrym, drugim – złym. Uczniowie jego zebrali to, czego uczył na ten temat, w rozdz. III książki *Ustawy duchowne*.

Ważną jest rzeczą podkreślić tutaj to, co istotne w tej nauce, zwracając uwagę na oznaki tego podłoża, które szuka siebie samego, oraz jak dojść do tego, by wzięła górę druga skłonność podstawowa, która sprawia, że jesteśmy obrazem Bożym.

* * *

Ponieważ wszystkie nasze czyny czerpią swoją wartość z intencji i miłości, która je rodzi, i ponieważ wszystkie powinny pochodzić z miłości Boga, trzeba przypominać sobie często, że wszystkie grzechy i potępienie wieczne pochodzą z podłoża bardzo złego, które szuka samego siebie i które jest przeciwne Bogu.

Według słów Pana Jezusa: „Jeśli ziarno pszeniczne wrzucone w ziemię nie obumrze, samo zostanie, lecz jeśli obumrze, wiele owocu przynosi”. Znaczy to: jeśli złe podłoże, które w nas jest, nie zamrze, dusza nasza nie będzie mogła stać się płodną w zasługi, w owoce życia na wieczność. Jeśli przeciwnie, złe podłoże zamrze, wówczas posiew życia wiecznego będzie w nas wzrastał.

Poznanie tego złego podłoża jest więc użyteczniejsze dla człowieka niż poznanie całego wszechświata.

Po czym je poznać? Po tym, że stale, przy każdej sposobności szuka ono siebie, zamiast szukać Boga.

Jeśli okazuje czasem miłość Boga lub bliźniego, to jest to tylko oszustwo i wielkie złudzenie. Podłoże to wyobraża sobie, że posiada sprawiedliwość i dobroć; często chlubi się ze swoich uczynków, ale przede wszystkim z tych, które mają jakiś pozór cnoty i świętości. Ma w nich upodobanie, przypisuje je sobie i chociaż nie miłuje prawdziwych cnót, szuka pochwał, które się im należą.

Złe podłoże patrzy na swoje winy jak na drobiazgi. To dowód, że jest pozbawione prawdziwego światła i nie wie, co to grzech, bo gdyby wiedziało prawdziwie i jasno, czym jest odwrócenie od Boga, Dobra Najwyższego, bez wątpienia nie chciałoby na to przyzwolić.

To podłoże usiłuje zawsze wydawać się dobrym, choć nim nie jest. Wielu ludzi nie śmie nikogo zasmucić, bo nie znosi, by im odpowiadano tym samym. Podłoże to wyobraża sobie czasem nawet, że ma gorącą miłość do Boga, i dlatego z wielką surowością upomina bliźniego za jego winy. „Ale – mówi Tauler – gdyby widział własne grzechy, zapomniałby całkowicie o największych nawet grzechach innych ludzi” (tamże).

Ilekrć to podłoże spotyka jakąś nagana, nie przestaje się usprawiedliwiać i bronić i nie znosi upomnienia. Mówi: „Inni mają także wady; co do mnie, to zawsze postępowałem w dobrej intencji lub przez nieświadomość czy słabość”. To podłoże dochodzi do tego, że wmawia sobie, iż szuka Boga we wszystkim, gdy w rzeczywistości szuka siebie przy każdej okazji i żyje tylko pozorami i zewnętrżnością. Woli się wydawać niż być. W ten sposób szuka siebie nawet w modlitwie i w smaku rzeczy duchowych, w pociechach wewnętrznych, sprowadzając do własnego zadowolenia dary niebieskie czy to wewnętrzne, czy zewnętrzne, nawet samego Boga. Jeśli traci jakiś ulubiony przedmiot, natychmiast szuka innego, by w nim spocząć i wszystko sprowadzić do siebie.

W jaki sposób dać przewagę drugiemu podłożu, które jest na obraz Boży?

W tym celu trzeba być stróżem i surowym obserwatorem siebie, swoich zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych. Nie trzeba pozwalać zmysłom na rozproszczenie, na gonitwę za stworzeniami. „Trzeba – mówi Tauler (tamże) – uczynić pu-

stelnę w swoim sercu i tam się kryć, by żyć w niej, o ile to możliwe, nieznanym nikomu, by mniej się odrywać od kontemplacji Boga. Nie trzeba tracić z oczu życia i śmierci Zbawiciela". Ten widok obudzi w nas pragnienie, by być Mu podobnym przez pokorę serca, cierpliwość, słodycz, prawdziwą miłość Boga i bliźniego.

Gdy widzimy, że nie jesteśmy podobni do Boskiego wzoru, powinniśmy prosić Ducha Świętego, aby nam pokazał lepiej szpetotę grzechu i jego zgubne następstwa. Trzeba się uniżyć szczerze i pokornie, ale z ufnością w nieskończone miłosierdzie, prosząc je, by nas podniosło.

Im bardziej ochoczo umartwiamy złe podłoże, tym żywszy i piękniejszy staje się w nas obraz Boży; obraz przyrodzony, czyli sama dusza w takiej mierze, w jakiej z natury jest duchowa i nieśmiertelna, oraz obraz nadprzyrodzony, czyli łaska uświęcająca, z której pochodzą cnoty wlane i dary. Wtedy powoli człowiek, zamiast myśleć zawsze o sobie, zaczyna coraz częściej myśleć o Bogu i zamiast szukać siebie sprowadzając wszystko do siebie, zaczyna szukać Boga we wszystkim, co się zdarza, miłować Go prawdziwie, skutecznie w praktyce i wszystko sprowadzać do Niego.

Tauler wnioskuje (tamże): „Dopóki szukasz siebie, działasz dla siebie, żądasz nagrody za swoje czyny, nie mogąc znieść tego, by uchodzić u innych za to, czym jesteś, trwasz w złudzeniu i błędzie godnym pożałowania. Jeśli gardzisz kimkolwiek z powodu jego wad i chcesz mieć pierwszeństwo przed tymi, którzy nie żyją według twoich zasad, nie znasz samego siebie, nie znasz jeszcze złego podłoża, które trwa w tobie". To ono przeszkadza obrazowi Bożemu być tym, czym być powinien, aby dusza nasza przyniosła prawdziwie owoce życia wiecznego. Stąd konieczność głębokiego poznania siebie dla poznania i prawdziwego miłowania Boga.

Te rozważania o duszach zapóźnionych prowadzą nas do omówienia konieczności drugiego nawrócenia, czyli biernego oczyszczenia zmysłów, które według św. Jana od Krzyża stanowi wejście na drogę oświecenia postępujących.

CZĘŚĆ III

DROGA OŚWIECENIA POSTĘPUJĄCYCH

Dział I

POCZĄTEK DROGI OŚWIECENIA

Rozdział 1

PRZEDMIOT CZĘŚCI III I JĘZYK MISTYKÓW W PORÓWNANIU Z JĘZYKIEM TEOLOGÓW

Mówiliśmy dotąd, w części I, o zasadach albo źródłach życia wewnętrznego, o organizmie cnót i darów, o naturze doskonałości chrześcijańskiej, o jej wzniosłości, o powszechnym obowiązku każdego chrześcijanina dążenia do niej oraz o szczególnym obowiązku zakonników i kapłanów.

W części II była mowa o oczyszczeniu duszy początkujących, o grzechach, których należy unikać, o wadzie głównej, o oczyszczeniu czynnym zmysłów i ducha, a zwłaszcza o oczyszczeniu pamięci, rozumu, woli i wreszcie o modlitwie początkujących.

Teraz będziemy omawiać drogę oświecenia postępujących. Jest ona dalszym ciągiem drogi oczyszczenia, tylko pod inną nazwą. Daje się jej nowe imię, podobnie jak ta sama droga otrzymuje nowe nazwy od miast, przez które prowadzi, np. droga z Turynu do Rzymu na pierwszym odcinku nosi nazwę drogi z Turynu do Genui, dalej z Genui do Pizy i wreszcie z Pizy do Rzymu.

Ta sama droga jest bardzo urozmaicona: część jej znajduje się na równinie, część na zboczach mniej lub bardziej uciążliwych; część drogi przebywa się za dnia, część nocą, niezależnie od pogody. Podobnie ma się rzecz z drogą duchową. Ponadto, jadąc koleją z miasta do miasta, nie należy przeskakiwać etapów ani pomijać przystanków, ani zatrzymywać się zbyt długo na stacjach. Podobnie na drodze Bożej, jeśli chcemy posuwać się zbyt prędko, przeszkadzamy postępowi, a jeśli się zbyt długo zatrzymujemy, opóźniamy go; w tym znaczeniu „kto nie postępuje, ten się cofa”. Droga oświecenia jest więc dalszym ciągiem drogi oczyszczenia, ale obecnie postęp powinien być wyraźniejszy.

Chcąc metodycznie omówić tę drogę oświecenia, przyjmujemy następujący porządek:

- 1) *o wejściu na tę drogę*; wielu autorów nazywa ją drugim nawróceniem, ściślej oczyszczeniem biernym zmysłów;
- 2) *o głównych cechach okresu duchowego postępujących*;
- 3) *o postępie w cnotach moralnych chrześcijańskich*, zwłaszcza w pokorze jako cnotie podstawowej oraz w łagodności w jej związku z miłością;

4) o *postępie w cnotach teologicznych*, o duchu wiary i ufności w Boga, o zgodności z poznaną wolą Bożą, o miłości braterskiej jako wyraźnym znaku postępu w miłości Boga;

5) o *darach Ducha Świętego u postępujących*, o ich uległości Duchowi Świętemu, o ich coraz trwalszym skupieniu w ciągu dnia;

6) o *stopniowym oświecaniu duszy przez ofiarę Mszy świętej i Komunię świętą*, dlatego każda Komunia święta powinna być istotnie gorliwsza od poprzedniej; o nabożeństwie do Serca Eucharystycznego Jezusa i do Maryi Pośredniczki w tym okresie życia wewnętrznego;

7) o *modlitwie kontemplacyjnej postępujących* i o jej stopniach; o błędzie kwietystów w tej dziedzinie, o przejściu od modlitwy myślniej nabytej do własnej. Czy modlitwę wlaną otrzymuje się na zwyczajnej drodze do świętości, czy też przeciwnie, jest ona łaską nadzwyczajną, jak widzenia, objawienia, stygmaty? Czy modlitwę wlaną otrzymują zazwyczaj dusze wewnętrzne, gorliwe, wytrwałe w modlitwie, w uległości Duchowi Świętemu i niosące codziennie swój krzyż z cierpliwością i miłością?

8) o *wadach dusz postępujących*; o pysze, która stanowi domieszkę ich czynów, o rozpoznawaniu duchów, o zapóźnieniu postępujących; o konieczności biernego oczyszczenia ducha, które – według św. Jana od Krzyża – oznacza wejście na drogę zjednoczenia.

Dlaczego przyjęliśmy ten porządek? Dlatego, że należy rozważyć wzrost cnót i darów, zanim się rozpatrzy postęp ich aktów, aby potem lepiej pokazać, do jak wzniosłych aktów zmierza ten wzrost cnót i darów, co jest rzeczą pewną z góry. Bo rzeczywiście mamy już pewność przez wiarę i przez teologię, że cnoty nabyte i cnoty wlane, na równi z siedmiu darami, powinny na ziemi ciągle w nas wzrastać, zwłaszcza na drodze oświecenia, czyli na drodze postępujących; postęp ten powinien być nawet przyspieszony, gdyż dusza winna posuwać się ku Bogu tym prędzej, im bliżej jest Niego i im bardziej jest przez Niego przyciągana, tak jak kamień spada coraz prędzej zbliżając się do ziemi, przyciągany przez nią¹. Wędrowiec, dążący ku wieczności, powinien iść coraz prędzej, w miarę zbliżania się do celu, który go coraz bardziej pociąga. Te zasady uznajemy za pewne. Muszą więc coraz bardziej wzrastać cnoty i dary na drodze oświecającej postępujących. Kiedy to dobrze rozważymy, zrozumiemy lepiej, jaka w tym okresie życia duchowego powinna być normalnie doskonałość aktów tych cnót i darów.

Ponadto, by posuwać się w tym rozważaniu systematycznie, trzeba iść ruchem

¹ Por. św. Tomasz, *in Epist. ad Hebraeos*, 10, 25: „Ruch naturalny [np. kamienia spadającego] im bardziej zbliża się do kresu, tym jest szybszy. Przeciwnie rzecz się ma z ruchem wymuszonym [np. kamienia rzuconego w górę]. Łaska zaś skłania na sposób natury. Dlatego ci, którzy są w łasce, im bardziej zbliżają się do celu, tym bardziej w niej winni wzrastać”. Nie jest powiedziane *aequaliter* – równo, lecz *plus* – bardziej.

wstępującym: rozważać najpierw wzrost cnót moralnych chrześcijańskich, następnie wzrost cnót teologicznych, potem darów, które udoskonalają cnoty, i wreszcie omówić łaski światła, miłości, mocy, które dają nam codzienna Msza i Komunia święta. Wtedy okaże się jaśniej, że modlitwa myślna postępujących jest normalnie modlitwą kontemplacyjną. Przeciwnie, gdyby o tej modlitwie mówić od początku, można by ją przedstawić taką, jaka jest w rzeczywistości u tych, którzy wydają się postępującymi, nie będąc nimi może dostatecznie, a nie taką, jaką powinna być normalnie w tym już zaawansowanym okresie życia duchowego.

Oto są racje przyjętego przez nas porządku.

Zanim jednak przejdziemy do realizowania go, zastanowimy się na wstępie nad ważnym tutaj zagadnieniem właściwego charakteru języka mistyków, którzy mówili o tych sprawach, gdyż terminy ich różnią się od terminów teologów; porównanie tych dwóch terminologii lub sposobów wyrażania się jest tu konieczne.

Język mistyków w porównaniu z językiem teologów

Nieraz zauważano, że terminy, którymi posługują się wielcy pisarze duchowni, zwłaszcza gdy mówią o misticie we właściwym znaczeniu, różnią się znacznie od terminów używanych przez teologów. Porównanie tych dwóch terminologii, czyli sposobów mówienia, jest konieczne, by dobrze uchwycić znaczenie i zasięg każdej z nich.

Język wielkich mistyków katolickich ma swoją podstawę w Piśmie Świętym: w Psalmach, w Pieśni nad Pieśniami, w Ewangelii św. Jana, w Listach św. Pawła. Kształtuje się on coraz wyraźniej u św. Augustyna w jego *Komentarzu do Psalmów* i *do Ewangelii św. Jana*, u Dionizego, św. Grzegorza Wielkiego (*Komentarz do Joba*), św. Bernarda, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, św. Bonawentury, u autora *Naśladowania*, Taulera, bł. Henryka Suza, św. Teresy, św. Jana od Krzyża, św. Franciszka Salezego.

Ich terminologia, wyraz ich doświadczenia mistycznego, przeniknęła powoli do teologii ascetyczno-mistycznej; trzeba ją porównać z terminologią scholastyczną teologów, by uniknąć pewnych błędów i pomyłek, w jakie niejednokrotnie wpadał Mistrz Eckhart.

Zagadnienie, które stawia język mistyków

Niektórym teologom, wyłącznie scholastycznym, sposób wyrażania się mistyków wydaje się na pierwszy rzut oka zbyt metaforyczny, a także przesadny, czy to jeśli chodzi o wyrzeczenie się siebie konieczne do doskonałości, czy o odezwanie się od tego, co zmysłowe, czy też od rozumowania i myślenia dyskursywnego podczas kontemplacji. Z tego powodu niektórzy wielcy mistycy, jak

Tauler i Ruysbroeck, wydawali się podejrzani; z tej samej przyczyny po śmierci św. Jana od Krzyża teologowie odczuwali potrzebę poprawienia jego dzieł i pokrycia ich jakby tynkiem scholastycznym, aby lepiej wyjaśnić ich sens i usunąć wszelką przesadę. W ten sposób talent chce czasem poprawiać geniusza, tak jakby orlątko chciało uczyć latać orła. Trzeba było wtedy bronić mistyków przed ich nieprzyjaciółmi i przed ich niezręcznymi przyjaciółmi. Toteż Ludwik Błozjusz napisał obronę Taulera, a o. Mikołaj od Jezusa-Maryi opracował książkę *Elucidatio phrasium mysticorum operum Joannis a Cruce*¹.

Przykładem różnicy w terminologii mistyków i teologów jest znaczenie, jakie nadają oni wyrazowi „natura”; znaczenie spekulatywne tego wyrazu jest abstrakcyjne i nie zawiera nic ujemnego, jego zaś znaczenie ascetyczne jest konkretne i przypomina grzech pierworodny.

Czytamy w *Naśladowaniu*, ks. III, rozdz. LIV, o różnych poruszeniach natury i łaski: „Natura jest chytra... a siebie samą zawsze ma na celu – *natura callida est... et se semper pro fine habet*. Łaska zaś postępuje z prostotą, wszelkiego pozoru złego unika, sideł nie zastawia, zwodniczymi pozorami nie łudzi i wszystko czyni jedynie dla Boga, w którym spoczywa jako w ostatecznym swym celu... Natura chętnie przyjmuje cześć i poważanie. Łaska zaś wszelką cześć i chwałę wiernie przypisuje Bogu”.

Słowa te na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne z zasadami często formułowanymi przez św. Tomasza: „Łaska nie niszczy natury, ale ją doskonali”; „natura skłania nas do miłowania Boga, swego sprawcy, ponad nas samych; w przeciwnym razie skłonność naturalna byłaby przewrotna i byłaby nie udoskonalona, lecz zniszczona przez miłość”².

Jeśli jednak przyjrzymy się lepiej, zobaczymy, że nie ma sprzeczności między

¹ Niedawno J. Maritain w *Les degrés du savoir*, 1932, s. 647n, doskonale przedstawił „praktyczny charakter” słownictwa św. Jana od Krzyża. Jego zdaniem w naukach spekulatywnych chodzi o analizę rzeczywistości w jej elementach ontologicznych (lub empiriologicznych); w naukach zaś praktycznych chodzi o użycie środków czy momentów dynamicznych, które mają doprowadzić do działania. Tym sposobem pojęcia o podobnej nazwie będą miały inny stosunek do rzeczywistości. Poza tym mówi on bardzo słusznie: „Jeśli chodzi o język mistyka, z konieczności jest on różny od języka filozofa; hiperbola nie jest w nim zwrotem retorycznym, lecz środkiem wypowiedzenia ściśle koniecznym dla dokładnego oznaczenia rzeczy, gdy, prawdę mówiąc, chodzi tu o uzmysłowienie samego doświadczenia (i to jakiego!) najbardziej niewypowiedzianego ze wszystkich; język filozoficzny stawia sobie za cel przede wszystkim wyrażanie rzeczywistości bez jej dotykania, język mistyczny – odgadnięcie jej niejako przez dotknięcie bez widzenia... Umysł przechodzi od jednego słownictwa pojęciowego do drugiego, tak jak przechodzi z łaciny do chińskiego lub arabskiego. Nie może jednak stosować składni jednego z nich do drugiego”.

Tak np. św. Jan od Krzyża opisuje kontemplację jako *niedziałanie*, podczas gdy św. Tomasz określa ją jako *najwyższą czynność*... Ten stoi na stanowisku ontologicznym; tamten – samego doświadczenia mistycznego, w którym zawieszenie wszelkiej czynności *na sposób ludzki* musi się wydawać duszy brakiem działania.

² I-a, q. 62, a. 5; por. także II-a II-ae, q. 26, a. 3.

autorem *Naśladowania* a św. Tomaszem, lecz używają oni tutaj wyrazu „natura” w dwóch różnych znaczeniach. Św. Tomasz bierze go w znaczeniu filozoficznym i abstrakcyjnym, które odpowiada definicji człowieka (zwierzę rozumne), jego naturze jako podstawie wszystkich jego czynności, tak jak wyszła ona z rąk Bożych, abstrahując od wszelkiej łaski ją przewyższającej, a także od grzechu pierworodnego i jego następstw. Natura ludzka tak rozumiana odpowiada idei Bożej. Autorzy duchowni, jak autor *Naśladowania*, przeciwstawiając naturę łasce biorą wyraz „natura” w znaczeniu ascetycznym i konkretnym; mówią o naturze takiej, jaką jest konkretnie po grzechu pierwszego człowieka, tzn. albo odwróconej od Boga przez grzech pierworodny, albo zranionej, choć odrodzonej przez chrzest. Chcą oni przypomnieć, że nawet u ochrzczonych rany – następstwa grzechu pierworodnego – nie są całkowicie uleczone, lecz tylko w trakcie zablizniania się. Ran tych jest cztery: słabość, niewiedza, złość i pożądlivość, godzą one w poszczególne władze¹; przejawiają się dość często w grubym egoizmie, czasem mało świadomym, który jednak mogą bardzo powiększać grzechy osobiste. Św. Tomasz podkreśla to również przy omawianiu nieuporządkowanej miłości własnej, z której pochodzi pycha, pożądlivość ciała, pożądlivość oczu², a następnie siedem grzechów głównych³, z których z kolei płyną inne jeszcze ciężkie grzechy.

Widać z tego, że jeśli dobrze rozważyć sprawę, nie ma między teologami spekulatywnymi a mistykami przeciwieństwa doktryny, lecz tylko różnica w terminologii, którą kontekst wyjaśnia. Jedna jest bardziej abstrakcyjna, druga bardziej konkretna, gdyż ma na celu stosowanie zasad do życia w warunkach, w jakich człowiek rzeczywiście się znajduje po grzechu pierworodnym.

Aby lepiej zrozumieć tę różnicę w sposobie wyrażania się, pomówimy o podstawach teologicznych terminologii mistyków, o głównych terminach ich języka i porównamy wartość tego, co wyraża, z wartością jego znaczenia u teologów.

Podstawy teologiczne terminologii mistyków

Każda nauka lub dyscyplina ma swoje terminy specjalne, a znaczenie ich nie może być dobrze uchwycone przez tych, którzy jej nie znają. Jeśli matematyka, fizyka, fizjologia mają swoje własne terminy, dlaczego mistyka nie miałaby mieć swoich? Terminy wyrażają idee, tak jak idee wyrażają naturę rzeczy, a idea początkowo niejasna staje się następnie wyraźną. Pojęcia naukowe są tym sposobem wyraźniejsze niż pojęcia zdrowego rozsądku i potrzeba czasem nowych

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 85, a. 3; tamże, q. 109, a. 2 i 3; III-a, q. 69, a. 3.

² Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 77, a. 4 i 5.

³ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 84.

nazw, by je wyrazić; w przeciwnym razie trzeba by się uciekać do omówień lub zbyt długich opisów.

Teologia dostarcza podstawy terminologii mistyków, gdy uczą, że mówiąc o Bogu i o naszym życiu nadprzyrodzonym, posługujemy się dwoma rodzajami terminów: jednymi – w znaczeniu właściwym, drugimi – w znaczeniu przenośnym. Tak np. w znaczeniu właściwym mówimy: „Bóg jest dobry i mądry; jest samą dobrocią, samą mądrością”. Są to w istocie doskonałości, nie zawierające w sobie żadnej niedoskonałości, a znajdują się analogicznie w Bogu i w stworzeniach w znaczeniu właściwym. Przeciwnie, w przenośni tylko mówimy o gniewie Boga; gniew jest namiętnością, poruszeniem zmysłowym, które nie może być we właściwym znaczeniu przypisane Bogu, duchowi czystemu; wyrażenie „gniew Boga” jest przenośnią dla określenia Jego sprawiedliwości.

* * *

Trzeba na ten temat uczynić tu następujące uwagi:

Między terminami analogicznymi, których się używa w stosunku do Boga w znaczeniu właściwym, terminy negatywne, jak „niematerialny”, „niezmienny”, wyrażają Go lepiej niż terminy pozytywne, ponieważ poznajemy raczej, czym Bóg nie jest, niż czym jest¹. Wiemy bardzo dobrze, że nie ma w Nim ani materii, ani ruchu lub postępu, ani granicy; podczas gdy nie możemy poznać pozytywnie właściwego sposobu, w jaki doskonałości Boże są w Bogu i utożsamiają się we wzniosłości Bóstwa, gdzie znajdują się „formalnie – w stopniu najwyższym (*eminenter*)”. Ten właściwy sposób istnienia doskonałości Bożych poznajemy negatywnie i relatywnie, mówiąc, że jest on nie stworzony, niepojęty, najwyższy. Ale sam w sobie pozostaje on ukryty, tak jak Bóstwo, objawiające się tylko błogosławionym, którzy widzą Je bezpośrednio.

To właśnie wyjaśnia, dlaczego mistycy – mówiąc o Bogu – posługują się wielu terminami negatywnymi: „niepojęty”, „niewysłowiony”, „nieudzielający się”, i mówią, że kontemplacja negatywna, która w ten sposób się wyraża, jest ponad kontemplacją afirmatywną; osiąga ona rzeczywiście na swój sposób to, co najwyższe: wzniosłość Bóstwa, czyli życie wewnętrzne Boga, w którym nie można uczestniczyć w sposób przyrodzony, lecz tylko przez łaskę uświęcającą – „uczestnictwo w naturze Bożej”.

Ponadto – jak mówi św. Tomasz² – między nazwami pozytywnymi, wyrażającymi Boga, nazwy najmniej określone, najogólniejsze i najbardziej absolutne wyrażają Go lepiej niż inne. Tak imię „Ten, który jest”, jest bardziej niż pozostałe imieniem własnym Boga, gdyż przez swoją nieokreśloność wyraża lepiej

¹ Por. *S. th.*, I-a, q. 2, prolog; I-a, q. 1, a. 10, ad 3.

² I-a, q. 13, a. 11.

nieskończoną istotę duchową Boga. Przeciwnie, imiona bardziej określone, jak „mądry”, „wolny”, mniej wyrażają tę nieskończoność. To właśnie tłumaczy, dlaczego mistycy twierdzą, że kontemplacja wyższa, pochodząca z wiary oświeconej darami, jest niejasna, nieokreślona, niewysłowiona; stawiają ją oni ponad kontemplację wyraźną, która pochodziłaby ze specjalnego objawienia.

* * *

Jeśli chodzi o terminy metaforyczne, są one konieczne – zdaniem św. Tomasa¹ – tam, gdzie już nie ma terminów właściwych, zwłaszcza by wyrazić stosunki specjalne między Bogiem a duszami wewnętrznymi. Tak więc mistycy mówią w przenośni o „zaręczynach duchowych” i o „małżeństwie duchowym”, aby określić związek, niejako przekształcający, duszy z Bogiem. Mówią oni również w przenośni o „dnie duszy”, aby określić dno umysłu i woli, w którym wylaniają się one z samej substancji duszy. Te przenośnie tłumaczą się tym, że poznajemy rzeczy duchowe tylko w zwierciadle rzeczy zmysłowych i że trudno jest często znaleźć właściwe terminy dla ich wyrażenia.

Główne terminy języka mistyków

Zwykle terminy Pisma Świętego i teologii mogłyby wystarczyć mistyce; by jednak uniknąć zbyt długich omówień, mistycy uciekają się do terminów specjalnych lub nadają wyrażeniom będącym już w użyciu szczególny sens. Tak więc niektóre terminy stały się do tego stopnia mistyczne, że gdyby je wziąć w znaczeniu scholastycznym, nie byłyby prawdziwe. Wszyscy pisarze duchowni mówią np. o nicości stworzenia i wyrażają się: stworzenie jest niczym. Teolog, by móc przyjąć to zdanie ze swego punktu widzenia, doda uzupełnienie: stworzenie samo przez się jest niczym. Błędem Eckharta było twierdzenie w sensie scholastycznym za pomocą tych terminów tego, co jest słuszne tylko w sensie mistycznym. Dlatego wiele jego tez zostało potępionych, m.in. ta: „Wszystkie stworzenia są całkowicie nicością; nie mówię, że są czymś nieznacznym lub czymś, ale że są zupełną nicością”². Gdyby tak było, Bóg nie stworzyłby nic poza sobą lub byt stworzeń nie byłby odrębny od bytu Boga.

Podobnie mistycy kontemplację wlaną – o której mówią – często nazywają po prostu „kontemplacją”.

W ten sposób wytworzyła się stopniowo terminologia specjalna.

Jej charakter specjalny pochodzi stąd, że tajemnice życia wewnętrznego Boga

¹ I-a, q. 1, a. 9, ad 3.

² „Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil” (Denz., nr 526 [976]).

i zjednoczenia z Nim duszy są niewypowiedziane lub że terminy języka ludzkiego nie są w żadnej proporcji do wzniosłości rzeczy Bożych. Aby zaradzić temu brakowi proporcji, mistycy znaleźli trzy kategorie terminów ściśle mistycznych. Można je nazwać terminami hiperbolicznymi, terminami antytetycznymi, czyli przeciwnymi, i terminami symbolicznymi.

* * *

Terminy hiperboliczne starają się wyrazić nieskończoną wyższość Boga jako „superesencję” lub „superdobroć Boga”¹, a niższość stworzenia wobec Boga jako „nicość stworzenia”.

Terminy antytetyczne, czyli przez antytezę, wyrażają rzecz wyższą przez skutek niejako przeciwny, który ona w nas powoduje. Tak np. „ciemna noc”, „wielka ciemność” wyrażają „światło niedostępne, w którym mieszka Bóg”, światło oślepiające nas i czyniące wrażenie wyższej i prześwieconej ciemności, będącej na antypodach ciemności niższej, która pochodzi z materii, z błędu lub ze zła. Podobnie przez ironię słowo Boże nazwane jest głupstwem, gdyż takie wrażenie wywołuje u głupich. W tym znaczeniu św. Paweł pisze (1 Kor 1,21.25): „Bo ponieważ w mądrości Bożej świat nie poznał Boga przez mądrość, podobało się Bogu przez głupstwo przepowiadania zbawić tych, którzy uwierzą... Bo to, co jest głupstwem u Boga, jest mądrzejsze nad ludzi, a co słabe jest u Boga, mocniejsze jest nad ludzi”.

Terminy symboliczne wreszcie są to metafory, jak: „Oblubieniec dusz” (dla określenia Boga), „zaślubiny duchowe”, „dno duszy”, „zmysły duchowe”, „sen władz”, „rana miłości”, „roztopienie się” i „zespoleenie duchowe” itp.

Należy zauważyć, że niektórzy mistycy mają upodobanie w terminach hiperbolicznych (np. „superesencja”, „superdobroć”), jak Dionizy; inni w terminach antytetycznych (np. „ciemna noc”), jak św. Jan od Krzyża, jeszcze inni w symbolicznych (np. „zaślubiny duchowe”), jak św. Teresa.

Można w tym znaleźć podstawę podobieństwa między stopniami modlitwy, opisanymi przez św. Teresę, a tymi, które opisuje św. Jan od Krzyża; różnica jest raczej w terminach niż w opisanych stanach duchowych. Tak np. pod nazwą „ciemnej nocy zmysłów” św. Jan od Krzyża rozumie ukojenie w oschłości, poprzedzające ukojenie w pociechach, które św. Teresa omawia w IV Mieszkaniu; z racji „ciemnej nocy ducha” św. Jan od Krzyża mówi o łaskach, które św. Teresa opisuje w VI Mieszkaniu, mówiąc o „zaręczynach duchowych”, podobnie jak noc ducha przygotowujących niebawem do doskonałego zjednoczenia przemieniającego, nazwanego również „zaślubinami duchowymi”.

¹ Czasem nawet, by powiedzieć, że *Bóstwo jest ponad bytem, jednością, prawdą i dobrem*, mistycy mówią: *Bóg jest nie-bytem, czyli nadbytem*. Tak np. wyraża się Dionizy.

Terminologia św. Jana od Krzyża nadaje mu ton surowszy niż św. Teresy, ale gdy dochodzi on do opisywania szczytu życia wewnętrznego w *Żywym płomieniu miłości*, czyni to w słowach, które ukazują uderzającą pełnię radości duchowej.

Znaczenie terminów mistycznych mogą zrozumieć dobrze w tym, co w nich jest nieproporcjonalnego, tylko ci, którzy doświadczyli tych rzeczy, ale zachowują oni w tej materii słuszną wstrzeźliwość. Inni nadużywają tych terminów w sposób czasem śmieszny, mówiąc np. o superwzniesieniu superseraficznym, o *confricatio deifica*, o otchłani wyniszczenia serca itp., używając też innych terminów, które nasuwają myśl o próżnym sentymentalizmie, a czasem o sensualizmie mistycznym.

Hiperbola mistyczna

Jeśli chodzi o terminy hiperboliczne używane przez wielkich mistyków, należy zauważyć, że nie biorą ich oni w znaczeniu używanym przez agnostyków. Gdy mówią, jak np. Dionizy, że Bóg w Bóstwie swoim, czyli w życiu wewnętrznym, jest ponad bytem, ponad jednością, prawdą, dobrem, rozumem i miłością, nie chcą przez to powiedzieć, że Bóg jest niepoznawalny, ale że Jego Bóstwo, czyli życie wewnętrzne, zawiera *eminenter* doskonałości Boże w sposób wyższy, niewysłowny, który pozwala tym doskonałościom utożsamiać się między sobą, nie niszcząc swojej odrębności.

Mistycy chcą powiedzieć, że Bóstwo, w którym można uczestniczyć tylko w sposób nadprzyrodzony przez łaskę uświęcającą, wyższe jest od doskonałości absolutnych, które zawiera formalnie, w swojej ogromnej wielkości; w tych doskonałościach, jak w bycie, w życiu, w rozumie, można w sposób przyrodzony uczestniczyć i w rzeczywistości uczestniczą w nich kamienie, rośliny i dusza ludzka. W ten sposób Bóstwo ukazuje się jako światło niedostępne, wyższe nad wszelką nazwę.

Podobnie, gdy mistycy mówią hiperbolicznie o nicości stworzenia, chcą tylko powiedzieć, że stworzenie samo przez się jest niczym i chociaż istnieje faktycznie dzięki aktowi stwórczemu, jest w porównaniu z Bogiem niższe i bardziej ubogie, niż można to wypowiedzieć. Wszystkie te zbyt długie omówienia streszczają się w wyrazistym określeniu: nicość stworzenia.

Ta uprawniona hiperbola znajduje się już w Piśmie Świętym, jak zauważa św. Tomasz, omawiając wyrażenie Izajasza: *conturbati sunt montes* – „zapalczywość Pańska rozgniewała się na lud Jego, i wyciągnął nań rękę swoją i poraził go; i wzruszyły się góry” (Iz 5,25). W Piśmie Świętym – mówi św. Tomasz – hiperbola przekracza nie prawdę, ale opinie ludzi, w tym znaczeniu, że Bóg jest większy, niż można myśleć, i kary, które zapowiada złym, przewyższają to, co można sobie wyobrazić. W utworach świeckich hiperbola jest figurą retoryczną,

która nadmiernie powiększa rzeczy, by wywołać żywsze wrażenie w umyśle czytelnika; np. człowieka wysokiego wzrostu nazywa się olbrzymem. Tak więc poezja ludzka posługuje się hiperbolą z powodu małości rzeczy ludzkich, które chce powiększyć, podczas gdy poezja Boża Proroków, Psalmistów oraz wielkich mistyków posługuje się metaforą i hiperbolą z racji nieskończonej wyższości rzeczy Bożych, których inaczej nie może wypowiedzieć¹. W hiperboli Pisma Świętego oraz wielkich mistyków nie ma więc błędu ani przesady formalnej. Gdy mówią np. o nicości stworzenia, przesada jest tylko materialna, gdyż autor w ten sposób chce dać do zrozumienia prawdę, że stworzenie w porównaniu z Bogiem jest uboższe i ułomniejsze, niż to można powiedzieć. I przeciwnie, Bóg jest o wiele doskonalszy, niż można to wyrazić.

Tego samego rodzaju hiperbola mieści się w słowach Jezusa: „Jeśli tedy oko twoje prawe gorszy cię, wyłup je a odrzuć od siebie... A jeśli prawa ręka twoja gorszy cię, odetnij ją...” (Mt 5,29n). Nie chodzi tu o okaleczenie, jest to wyrażenie bardzo żywe dla pokazania powagi niebezpieczeństwa, o którym mowa, i nagłej potrzeby ochrony się przed nim. Podobnie św. Paweł powiada, mówiąc o korzyściach judaizmu: „*propter Christum omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrificam* – wobec wzniesłego poznania Jezusa Chrystusa, Pana mojego, dla którego porzuciłem wszystko i uznaję za gnój, byle Chrystusa pozyskać” (Flp 3,8).

Bł. Aniela z Foligno bardzo lubi hiperbolę mistyczną i antytezę, gdy mówi o wielkiej ciemności i o życiu wewnętrznym Boga, będącym ponad doskonałościami rozumu i miłości, które nie ginąc, utożsamiają się z nim. Píše ona: „Nic nie widzę i widzę wszystko; pewność czerpie się w ciemności”²; znaczy to: nie widzę nic określonego, ale widzę wszystkie doskonałości Boże złączone, zlane ze sobą w sposób niewypowiedziany we wzniosłości Bóstwa.

To, co ona mówi w porywie mistycznym, Kajetan wyraża w formie abstrakcyjnej w najwznioślejszych częściach swego *Komentarza do Traktatu o Trójcy* św. Tomasza³.

Św. Jan od Krzyża lubi również posługiwać się hiperbolą mistyczną, tłumacząc ją np. w *Drodze na górę Karmel*, ks. I, rozdz. IV: „Wszystko, co istnieje na ziemi i niebie, jest zupełną nicością w porównaniu z Bogiem. Patrzyłem na ziemię – mówi Jeremiasz – a oto czcza była i nikczemna, i na niebo, a nie było na nim światłości... (Jr 4,23). Chce on powiedzieć, że wszystkie gwiazdy w porównaniu z Bogiem są zupełną ciemnością. Podobnie wszystkie stworzenia, rozpatrywane

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 102, a. 2, ad 2.

² Por. *Księga widzeń i pouczeń* bł. Anieli z Foligno, rozdz. XXVI.

³ Por. Kajetan in I-am, q. 39, a. 1, nr 7: „Res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: ets enim super ens et super unum, etc”. Całą tę część komentarza należy przeczytać i przemyśleć.

pod tym kątem widzenia, są tylko nicością, a miłość, która nas do nich przywiązuje, jest – jeśli tak można powiedzieć – czymś jeszcze mniejszym, gdyż jest ona przeszkodą i pozbawieniem przemienienia w Boga”.

Autor *Drogi na górę Karmel*, na początku tego dzieła, w rysunku, który jest jego wstępem, zdaje się wymagać nadmiernego wyrzeczenia się siebie. Napisał na „wąskiej ścieżce doskonałości: nic, nic, nic, nic”, ale wymaga tyle dlatego, że chce zaprowadzić bardzo wysoko drogą najprostszą. A u góry napisał: „Odkąd niczego nie chcę z miłości własnej, wszystko mi jest dane, choć nie szukam”. Tłumaczy to w ten sposób (tamże, ks. III, rozdz. XX): „Oderwanie się od stworzeń powoduje więcej radości i zadowolenia niż poszukiwanie ich posiadania w sercu... Pozbywając się rzeczy, człowiek poznaje je jaśniej w sposób przyrodzony i nadprzyrodzony i dlatego cieszy się nimi o wiele bardziej niż ten, który się do nich przywiązuje. Cieszy się nimi w ich prawdzie, a nie w ich kłamstwie. Podczas gdy zmysły dosięgają tylko akcydensów rzeczy, umysł przenika ich prawdę i wartość. Z tej racji rozkosz [zmysłowa] zaćmiewa sąd na kształt mgły... zaprzeczenie i oczyszczenie z tej rozkoszy nadaje sądowi jasność, tak jak powietrze jaśnieje, gdy mgły się rozproszą. Ten, kto jest oderwany od rzeczy, rozkoszuje się wszystkimi tak, jakby je posiadał, podczas gdy ten, kto stara się je posiadać, wpada w obrzydzenie do nich i przestaje się nimi cieszyć”. To właśnie stwierdza św. Paweł: „niby nic nie mający, a posiadający wszystko” (2 Kor 6,10). Św. Franciszek z Asyżu rozkoszował się o wiele bardziej krajobrazami Umbrii niż właściciele tej ziemi, zajęci wyciąganiem z niej jak największych korzyści materialnych.

Widać z tego, że mistycy sami wyjaśniają hiperbolę i antytezę, którymi się posługują, by nas wyrwać z naszej ośpałości i ukazać nam wzniosłość rzeczy Bożych i wartość tego, co jedynie konieczne.

Pożyteczną jest rzeczą porównać ich język z językiem teologów, by zobaczyć, jak się one wzajemnie wyjaśniają.

Terminologia mistyków a teologów

Każda z tych terminologii ma swoją wartość. Dla studiów, którym się oddaje teolog, z pewnością odpowiedniejsze jest jego słownictwo, bardziej abstrakcyjne, bardziej ściśle, ograniczające się do terminów właściwych. Jednak terminologia mistyków jest odpowiedniejsza do tego, by pociągnąć dusze do wielkodusznego wyrzekania się siebie i do zjednoczenia z Bogiem, gdyż jest żywsza, bardziej pociągająca; zwięzła, konkretna i bardziej zrozumiała. Wyraża ona nie tylko pojęcia abstrakcyjne, ale pojęcia przeżyte i gorącą miłość Boga. Wskutek tego unika wielu omówień i rozróżnień spekulatywnych, które przeszkadzałyby porywom miłości Bożej. Skłania duszę do szukania samego Boga poza formułami

wiary i przez nie. Przypomina nam, że chociaż prawda naszych sądów jest w naszym umyśle, dobro, ku któremu dąży nasza wola, jest poza naszym umysłem, w samym Bogu¹. Skłania ona również do rozumienia, że to, co w Bogu jest niepoznawalne i niewyraźne, jest dobre w najwyższym stopniu i może być gorąco miłowane, mimo że nie jest poznane w inny sposób. Jest ona wyrazem tej tezy św. Tomasza: „[in via] *melior est amor Dei, quam Dei cognitio* – [w drodze] lepsza jest miłość Boga niż poznanie Boga”², gdyż przez poznanie przyciągamy niejako Boga ku sobie, narzucając Mu jakby granicę naszych pojęć, podczas gdy miłość pociąga nas i podnosi ku Bogu.

Różnica tych dwóch terminologii okazuje się m.in., gdy porównać słowa Zbawiciela z ich komentarzem, który daje teologia. Jezus mówi w sposób zwięzły, żywy, konkretny: „Kto miłuje życie swoje, straci je, ale kto ma w nienawiści życie swoje na tym świecie, na żywot wieczny zachowa je” (J 12,25); znaczy to: kto miłuje życie swe w sposób nieuporządkowany, np. uchylając się od męczeństwa za wiarę, ten straci duszę swoją; podczas gdy ten, kto na tym świecie ma świętą nienawiść swego życia, znosząc np. męczeństwo dla Ewangelii, zachowuje duszę swą na żywot wieczny.

Jeśli jednak chce się wyjaśnić teologicznie te tak żywe słowa Zbawiciela, trzeba je wyłożyć abstrakcyjnie w ten sposób: kto miłuje swoje życie miłością sprzeczną z cnotą teologiczną miłości, straci je. Nie straci go jednak, jeżeli miłuje je miłością naturalną, która jest odrębną, lecz nie sprzeczną z cnotą miłości, a tym bardziej, jeżeli kocha je miłością zawartą w samej cnotcie. Św. Tomasz³ odróżnia te trzy bardzo różne sposoby miłowania swego życia: pierwszy – spreczny z miłością, drugi – odrębny od miłości, trzeci – zawierający się w miłości, gdy chcemy życia łaski i życia w niebie, aby wielbić Boga. Odróżnienia te są konieczne dla teologa, ale są to odróżnienia umysłu spekulatywnego, który analizuje, podczas gdy słowo Jezusa skłania bezpośrednio do miłości, i to wielkodusznej.

Podobnie mistycy mówią krótko o nicości stworzenia, aby wyrazić to, co teologowie wypowiadają w pięciu zdaniach: 1) stworzenie samo w sobie jest niczym, gdyż jest stworzone *ex nihilo*; 2) w porównaniu z Bogiem stworzenie już istniejące jest niczym, gdyż po akcie stworzenia nie ma więcej doskonałości ani więcej bytu niż przed, chociaż jest wiele bytów; 3) stworzenie przez swoją

¹ Por. św. Tomasz, I-a, q. 82, a. 3: „*Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis peficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit (Metaph., lib. VI, text. 8), quod bonum et malum, quae sunt objecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quae sunt objecta intellectus, sunt in mente*”.

² Tamże.

³ II-a II-ae, q. 19, a. 6: „*Utrum timor servilis remaneat cum caritate*”.

ułomność skłania się do nicości i do grzechu; 4) grzech jest poniżej nicości, gdyż: jest nie tylko negacją, ale brakiem dobra, nieładem i obrazą Boga; 5) stworzenie jest w naszej miłości niczym, jeśli je miłujemy, nie podporządkowując go Bogu, gdyż tym sposobem odwraca nas ono od Niego.

Tych pięć twierdzeń, koniecznych dla abstrakcyjnego studiowania prawdy, łączy się w żywym określeniu mistyków: nicość stworzenia. To wyrażenie hiperboliczne nie jest błędne; byłoby błędne, gdyby wyraz „nicość” był wzięty w znaczeniu właściwym; wtedy oznaczałoby ono, że Bóg nie stworzył nic poza sobą i wobec tego nie można by w ogóle mówić o stworzeniach. Wszystko to jest zrozumiałe i nie potrzebuje wyjaśnienia.

* * *

Inny przykład różnicy dwóch terminologii dostarcza porównanie traktatu teologicznego o miłości z jego rozlicznymi kwestiami, artykułami, zarzutami, odpowiedziami i rozróżnieniami, z tym, co czytamy w *Nasładowaniu*, ks. III, rozdz. V, o cudownych skutkach miłości Bożej: „Nad miłość nie ma nic słodsze, nic mocniejszego, nic wznioślejszego, nic rozleglejszego, nic wdzięczniejszego, nic pełniejszego, nic lepszego w niebie i na ziemi: albowiem miłość od Boga pochodzi, a wzniesiona nad wszystkie stworzenia, w Bogu tylko spocząć może. Kto kocha – leci i biegnie, pełny radości, swobody, nic go trzymać nie będzie... Miłość czuwa, a nawet śpiąc nie zasypia. Strudzona nie czuje zmęczenia, spętana nie traci swobody, wśród trwogi nieulekniona; lecz jako płomień żywy i pochodnia gorejąca rwie się ku niebu i wszelkie zapory bezpiecznie przenika... Miłośnik wszelką gorycz i przykrość z radością obejmuje dla Umiłowanego, a żadną przeciwnością nie da się zrazić”.

Która z tych dwóch terminologii jest wyższa?

Odpowiedź na to pytanie zależy od zasady, sformułowanej przez Arystotelesa, a często przypominanej przez św. Tomasza: „Terminy mowy są znakiem naszych pojęć, a te są podobieństwem rzeczywistości”¹. Wyższa jest więc ta terminologia, która wyraża wyższą myśl. Lecz kontemplacja włana, mimo swojej niejasności i nieściśłości, jest wyższa niż spekulacja teologiczna. Trzeba więc powiedzieć, że język mistyków, który wyraża tę kontemplację, jest wyższy niż język teologów. I rozumiałą jest rzeczą, że mistycy bywali wielkimi poetami, jak np. św. Jan od Krzyża lub Ruysbroeck, gdyż mogli nam przekazać swoje doświadczenia wewnętrzne, co nie jest konieczne dla teologa.

Jednak choć język mistyków sam w sobie jest wyższy, gdyż wyraża wyższe

¹ *Perihermeneias*, ks. I, rozdz. I.

poznanie, wypowiada je mniej ściśle, niż język teologów wyraża ich myśl. To jest jednak punkt widzenia drugorzędny, jeśli przypomnieć, co św. Tomasz mówi za Arystotelesem w *Contra Gentiles*, ks. I, rozdz. V: „Chociaż znamy bardzo słabo rzeczy najwyższe, to trochę, co o nich wiemy, jest bardziej godne miłości i pożądania niż najściślejsza wiedza o rzeczach niższych”. Tak więc argument ze stosowności, czyli *de convenientia*, o tajemnicy Trójcy Świętej więcej jest wart przez godność swojego przedmiotu niż wszystkie dowody geometrii Euklidesa¹.

* * *

To, co powiedzieliśmy, potwierdza fakt, że sposób mówienia Boga w Piśmie Świętym jest najwyższy, a język mistyków zbliża się do niego bardziej niż terminologia scholastyków.

Mistycy powtarzają słowa Zbawiciela, nie czując potrzeby ich wyjaśniania: „Gdybyś знаła dar Boży... zapewne prosiłabyś Go, a dałby ci wody żywej... wytryskującej ku żywotowi wiecznemu” (J 4,10-14). „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije.. rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37n). – Tymczasem wyjaśnienie teologiczne tych słów brzmiałoby: łaska uświęcająca, wyrażona metaforycznie przez wodę żywą, jest sprawnością wlaną, przyjętą do istoty duszy; z niej pochodzą w naszych władzach cnoty i dary Ducha Świętego, prowadzące do żywota wiecznego. Ten komentarz teologiczny jest w stosunku do słów Zbawiciela jak wielobok wpisany w okrąg w stosunku do tego koła. Ukazuje niezliczone bogactwo słowa Bożego, ale słowo to w swojej prostocie jest ponad nim.

* * *

Wynika z tego, że te dwie terminologie wyjaśniają się wzajemnie, jak doktryna św. Tomasza i doktryna św. Jana od Krzyża, jak mądrość nabyta zgodna z doskonałym użyciem rozumu oświeconego przez wiarę i mądrość wlaną, czyli dar mądrości².

Dzięki terminologii Ewangelii, takiej, jaką zachowują mistycy, zachowuje się duch wiary i miłości Boga, czyli sam duch nauki teologicznej dotyczącej wiel-

¹ W języku scholastycznym powiedziałyby się: „Terminologia spiritualium sic est simpliciter altior, quam terminologia scholastica, sed secundum quid est minus perfecta; sicut cognitio dignioris obiecti est simpliciter altior, quamvis sit quandoque secundum quid minus perfecta quoad modum cognoscendi (ita fides per respectum ad metaphysicam); revera cognitio specificatur ab obiecto et non a modo cognoscendi, sic dignitas eius simpliciter provenit ex dignitate obiecti”. Por. S. th., II-a II-ae, q. 4, a. 8. (Fides infusa, quamvis obscura, est simpliciter certior omni naturali cognitione etiam evidentissima). *Przedmiot formalny* kontemplacji wlanej jest wyższy od przedmiotu spekulacji teologicznej; różnica tkwi nie tylko w sposobie poznania, ale i w specyfice przedmiotu formalnego: obecność Boża doświadczona.

² Por. II-a II-ae, q. 45, a. 1 i 2.

kości Boga i niższości stworzenia. Z tego punktu widzenia teolog scholastyczny, który byłby antymistyką, byłby złym teologiem.

Z drugiej strony terminologia scholastyczna jest bardzo potrzebna jeśli nie dla indywidualnego życia wewnętrznego wiernych, to przynajmniej dla doktrynalnego wykładu prawdy objawionej przeciwko nieścisłościom, które ją zniekształcają. Bez ścisłości i dokładności terminów teologicznych z łatwością wpada się w te błędy; przesadza się np. podając racje odpowiedniości tajemnic wiary tak, jakby były dowodami; albo też tak ujmuje się naturalne pragnienie widzenia Boga, że się z niego czyni, wzorem Bajusa, pragnienie naturalne skuteczne, z czego wynikałoby, że łaska nie jest darem niezasłużonym, lecz dobrem należnym naszej naturze.

Dlatego też wielcy mistycy, jak św. Tomasz i św. Jan od Krzyża, bardzo cenili wielkich teologów, podczas gdy fałszywi mistycy, jak Molinos, nic sobie z nich nie robili.

Wynika z tego, że kapłan kierujący duszami powinien znać obie terminologie i umieć wyjaśnić jedną przy pomocy drugiej. Rzeczywiście, nie można poznać prawdziwego znaczenia języka mistyków, jeśli się nie umie go wyjaśnić teologicznie, lecz z drugiej strony nie zna się całej wielkości teologii, o ile się nie rozumie jej związku z mistyką.

Rozdział 2

WEJŚCIE NA DROGĘ OŚWIECENIA

Pismo Święte często przypomina, nawet tym, którzy są w stanie łaski, konieczność głębszego nawrócenia się do Boga. Sam Pan Jezus mówi do swoich Apostołów, którzy szli za Nim od początku Jego działalności, o potrzebie nawrócenia. Św. Marek (9,32n) opowiada, że w czasie ostatniej bytności Jezusa w Galilei, po przybyciu z Apostołami do Kafarnaum, zapytał ich: „«O czym to w drodze rozprawialiście?» Lecz oni milczeli, albowiem w drodze sprzeczali się między sobą, kto z nich jest większy”. – A u św. Mateusza (18,2n), gdzie opowiedziany jest ten sam fakt, czytamy: „A Jezus, przywoławszy dziecię, postawił je w pośrodku nich i rzekł: «Zaprawdę mówię wam, jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dzieci, nie wniejdziecie do królestwa niebieskiego»”. Jezus mówi to do Apostołów, którzy już uczestniczyli w Jego działalności, którzy będą komunikować podczas Ostatniej Wieczerzy, z których trzech towarzyszyli Mu na Tabor. Są oni w stanie łaski, a jednak mówi im o konieczności nawrócenia się, by wejść głębiej do królestwa, czyli w zażyłość z Bogiem. Dlatego poleca im szczególnie pokorę, pokorę dziecka Bożego, które ma świadomość swojej nędzy, słabości, zależności od Ojca niebieskiego.

Jezus mówi nawet specjalnie do Piotra o jego drugim nawróceniu, właśnie przed Męką, gdy raz jeszcze, jak opowiada św. Łukasz (22,24-32), „powstał też między nimi spór, kto by z nich zdawał się być większym”. Jezus rzekł im: „...kto jest większym pośród was, niech będzie jako mniejszy, a przełożony jako usługujący”. A do Piotra powiedział: „Szymonie, Szymonie, oto szatan zapragnął, aby was przesiał jako pszenicę, ale Ja prosiłem za tobą, aby nie ustała wiara twoja; ty zaś, nawróciwszy się w przyszłości, utwierdzaj braci twoich”. Chodzi tu o drugie nawrócenie Piotra, gdyż pierwsze dokonało się, gdy porzucił swój zawód rybacki, aby iść za Jezusem.

Liturgia często napomyka o drugim nawróceniu, zwłaszcza gdy przypomina te słowa św. Pawła: „Abyście wraz z życiem dawniejszym zwlekli z siebie dawniejszego człowieka, który niszczy przez zwoźnicze żądze. Odnówcie się tedy duchem umysłu waszego i obleczcie się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i w świętości prawdy” (Ef 4,22-24). To odnowienie duchowe zakłada już pierwsze nawrócenie. Apostoł Narodów mówi o nim także w Liście do Kolosan (3,9-14): „Nie kłamcie jedni wobec drugich, boście zwlekli z siebie starego człowieka z uczynkami jego, a przyoblekli się w nowego, który wciąż się odnawia ku doskonałemu poznaniu na wzór Tego,

który go stworzył... A ponad to wszystko miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości”.

Gdy w czasie Adwentu i na początku Wielkiego Postu liturgia przypomina te słowa, zwraca się nie tylko do dusz będących w grzechu śmiertelnym i potrzebujących nawrócenia od zła ku dobru; zwraca się również do wielu chrześcijan będących już w stanie łaski, ale jeszcze bardzo niedoskonałych, którzy mają się nawrócić z życia stosunkowo przeciętnego do gorliwego życia chrześcijańskiego. Przypomina im w Środę Popielcową słowa proroka Joela (2,12n): „Przeto teraz mówi Pan: Nawróćcie się do Mnie ze wszystkiego serca waszego w poście i w płaczu, i w żalu. I rozdzierajcie serca wasze, a nie szaty wasze, nawróćcie się do Pana, Boga waszego, bo dobrotliwy i miłosierny jest, cierpliwy i wielkiego miłosierdzia, i żałujący nieszczęścia”. Trzeba nawet przyznać, że słowa te są rozumiane tym lepiej, im dusza słuchająca ich jest bardziej zaawansowana i choć jest już od wielu lat w stanie łaski, odczuwa potrzebę głębszego nawrócenia, konieczność pełniejszego zwrócenia głębi swej woli ku Bogu. Tak rolnik, wyorawszy bruzdę, powraca znów do niej, aby głębiej przeorać i odwrócić ziemię, która ma karmić ziarno pszeniczne.

* * *

W tym to sensie, uznanym przez wszystkich, najlepsi pisarze duchowni mówią o potrzebie drugiego nawrócenia, by móc wejść prawdziwie na drogę oświecenia postępujących.

Wśród pisarzy nowożytnych o. Ludwik Lallemant TJ († 1690) kładzie nacisk na ten punkt w swojej pięknej książce *La doctrine spirituelle* (*Doktryna duchowna*). Przed nim św. Benedykt¹, św. Katarzyna Sieneńska, bł. Henryk Suzo i Tauler mówili o tym obszernie; ale szczególnie św. Jan od Krzyża omawia to drugie nawrócenie, które nazywa biernym oczyszczeniem zmysłów i które według niego oznacza wejście na drogę oświecenia.

Wyłożymy naukę tych autorów, podając najpierw to, co mówi na ten temat o. Lallemant, łatwiejszy do zrozumienia, gdyż bliższy nam; wtedy lepiej pojmimy naukę św. Katarzyny Sieneńskiej i Taulera, a wreszcie to, co twierdzi z taką oryginalnością i głębią św. Jan od Krzyża.

Zobaczmy, co mówi autor *Doktryny duchownej* o 1) fakcie tego drugiego nawrócenia w życiu świętych, 2) jego konieczności i owocach.

¹ W prologu swojej *Reguły* św. Benedykt pisze: „Exsurgamus ergo tandem aliquando, nos Scriptura haec dicente: *Hora est iam nos de somno surgere* (Rom. 13,11). Et apertis oculis nostris ad deificum lumen, attonitis auribus audiamus, divina vox quotidie clamans quid nos admoneat dicens: *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra*”. Znaczy to: czas już wyjść ze snu niedbalstwa i wstać odważnie na drogę Bożą.

Fakt drugiego nawrócenia w życiu sług Bożych

O. Lallemand pisze na ten temat¹:

Zazwyczaj większość świętych i zakonników, którzy osiągają doskonałość, przeżywa dwa nawrócenia: jedno, w którym oddają się na służbę Bogu, drugie, w którym oddają się całkowicie doskonałości. Widać to u Apostołów, gdy Pan Jezus ich wzywa i gdy zsyła im Ducha Świętego², u św. Teresy, u jej spowiednika o. Alvareza i u wielu innych³. Nie wszyscy zakonnicy przechodzą przez to drugie nawrócenie, po prostu z niedbalstwa. Naszym zdaniem⁴ czas tego nawrócenia przypada zwykle w trzecim roku nowicjatu. Nabierzmy więc teraz nowego zapału i nie oszczędzajmy siebie na drodze służby Bożej, bo nigdy nie będzie ona dla nas trudniejsza, niż jest teraz⁵. W następstwie złagodzi się ona powoli i trudności się wyrównają, gdyż oczyszczając coraz bardziej nasze serce, będziemy również otrzymywali łaski coraz obfitsze.

Trzeba tu uczynić krok decydujący⁶.

Można by to, co mówi ten autor, uzupełnić, zastanawiając się nad życiem wielu sług Bożych. Bywa okres dość ciężki, trudny do przebycia, który często w żywotach świętych i w procesach beatyfikacyjnych jest przedstawiany jako okres „cierpienia wewnętrznych”, a który oznacza wejście na wyższy stopień życia duchowego. Sądźmy nawet, że żywoty świętych, jak również procesy beatyfikacyjne, stałyby się znacznie zrozumialsze, gdyby zaznaczało się wyraźniej, że okres ten odpowiada temu, co św. Jan od Krzyża nazywa bierną nocą zmysłów, i że przychodzi później drugi okres, podobny pod pewnymi względami a odpowiadający według tegoż Doktora Kościoła biernej nocy ducha.

Uwaga ta może wyjaśnić najbardziej niezrozumiałe momenty życia sług Bożych. Rzeczywiście, jeżeli między dwoma okresami szczególnie trudnymi, o których właśnie mówiliśmy, można już stwierdzić heroiczność cnót i jeśli stwierdza się ją jeszcze wyraźniej po drugim z tych okresów, jest to znak, że sługa Boży lub służebnica Boża przeszli szczęśliwie dwa tunele, o których tu mówimy, i że trzeba im było wielkiego ducha wiary i ufności w Bogu, by przezwyciężyć trudności, które się tam spotyka. W ten sposób te dwa ciemne okresy lub – mówiąc słowami św. Jana od Krzyża – te dwie noce, które oznaczają jedna wejście na

¹ *La doctrine spirituelle*, II Zasada, rozdz. VI, a. 2.

² Zobaczymy dalej, że jak twierdzi w *Dialogu* św. Katarzyna Sienieńska (rozdz. LX, LXIII), drugie nawrócenie Apostołów było raczej przy końcu Męki, gdy Piotr płakał nad swoim zaparciem się Pana Jezusa, a Zesłanie Ducha Świętego było jakby trzecim nawróceniem lub raczej przemienieniem duszy, oznaczającym wejście na drogę zjednoczenia.

³ Znane jest np. drugie nawrócenie bł. Henryka Suza, św. Katarzyny Genueskiej, bł. Antoniego Neyrota OP i wielu innych.

⁴ O. Lallemand zwraca się do zakonników Towarzystwa Jezusowego, których formację uzupełniał.

⁵ Jednak będzie drugi trudny okres do przebycia, aby wejść na drogę zjednoczenia doskonałych.

⁶ Tamże, s. 66.

drogę oświecenia postępujących, druga na drogę zjednoczenia doskonałych, nie tylko nie stanowią przeszkody do świętości duszy, lecz przeciwnie, lepiej ją uwypuklają. Trzeba rzeczywiście wielkiej zasługi, by przez nie przejść dobrze, by nie cofnąć się w tym momencie i by wyjść prawdziwie umocnionym z tych prób. W świetle tych zasad życie świętych staje się bardziej zrozumiałe.

Konieczność drugiego nawrócenia

To drugie nawrócenie jest nie tylko faktem, który stwierdza się w życiu sług Bożych; konieczność jego jest oczywista z powodu nieuporządkowanej miłości własnej, która pozostaje jeszcze u początkujących mimo miesięcy i lat pracy. O. Lallemand mówi na ten temat¹:

Przyczyną, dla której dochodzi się bardzo późno lub nie dochodzi się wcale do doskonałości, jest to, że we wszystkim prawie idzie się za naturą i rozsądkiem ludzkim. Człowiek bardzo słabo lub wcale nie daje się prowadzić przez Ducha Świętego, choć Jego właściwością jest oświecać, kierować, zagrzewać.

Większość zakonników, nawet dobrych i cnotliwych, kieruje się w swoim postępowaniu i w prowadzeniu innych tylko rozumem i rozsądkiem, w czym wielu z nich celuje. Jest to dobra zasada, ale nie wystarcza do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej².

Osoby te powodują się zwykle poglądami tych, z którymi żyją, a ponieważ tamci są niedoskonalimi, choć ich życie nie jest rozwiązłe, nigdy jednak nie wejdą na wyższe drogi ducha, gdyż liczba doskonałych jest niewielka: żyją one jak wszyscy, a ich sposób kierowania innymi jest niedoskonały.

Duch Święty czeka przez pewien czas, by weszły one do swego wnętrza i, odróżniając w nim działanie łaski od działania natury, przygotowały się do oddania Jego kierownictwu; ale jeśli nadużyją one czasu i łaski, jakie im ofiarowuje, pozostawi je wreszcie samym sobie i zostawi w tej ciemności i nieznajomości swego wnętrza, które wybrały i w których żyją w wielkim niebezpieczeństwie dla swego zbawienia³.

Ten sam autor, pisząc dla zakonników, mówi⁴:

¹ Tamże, IV Zasada, rozdz. II, a. 2, s. 187.

² Jest to całkowicie zgodne z nauką św. Tomasza o różnicy między *roztropnością nabytą* (cnotą prawdziwą, opisaną już przez Arystotelesa) a *roztropnością wlaną* i *darem rady* (II-a II-ae, q. 47, a. 14, i q. 52). Ten, kto dążyłby do doskonałości pod prawie wyłącznym kierunkiem roztropności nabytej (która wszakże nie jest roztropnością ciała), nie dojdzie nigdy do prawdziwej doskonałości chrześcijańskiej, która jest nadprzyrodzona; trzeba do tego częstego praktykowania roztropności wlanej i daru rady. Te trzy zasady działania (*sprawności*) mają się do siebie trochę tak, jak u muzyka biegłość techniczna, sztuka nabyta, która jest w intelekcie praktycznym, i natchnienie muzyczne. Jest pewne, że bez sztuki w sensie właściwym i bez natchnienia nigdy nie stworzy się arcydzieła, a nawet się go nie zrozumie.

³ Św. Jan od Krzyża uczy podobnie w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX, i w *Żywym płomieniu miłości*, strofa 2, w. 5.

⁴ Tamże, rozdz. III, a. 1.

Zbawienie zakonnika jest nierozłącznie związane z jego doskonałością, tak że jeżeli porzuci staranie o swój postęp duchowy, będzie się zbliżał powoli do upadku i zguby. Jeśli do tego nie dojdzie, to dlatego, że Bóg, chcąc go zbawić, zapobiegnie miłosiernie jego upadkowi. Wszyscy mistrzowie życia duchowego zgadzają się na tę zasadę, że nie posuwać się naprzód znaczy cofać się. Ale ponieważ niektórzy poczynili już pewne postępy, przez dłuższy czas mogą nie zauważyć, że się cofają, gdyż dokonuje się to nieznacznie¹.

Konieczność drugiego nawrócenia pochodzi z tego, co zostało w nas jako egoizm często nieświadomy, który miesza się do większości naszych czynów. U wielu wynika to z tego, że nie chcąc uchodzić za naiwnych i nie odróżniając dostatecznie naiwności od wyższej prostoty, która powinna w nich wzrastać, stają się mniej prości i mniej prawdziwi wobec Boga, swych przełożonych i wobec samych siebie; tracą z oczu w praktyce wielkość cnót teologicznych, znaczenie pokory; przestają rozumieć słowa Pana Jezusa: „Jeśli się nie staniecie jako dziatki, nie wnikdziecie do królestwa niebieskiego”. Pod pozorem roztropności zaczynają brać pod uwagę słabe strony wielkich rzeczy, a coraz mniej widzieć wielkie strony codziennych obowiązków życia chrześcijańskiego i wartość wierności w rzeczach małych. Zapominają, że dzień składa się z godzin, a godzina z minut. Zaniedbują wiele ze swych obowiązków i stopniowo zamiast pierwotnej, już dość wysokiej prostoty spojrzenia, która powinna się stać prostotą kontemplacji, znajdują skomplikowanie, rzekomo uczone, niższego poznania.

O. Lallemand twierdzi w tej materii²:

Nawet w zakonie jest mały światek, na który składa się ceniecie talentów ludzkich, urzędów, godności i czołowych miejsc, zamięłowanie i poszukiwanie blasku i pochwał, wypoczy-

¹ W rozdziale poprzednim o. Lallemand omawia *różne ustosunkowanie zakonników wobec doskonałości*: „Są trzy rodzaje zakonników. Pierwsi nic nie odmawiają swoim zmysłom. Jeśli im zimno, grzeją się; jeśli są głodni, jedzą... nie wiedząc prawie w praktyce, co to znaczy umartwiać się. Jeśli chodzi o ich funkcje, to spełniają je z obowiązku, bez ducha wewnętrznego, bez zamięłowania i bez owoców... Ten stan jest niebezpieczny.

Drudzy unikają kraciowości pierwszych i odmawiają sobie zadowoleń, których nie uważają za konieczne: ale dają się oszukać pozorami dobra. Tworzą projekty według swoich skłonności, a potem szukają motywów cnoty, aby ubarwić swój wybór i usprawiedliwić postępowanie. Jeśli chodzi o ich funkcje, wykonują starannie to, co jest na zewnątrz, ale bez dostatecznej staranności wewnętrznej i skupienia, dając zbyt wiele swobody zmysłom i zaniedbując straż serca. Pełni są niedoskonałości i grzechów powszednich [o. Lallemand nie sądzi, aby byli oni na drodze oświecenia].

Trzeci, jako doskonali, są ogołoceni z wszelkiego pragnienia, obojętni na wszystko, zadawalający się wszystkim i pragnący tylko tego, czego chce Bóg. Łączą oni doskonałość zewnętrzną ze staraniem wewnętrznym; czuwają nad sercem, zachowują pokój duszy i praktykują skupienie w tej mierze, w jakiej posłuszeństwo im na to pozwala.

Ci otrzymują trzy wielkie łaski od trzech Osób Trójcy Przenajświętszej: od Ojca moc prawie niezwyciężoną w działaniu, w cierpieniu i w pokusach; od Syna promienie i blaski prawdy, które nieustannie jaśnieją w ich duszy; od Ducha Świętego gorliwość, słodycz i cudowną pociechę”. Por. tamże, s. 113, 187, 191, 205, 215, 473.

² Tamże, V Zasada, rozdz. II, a. 2, s. 301n.

ku i łatwego życia. Są to marionetki w ręku szatana, którymi stara się nas zabawić i oszukać. Porusza to wszystko przed naszymi oczyma tak, byśmy się na tym zatrzymali i pozwolili się zwieść, przekładając próżne pozory ponad prawdziwe i trwałe dobra.

Istotnie, zdarza się nieraz, że stawia się talenty ludzkie ponad wielkie cnoty nadprzyrodzone. Ten sam autor dodaje:

Tylko modlitwa może nas ustrzec przed tym omamieniem. Ona uczy nas zdrowo sądzić o rzeczach, patrząc na nie w świetle prawdy, która rozprasza ich fałszywy blask i fałszywy urok.

Gdzie indziej mówi:

Każdego dnia popełniamy przeszło sto aktów pychy¹, nawet tego nie spostrzegając; upadek dusz wynika z mnożenia się grzechów powszednich, które powodują zmniejszanie się światła, czyli natchnień Bożych². Nie wystarcza skierować później intencję ku Bogu, jeśli nasz czyn jest całkowicie przyrodzony i jeśli serce nasze nie jest naprawdę ofiarowane Bogu. Powierzchowne ofiarowanie siebie nie wystarcza, trzeba prawdziwego nowego nawrócenia, zwrócenia serca ku Bogu³.

* * *

Owoce tego nawrócenia są wymienione przez tegoż autora, gdy daje rady kaznodziejom⁴.

Kaznodzieja oddaje się mozolnym studiom, aby głosić piękne kazania, a jednak prawie nie osiąga skutków. Dlaczego? Dlatego, że kaznodziejstwo jest funkcją nadprzyrodzoną, podobnie jak zbawienie dusz, które jest jego celem; trzeba, aby narzędzie było proporcjonalne do tego celu. Większość kaznodziejów ma dość nauki, ale nie ma dość pobożności i świętości.

Prawdziwym sposobem zdobycia umiejętności świętych... jest nie tyle uciekanie się do książek, ile do wewnętrznej pokory, czystości serca, skupienia i modlitwy... Gdy dusza osiągnęła całkowitą czystość serca, Bóg sam ją poucza, czy to przez namaszczenie pociech i smaków duchowych, czy to przez światło słodkie i serdeczne, które lepiej uczy trafiać do serca słuchaczy niż studia i inne środki ludzkie... Ale my nie umiemy pozbyć się naszej zarozumiałości ani zawierzyć się Bogu.

Człowiek wewnętrzny wywoła większe wrażenie w sercach słuchaczy przez jedno słowo ożywione duchem Bożym niż inny przez całe przemówienie, które go kosztowało wiele pracy i w którym wyczerpał całą siłę swego rozumowania⁵.

¹ Tamże, s. 143.

² Ten sam autor mówi często, że dary Ducha Świętego są *jakby spętane* przez przywiązanie do grzechu powszedniego, są one jak żagle zwinięte, a nie rozciągnięte.

³ Tamże, s. 138.

⁴ Tamże, s. 122.

⁵ Tamże, s. 304.

Takie są owoce drugiego nawrócenia. *Naśladowanie* mówi o nich często, a zwłaszcza w ks. I, rozdz. XXV („O potrzebie gorliwej pracy nad poprawą życia”). Powiedziano tam:

„Człowiek żarliwy, chociażby miał wiele namietności do zwalczania, potężniej w dobrym postąpi anizeli człowiek bez namietności, ale mniej żarliwy w ćwiczeniu się w cnotach... Staraj się także tego bardziej wystrzegać i to w sobie zwyciężać, co tobie się najwięcej w drugich nie podoba... Jak oko twoje na innych patrzy, tak też i ciebie na oku mają... Jeśli zaś cały oddasz się gorliwości ducha, wtedy miłość cnoty i pomoc łaski Bożej sprawi, że praca ci będzie lekka, i znajdziesz pokój prawdziwy”.

I tak powoli zamiast rozmowy wewnętrznej z samym sobą ustali się w nas rozmowa z Bogiem, która jest podstawą życia wewnętrznego (por. *Naśladowanie*, ks. II, rozdz. I).

Rozdział 3

DRUGIE NAWRÓCENIE WEDŁUG NIEKTÓRYCH MISTYKÓW

Mówiliśmy w poprzednim rozdziale o drugim nawróceniu według o. Ludwika Lallemanta, który jest jednym z najlepszych pisarzy duchownych XVII wieku; tę samą naukę w innej formie znajdujemy w XIV wieku u św. Katarzyny Sieneńskiej († 1380), u Taulera († 1361), u bł. Henryka Suza († 1366); wszyscy troje z rodziny duchowej św. Dominika.

Drugie nawrócenie według św. Katarzyny Sieneńskiej

Św. Katarzyna Sieneńska omawia to zagadnienie w *Dialogu* (rozd. LX i LXIII), pisząc o niedoskonałej miłości Boga i bliźniego i dając za przykład drugie nawrócenie św. Piotra podczas Męki.

Czytamy w rozdziale LX:

„Wśród tych, co stali się zaufanymi sługami, są tacy, co służą Mi wiernie, bez bojaźni służalczej: przywiązuje ich do Mnie nie tylko bojaźń kary, lecz miłość. Miłość ta jednak jest niedoskonała, bo służą dla własnej korzyści, własnego zadowolenia lub dla rozkoszy, którą znajdują we Mnie. Ta sama niedoskonałość tkwi w miłości, którą żywią dla bliźniego. Czy wiesz, co wskazuje na niedoskonałość ich miłości? Gdy są pozbawieni pociechy, którą znajdują we Mnie, miłość ta nie wystarcza im i nie może ich podtrzymać. Słabnie i oziębia się często względem Mnie, kiedy chcą wyćwiczyć ich w cnocie i dźwignąć z niedoskonałości, odbieram im pociechy duchowe i zsyłam im walki i przeciwności. Czynię to jednak, by doszli do doskonałego poznania siebie i uświadomili sobie, że są niczym i że żadnej łaski nie posiadają od siebie”.

„Zdarza się często – powiedziane jest tam – że niedoskonali w tej próbie opóźniają się, odwracają się wstecz z niecierpliwością ducha”. „Jest to znak – dodaje Pan (tamże) – że [dusza] nie odrzuciła jeszcze zupełnie przepaski duchowej miłości własnej ze źrenicy oka najświętszej wiary. Gdyby usunęła tę przepaskę, prawdziwie ujrzałaby, że wszystko pochodzi ode Mnie; że żaden liść z drzewa nie spada bez nakazu mojej Opatrzności; i że to, co Ja daję i dopuszczam, daję dla jej uświęcenia, a więc by posiadała dobro i cel, dla którego ją stworzyłem”.

W miłości Boga i bliźniego niedoskonałej, czyli służalczej, dusza prawie nieświadomie szuka samej siebie. Trzeba, aby „wyrwała z siebie korzeń duchowej miłości własnej”.

„Tą miłością niedoskonałą kochał św. Piotr słodkiego i dobrego Jezusa, Jednorodzonego Syna mojego, kiedy doznawał tyle rozkosznej słodczy obcowania z Nim [na Taborze]. Lecz gdy przyszedł czas udręczenia, opuściła go cała odwaga. Nie tylko nie miał siły cierpieć dłoń,

lecz przy pierwszej groźbie uległ służalczej bojaźni i zaparł się Go, mówiąc, że nigdy Go nie znał”.

Trochę dalej, w rozdziale LXIII tego *Dialogu*, powiedziane jest z racji przejścia od miłości służalczej do miłości synowskiej:

„Każda doskonałość i każda cnota pochodzi z miłości, a miłość żywi się pokorą; pokora wynika z poznania i świętej nienawiści siebie samego...

Niech [dusza] ćwiczy się w tępieniu wszelakiej woli przewrotnej ...niech ukrywa się w swoim domu, by płakać, jak uczynił Piotr i inni Apostołowie, gdy zaparł się mego Syna. Jednakże ból jego był jeszcze niedoskonały i pozostał niedoskonały jeszcze przez dni czterdzieści po Wniebowstąpieniu, czyli aż do Zielonych Świątek, które dla Piotra i Apostołów były wejściem w życie doskonałe”.

Św. Katarzyna dowodzi tu, że dusza niedoskonała, która kocha Pana jeszcze miłością służalczą, powinna uczynić to, co uczynił Piotr po zaparciu się. Zdarza się czasem, że Opatrzność dopuszcza także na nas w tym okresie jakiś grzech bardzo wyraźny, by nas upokorzyć i zmusić do wejścia w siebie, jak uczynił Piotr, gdy natychmiast po grzechu, widząc spojrzenie Jezusa, „gorzko zapłakał” (Łk 22,61).

Trzeba sobie przypomnieć, co mówi św. Tomasz o drugim nawróceniu św. Piotra (III-a, q. 89, a. 2): Nawet po grzechu ciężkim, jeśli dusza ma żal prawdziwie gorący i proporcjonalny do utraconego stopnia łaski, odzyskuje łaskę na tym samym stopniu; może ona nawet odżyć na stopniu wyższym, jeśli ma skrucę jeszcze gorętszą. Nie musi więc rozpoczynać swojej drogi od początku, ale ją kontynuuje od tego punktu, do którego doszła w chwili upadku. Ten, kto wspinając się na górę, potknie się w połowie zbocza i natychmiast się podniesie, idzie dalej. Podobnie jest w porządku duchowym. Wszystko skłania do myślenia, że św. Piotr przez żarliwość swego żalu nie tylko odzyskał stopień łaski, który utracił, ale został podniesiony na wyższy stopień życia nadprzyrodzonego. Pan dopuścił ten upadek tylko po to, by uleczyć go z zarozumiałości, aby stał się pokorniejszym i nie pokładał ufności w sobie, lecz w Bogu. Tak więc Piotr, upokorzony, oplakujący na kolanach swój grzech, jest większy niż był na Taborze, gdzie nie znał jeszcze dobrze swojej słabości.

Może się również zdarzyć, że drugie nawrócenie dokona się, choć nie ma grzechu ciężkiego do naprawienia, lecz np. z okazji jakiejś niesprawiedliwości, której doznaliśmy, oszczerstwa, które pod wpływem łaski Bożej budzi w nas nie uczucia zemsty, lecz łaknienie i pragnienie sprawiedliwości Bożej. W tym wypadku fakt wspaniałomyślnego przebaczenia ciężkiej krzywdy ściąga niejednokrotnie na duszę wielką łaskę, która sprawia, że wchodzi ona w wyższy krąg życia duchowego. Zdarza się, że dusza otrzymuje wtedy nowe spojrzenie na rze-

czy Boże i poryw, którego dotąd nie miała. Tak było z Dawidem przebaczącym Semejowi, który go lżył i przeklinał, rzucając nań kamieniami (2 Krl 16,6).

Głębsze spojrzenie na życie duszy może się również zrodzić z okazji śmierci osoby bardzo drogiej lub też jakiejś ruiny, wielkiego niepowodzenia, z okazji wszystkiego, co może ukazać próżność rzeczy ziemskich i przez kontrast znaczenie jedyne i koniecznego zjednoczenia z Bogiem, jako wstępu do życia w niebie.

Św. Katarzyna w *Dialogu* mówi również często o konieczności wyjścia ze stanu niedoskonałego, w którym służy się Bogu mniej lub więcej interesownie, dla swego zadowolenia, i w którym chce się dojść do Boga Ojca, nie przechodząc przez Jezusa Ukrzyżowanego¹. Aby wyjść z tego niedoskonałego stanu, trzeba, aby dusza, szukająca jeszcze siebie samej, nawróciła się, czyli odwróciła, by zaprzestać szukania siebie, a iść prawdziwie na poszukiwanie Boga drogą wyrzeczenia, które jest jednocześnie drogą głębokiego pokoju.

Drugie nawrócenie według bł. Henryka Suzo i Taulera

Można z łatwością znaleźć w pismach bł. Henryka Suzo wiele pouczeń dotyczących drugiego nawrócenia, jakie sam przeżył po kilku latach życia zakonnego, gdzie pozwolił sobie na pewne zaniedbania. Trzeba tu zwrócić szczególną uwagę na to, co mówi o potrzebie bardziej wewnętrznego i głębszego życia chrześcijańskiego dla zakonników, którzy oddają się prawie wyłącznie studiom, i dla tych, którzy zwracają głównie uwagę na praktyki i umartwienia zewnętrzne. Widział on w świetle Bożym, jak „te dwie kategorie osób krążyły wokół krzyża Zbawiciela, nie mogąc dojść do niego”², ponieważ i jedne, i drugie szukały siebie czy to w studiach, czy też w praktykach zewnętrznych, i ponieważ sądziły się wzajemnie bez miłości. Zrozumiał wówczas, że powinien trwać w pełnym wyrzeczeniu się siebie, gotów przyjąć wszystko, co Bóg zechce, i przyjmując z miłości, praktykując wielką miłość braterską³.

* * *

Tauler, który jest zdaniem Bossueta „jednym z najpewniejszych i najbardziej poprawnych mistyków”⁴, mówi o drugim nawróceniu w dwóch zwłaszcza kazaniach: na drugą niedzielę Wielkiego Postu i na poniedziałek przed Niedzielą Palmową⁵.

¹ Por. *Dialog*, rozdz. LXXV, CXLIV, CXLIX, CLI, CLIV.

² *Le Livre de la Sagesse éternelle*, cz. III, rozdz. V.

³ Tamże, t. 2, s. 235.

⁴ *Instruction sur les Etats d'oraisons*, traktat I, ks. I, nr 2-3.

⁵ *Kazania Taulera*.

W pierwszym z nich zastanawia się najpierw, kto potrzebuje tego drugiego nawrócenia: ci, którzy są mniej lub więcej podobni do nauczycieli zakonnych i faryzeuszków.

„Nauczyciele – mówi – byli to mędrkowie, którzy obnosili się ze swoją wiedzą, a faryzeusze chwalili się swoją pobożnością i byli bardzo przywiązani do swoich praktyk i zwyczajów¹. Poznajemy tu dwa najgorsze podłoża, jakie można znaleźć u ludzi pobożnych... nic dobrego nie wyrasta na żadnym z nich. Rzadko jednak spotyka się ludzi, których nie powstrzymuje choć trochę jedno lub drugie z tych złych podłoży lub nawet oba naraz: niektórych jednak o wiele bardziej niż innych.

Przez nauczycieli trzeba rozumieć rezonerów, którzy sprowadzają wszystko do miary swego rozumu lub swojej uczuciowości. To, co im dostarczają ich zmysły, wprowadzają do swego rozumu i w ten sposób dochodzą do rozumienia wielkich rzeczy. Pyszną się tym i wypowiadają szumne frazesy, ale głębia ich duszy, z której prawda powinna była wytrysnąć, pozostaje próżna i jałowa.

Jeśli chodzi o faryzeuszy, są to ludzie pobożni, mający dobrą opinię o sobie, poważający siebie, dbający o swoje praktyki i zwyczaje, nie uznający nic poza nimi, domagający się czci i uszanowania z racji tych praktyk, a dno ich duszy przepełnione jest krytyką w stosunku do tych, którzy postępują inaczej niż oni... [nawet jeśli życie tamtych nie ma w sobie nic prawdziwie nagannego].

[Tauler nie sądzi oczywiście, by ci ostatni byli na drodze oświecenia].

Niech każdy wystrzega się w duszy – dodaje – tych manier faryzejskich, uważając, by się pod nimi nie kryła fałszywa świętość”.

Trzeba tu sobie przypomnieć opowiadanie ewangeliczne o modlitwie faryzeusza i celnika. Wskazuje ono na potrzebę głębszego nawrócenia.

* * *

Co się dzieje na początku tego nawrócenia? Bóg zaczyna ścigać duszę i ona sama szuka Boga; nie odbywa się to bez walki przeciw skłonnościom człowieka zewnętrznego i bez niepokoju. Stan ten przejawia się w żywym pragnieniu Boga i doskonałości, a także w tym, co św. Paweł nazywa walką ducha przeciw ciału, czyli niższej części człowieka². Stąd rodzi się niepokój, a nawet pewien lęk; człowiek pyta się siebie, czy dojdzie do tak żywo upragnionego celu.

Tauler opisuje dobrze ten stan, który św. Jan od Krzyża nazwie później biernym oczyszczeniem zmysłów, a w którym jest już początek kontemplacji wlanej.

Oto, jak się wyraża stary Mistrz dominikański w pierwszym z dwóch wspomnianych kazań:

¹ Do tych dwóch grup podobne są dwie kategorie osób, o których mówił – jak widzieliśmy – bł. Henryk Suzo.

² Ga 5,17: „Caro concupiscit adversus spiritum”.

„Z tej pogoni Boga [i duszy, szukających się wzajemnie], rodzi się dość żywy niepokój. Ale, dzieci moje, gdy człowiek jest pogrążony w tym niepokoju i zdaje sobie sprawę z tego pościgu Bożego w jego duszy, wtedy niewątpliwie Jezus przychodzi i wstępuje do niego. Lecz gdy się nie odczuwa tego pościgu i nie doświadcza tego niepokoju, Jezus nie przychodzi.

Ludzie, którzy nie poddadzą się tej pogoni i temu niepokojowi, nie osiągną niczego; zostają oni tym, czym byli, nie wchodzą w siebie i dlatego nie wiedzą, co się w nich dzieje”.

Te ostatnie słowa dowodzą wyraźnie, że dla Taulera to oczyszczenie bierno jest istotnie na normalnej drodze świętości, a nie jest łaską z istoty swej nadzwyczajną, jak objawienia, widzenia i stygmaty. Jest to oczyszczenie, które trzeba znieść albo na ziemi z zasługą, albo w czyśćcu bez niej, by dojść do doskonałej czystości duszy, bez czego nie może ona wejść do nieba. Jeśli trzeba się natrudzić, by zdobyć doktorat z teologii lub prawa, trzeba tym bardziej trudzić się, by dojść do prawdziwej doskonałości.

Zdarzają się osoby dotknięte neurastenią, którym się wydaje, że znajdują się w tym stanie, choć w nim nie są. Nierzadko jednak dusze wewnętrzne, które naprawdę odczuwają ten niepokój i szukają światła u spowiednika, otrzymują tylko tę odpowiedź: „Nie niepokój się, to jedynie skrupuły; trwaj w pokoju; oczyszczenia bierno, o których mówią książki, są czymś bardzo rzadkim i niezwykłym”. Taka odpowiedź nie daje światła duszy i pozostaje jej wrażenie, że nie została zrozumiana.

To, o czym mówi Tauler, jest naprawdę na normalnej drodze świętości, czyli pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego.

Bóg wydaje się tu łowcą ścigającym dusze dla ich większego dobra.

* * *

Co więc powinna czynić dusza, którą Bóg tak ściga? Tauler odpowiada:

„Zaiste powinna ona czynić to, co uczyniła niewiasta chananejska, powinna iść do Jezusa i wołać wielkim głosem, to znaczy z gorącym pragnieniem: «Zmiłuj się nade mną, Panie, Synu Dawidowy» (Mt 15,22).

Ach, dzieci moje, ten pościg Boży, te łowy wydobywają [z niektórych] wołanie o wielkiej sile; wołanie duszy dociera na tysiąckroć tysięcy mil i więcej [to znaczy aż do Najwyższego]; jest to wzdychanie, wychodzące jakby z bezdennej głęбини.

Przewyższa to niezmiernie naturę. To sam Duch Święty wydaje w nas to wzdychanie według słów św. Pawła: «Sam Duch błaga za nami wzdychaniem niewysłownym» (Rz 8,26)”.

Ten sposób wyrażania się wskazuje, że dla Taulera, podobnie jak później dla św. Jana od Krzyża, dusza w tej walce wchodzi w życie mistyczne przez szczególne natchnienie Ducha Świętego i w początek kontemplacji, mimo oschłości, w jakiej pozostaje. Duch Święty, mieszkający we wszystkich sprawiedliwych, zaczyna ujawniać swój wpływ.

Tauler zwraca tu uwagę, że po tym wołaniu duszy Bóg czasem zachowuje się tak, jak Jezus wobec niewiasty chananejkiej, jakby nie słyszał lub nie chciał jej wysłuchać. Jest to właśnie moment nalegania, jak to czyniła Chananejka z natchnienia Bożego, które ją ściagało pośród tych sprzeciwów i pozornych obelg.

„Ach, dzieci moje – mówi Tauler – jakżeż żywe i przynaglaające powinno się stać wtedy pragnienie w głębi duszy... Nawet gdyby Bóg odmawiał chleba, nawet gdyby odbierał godność dziecięcia... trzeba odpowiedzieć jak Chananejka: «Tak jest, Panie, ale przecież i szczenięta jedzą z odrobin, które padają ze stołu panów ich» (Mt 15,27).

Ach, dzieci moje – dodaje Tauler – gdyby można było tak przeniknąć do dna prawdy [naszego sumienia] nie przez uczone komentarze, słowa lub zmysły, ale do prawdziwego dna! Wtedy ani Bóg, ani żadne stworzenie nie mogłoby was zdeptać, unicestwić, pograżyć tak głęboko, byście się prawdziwie sami nie pograżali jeszcze głębiej. Moglibyście znosić obelgi, wzgardę i obmowy, a mimo to wasza wytrwałość byłaby zawsze równie stała, pograżalibyście się jeszcze głębiej; ożywni zaś pełną ufnością wzrastalibyście jeszcze bardziej w gorliwość¹. O tak, moje dzieci, wszystko od tego zależy: a ten, kto dojdzie do tego punktu, osiągnie cel. Te drogi, i tylko one, prowadzą prawdziwie, bez żadnych pośrednich stacji aż do Boga. Ale niektórym wydaje się niemożliwe dojść do tego stopnia bezgranicznego unicestwienia i pozostać tak na tym dnie, z wytrwałością, z całkowitą i prawdziwą ufnością, jak ta biedna niewiasta chananejska.

Dlatego otrzymała odpowiedź: «O niewiasto! Wielka jest wiara twoja: niechaj ci się stanie jako chcesz» (Mt 15,28). Zaiste, tę samą odpowiedź otrzymają ci wszyscy, którzy znajdują się w takim usposobieniu i na tej drodze”.

Tauler opowiada tutaj, co się zdarzyło pewnej młodziutkiej dziewczynie, która sądząc, że jest bardzo daleko od Boga, oddała się jednak całkowicie Jego świętej woli, cokolwiek miałoby się stać, i oddała się tak do końca na wieczność. Wtedy – opowiada – „została porwaną daleko ponad wszelkie pośrednictwo i wciągnięta zupełnie w otchłań Bożą”.

Stary Mistrz dodaje dla okazania owoców tego drugiego nawrócenia:

„Zajmij ostatnie miejsce – jak uczy Ewangelia – a będziesz wywyższony. Ale ci, którzy się sami wywyższają, będą poniżeni. Pragnij tego, czego Bóg chce odwiecznie, przyjmij miejsce, które On w swojej łaskawej woli tobie przeznaczył”².

„Dzieci moje, w ten sposób idzie się do Boga, wyrzekając się siebie całkowicie, na wszelkie sposoby i we wszystkim, co się ma. Ten, kto mógłby otrzymać kroplę tego wyrzeczenia, jedną jego iskrę³, byłby przez to lepiej przygotowany i bliżej doprowadzony do Boga, niż gdyby się wyrzucił z całej swojej odzieży i oddał ją innym; niż gdyby pożywał ciernie i kamie-

¹ Tak uczynił Dawid pod obelgami Semeja (2 Krl 16,6), tak zachowują się święci, jak widać w życiu św. Franciszka, św. Dominika, św. Benedykta Józefa Labre i tylu innych.

² Może Pan Bóg chce, byśmy byli w naszym środowisku jak korzonek ukryty w ziemi, a nie jak kwiat widoczny dla wszystkich. Rola korzonka, który czerpie pokarm z ziemi, by go przerobić na soki drzewa, jest bardzo pożyteczna; szczęśliwi, którzy ją dobrze spełniają.

³ Widać z tych słów, że to owoc wielkiej łaski, prawdziwe nawrócenie.

nie, nawet gdyby natura mogła to znieść. Jedna krótka chwila przeżyta w tym usposobieniu byłaby dla nas pożyteczniejsza niż czterdzieści lat praktyk wybranych przez nas...

Przez długie lata kręcicie się w kółko i nie posuwacie się naprzód... Niewątpliwie jest to rzecz godna pożałowania. Módlmy się więc do Pana, byśmy mogli tak głęboko pogрузić się w Boga, abyśmy w Nim byli odnalezieni. Amen¹.

Tak więc ten dawny Mistrz mówi o drugim nawróceniu, w którym dusza jest prawdziwie „zwrócona ku Bogu” o wiele głębiej niż poprzednio, tak jak podczas drugiej orki ziemię przewraca się głęboko, aby uczynić ją prawdziwie urodzajną.

* * *

Ten sam temat porusza Tauler w kazaniu na poniedziałek przed Niedzielą Palmową, objaśniając tekst: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37n). Opisuje w nim pragnienie Boga, rodzące się z Ducha Świętego, jednocześnie z pewnym niesmakiem do stworzeń i do wszystkiego, co w nich jest nieporządkiem, kłamstwem i próżnością. Temu żywemu pragnieniu Boga i obrzydzeniu do stworzenia towarzyszy walka z nieuporządkowanymi skłonnościami uczuciowości i niecierpliwością. Jest to właśnie stan, który św. Jan od Krzyża nazwie później biernym oczyszczeniem zmysłów. Tauler opisuje go z obfitością metafor, która dziś wydaje się nadmierną. Ukazuje po tej próbie okres odpoczynku i radości. Następnie przedstawia drugi szereg prób, którymi zaczyna się życie zjednoczenia doskonałych; próby te św. Jan od Krzyża nazwie bierną nocą ducha.

Widać z tej nauki, która jest mniej więcej ta sama choć w różnych formach u św. Katarzyny Sieneńskiej, u bł. Henryka Suza, u czcigodnego Taulera, że aby wejść na drogę oświecenia postępujących, potrzeba tego, co o. Ludwik Lalle-mant i wielu innych nazywa słusznie drugim nawróceniem. Wtedy dusza zaczyna prawdziwie rozumieć słowa Jezusa do Apostołów sprzeczekających się, kto z nich jest większy: „Zaprawdę mówię wam, jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dzieci [przez prostotę i świadomość swojej słabości], nie wnijdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18,3). Apostołowie byli już w stanie łaski, ale potrzebowali drugiego nawrócenia, by wejść do wnętrza królestwa, by przeniknąć weń głęboko, by ich „dno duszy”, o którym często mówi Tauler, nie zawierało już egoizmu lub miłości własnej, lecz całe należało do Boga tak, by Bóg w nim panował prawdziwie. Zanim dusza gorliwa dojdzie do tego, Pan ściga ją

¹ Należy tu zwrócić uwagę za X. de Hornasteinem w *Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle*, 1922, s. 288, że „Mistrz Eckhart pojmował mistykę pod kątem umysłu, bł. Henryk Suza pod kątem serca, Jan Tauler pod kątem woli”, dna woli, i stąd jej święta surowość, warunek bardzo ścisłego zjednoczenia z Bogiem.

i ona także z natchnienia Bożego będzie Go szukała pragnieniem coraz czystszym i mocniejszym, a przestanie szukać siebie. Wtedy oczy nasze się otworzą i zobaczymy, że wielu z tych, których sądziliśmy surowo, są lepsi od nas. Jest to działanie *par excellence* Boże, działanie głębokiego oczyszczenia duszy, najpierw w jej części uczuciowej, później w duchowej, by doprowadzić do ścisłego zjednoczenia z Bogiem jako normalnego wstępu do życia w niebie.

Rozdział 4

BIERNE OCZYSZCZENIE ZMYŚLÓW A WEJŚCIE NA DROGĘ OŚWIECENIA

Wejście na drogę oświecenia, które jest drugim nawróceniem opisanym przez św. Katarzynę Sieneńską, bł. Henryka Suza, o. Ludwika Lallemanta, nazwane jest przez św. Jana od Krzyża biernym oczyszczeniem zmysłów, czyli nocą zmysłów. Trzeba tu rozważyć to, co mówi on: 1) o potrzebie tego oczyszczenia; 2) o sposobie, w jaki się ono dokonuje; 3) o zachowaniu się w tym trudnym momencie oraz 4) o doświadczeniach, które zwykle towarzyszą oczyszczającemu działaniu Bożemu. Będzie to przedmiotem tego i następnego rozdziału.

Potrzeba oczyszczenia zmysłów

Św. Jan od Krzyża mówi w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. VIII: „Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący”. Dalej w rozdziale XIV po opisie próby początkujących opisuje drogę postępujących: „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”. Musi ona jednak ciągle walczyć, by usunąć przeszkody tej łaski i być jej wierną. Te dwa teksty są bardzo ważne, gdyż wskazują, w jakim okresie życia duchowego dokonuje się zwykle ta próba oczyszczenia.

Potrzeba tego oczyszczenia – jak wyjaśnione jest w tej samej księdze¹ – wynika z właściwych początkującym wad, które można sprowadzić do trzech: pychy duchowej, zmysłowości duchowej i lenistwa duchowego. Można tu nawet odnaleźć – mówi św. Jan od Krzyża – pozostałość siedmiu grzechów głównych jako spaceń życia duchowego. Doktor Mistyczny rozpatruje tutaj zresztą tylko zamieszanie, jakie wprowadzają one w nasze stosunki z Bogiem, nie mówiąc o tym, co psuje nasze stosunki z bliźnimi i apostołstwem, które nam zostało powierzone.

Zmysłowość duchowa, o której tu mówi, zwłaszcza pod nazwą łakomstwa duchowego, polega na nieumiarkowanym przywiązaniu do pociech odczuwalnych, których Bóg w dobroci swej udziela czasem na modlitwie. Szuka się wtedy tych pociech dla nich samych, zapominając, że nie są one celem, lecz środkiem, stawia się smak rzeczy duchowych ponad ich czystość i w ten sposób

¹ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. II-IX.

w rzeczach świętych szuka się siebie samych, zamiast szukać, jak należy, Boga. U niektórych to poszukiwanie siebie przejawia się w apostołstwie zewnętrznym lub w tej czy innej formie działalności.

Lenistwo duchowe pochodzi przeważnie z tego, że wpada się w zniecierpliwienie i pewną odrazę do pracy nad uświęceniem, wiodącej „ciasną drogą”, gdy nie można zaspokoić łakomstwa duchowego lub innych pragnień egoistycznych. Dawni pisarze mówili obszernie o lenistwie duchowym i odrazie, którą nazywali *acedia*¹. Twierdzili nawet, że *acedia*, potęgując się, prowadzi do złośliwości, niechęci, małoduszności, zniechęcenia, ośpienia i rozproszenia umysłu w kierunku rzeczy zakazanych².

Pycha duchowa przejawia się dość często, gdy zaspokojone jest łakomstwo duchowe lub inne pragnienie egoistyczne, gdy wszystko idzie według życzenia. Wtedy człowiek chełpi się swoją doskonałością, sądzi surowo innych, podaje się za nauczyciela, choć jest tylko biednym uczniem. Ta pycha duchowa – mówi św. Jana od Krzyża³ – skłania początkujących do unikania mistrzów, którzy nie aprobują ich ducha. Zdarza się nawet, że czują do nich urazę. Szukają sobie kierownika sprzyjającego ich upodobaniom, pragną zbliżyć się do niego. „Wiele z tych dusz usiłuje zaimponować swoim spowiednikom... Z trudnością wyznają szczerze swe grzechy, by nie stracić dobrej opinii u spowiednika. Oślaniają je, by nie wydawać się tak złymi, a spowiedź ich jest wtedy raczej usprawiedliwianiem się niż oskarżaniem. Niejednokrotnie też szukają innego spowiednika dla wyznania swych upadków, aby ten pierwszy sądził, że nie ma w nich nic złego, lecz samo tylko dobro”⁴.

Ta pycha duchowa skłania, jak widzimy, do pewnej hipokryzji faryzejskiej i dowodzi, że początkujący, o których tu mówi św. Jan od Krzyża, są jeszcze bardzo niedoskonalni; są to początkujący w tym znaczeniu, w jakim używają tego wyrazu na ogół pisarze duchowni⁵. A jednak o nich jest tu powiedziane, że po-

¹ Por. S. th., II-a II-ae, q. 35.

² Tamże, q. 35, a. 4; q. 36, a. 4.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. II.

⁴ Tamże.

⁵ Nie możemy przyjąć, jak chcieliby niektórzy, że *początkujący*, o których tu mowa, doszli już do zwykłego życia zjednoczenia przez oczyszczenie czynne i że zasługują na tę nazwę tylko pod bardzo specjalnym kątem widzenia, jako początkujący nie w życiu wewnętrznym, ale na drogach biernych, uważanych za mniej lub więcej nadzwyczajne, będące poza drogą normalną. Wady, o których mówi św. Jan od Krzyża, wskazują, że chodzi tu o prawdziwych początkujących. Nie jest to terminologia specjalna, lecz tradycyjna, wzięta w znaczeniu pełnym, a nie zmniejszonym.

W tych rozdziałach *Nocy ciemnej* (ks. I, rozdz. IX, X), w których mowa o bierniej nocy zmysłów, św. Jan od Krzyża mówi zawsze: „*początkujący*, którzy są tak doświadczani...”; widać z tego, jak myślał się ci, którzy chcą umieścić to bierno oczyszczenie zmysłów nie u wejścia na drogę oświecenia, jak uczy sam św. Jan od Krzyża (tamże, rozdz. XIV), ale w środku drogi zjednoczenia i to po dłuższym czasie postępowania tą drogą.

trzeba im biernego oczyszczenia zmysłów, które właśnie oznacza wejście na drogę oświecenia postępujących, zgodnie z tradycyjnym znaczeniem tych terminów.

Do wad łakomstwa duchowego, lenistwa duchowego i pychy duchowej przylącza się wiele innych: ciekawość, która zniekształca miłość prawdy; zarozumiałość, która skłania do przeceniania naszej wartości osobistej i do gniewu, gdy jest ona zapoznana; zazdrość i zawiść, które skłaniają do obmowy, do intryg i do nieszczęsnych konfliktów, które mniej lub więcej szkodzą dobru ogólnemu. Podobnie w apostołstwie bardzo często wadą jest naturalna skwapliwość w szukaniu siebie, w stawianiu się ośrodkiem przyciągania dusz do siebie lub do grupy, której część się stanowi, zamiast pociągać je do Pana Jezusa. Wreszcie, jeśli przyjdzie próba, niepowodzenie, niełaska, jest się skłonny do zniechęcenia, niezadowolenia, dąsów, do małoduszności, która stara się mniej lub więcej przybrać pozór pokory.

Wszystko to wskazuje na konieczność głębokiego oczyszczenia.

Wiele z tych wad można niewątpliwie poprawić przez umartwienie zewnętrzne, a zwłaszcza wewnętrzne, jakie sami powinniśmy sobie nakazać, ale nie jest ono wystarczające do wyrwania ich korzeni, które sięgają do dna naszych władz¹. „Z takich i wielu innych niedoskonałości – mówi św. Jan od Krzyża² – dusza oczyszcza się całkowicie dopiero wówczas, gdy Bóg wprowadza ją w biernie oczyszczenie owej ciemnej nocy, o której niedługo będziemy mówić. Zanim to nastąpi, winna jednak dusza ze wszystkich sił starać się usilnie oczyszczać i udoskonalać. W ten sposób zasłuży na to, że Bóg otoczy ją swym staraniem i uleczy ją z tego wszystkiego, czego sama osiągnąć nie zdoła. Jeśliby bowiem sam Bóg nie oczyścił jej w tym ciemnym ogniu i nie wspomógł jej, dusza, chociażby nie wiem jak pragnęła, nie mogłaby się aktywnie sama oczyścić ani przysposobić, choćby w najmniejszym stopniu, do Boskiego zjednoczenia doskonałości i miłości”. Trzeba, aby Bóg przyłożył do tego rękę i oczyścił duszę w tym ciemnym dla niej ogniu w sposób, o którym będziemy mówili. Trzeba, by jak dobry chirurg przyłożył żelazo i ogień do naszych ran, aby wyciągnąć z nich zarazki lub złośliwe nowotwory.

Innymi słowy, trzeba, by krzyż zesłany przez Boga dla naszego oczyszczenia uzupełnił pracę umartwienia, które sami sobie zadajemy. Dlatego też, jak opowiada św. Łukasz (9,23), Jezus „do wszystkich mówił: «Jeśli kto chce iść za Mną, niech zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój na każdy dzień, i naśladuje Mnie»”. *Per crucem ad lucem* – przez krzyż do światłości. Ta jest droga, która wiedzie do światłości życia, do ścisłego zjednoczenia z Bogiem jako do normalnego wstępu życia w niebie.

¹ To właśnie św. Tomasz nazywa *reliquiae peccati*, które ostatnie namaszczenie gładzi przed śmiercią. Por. *Supplementum*, q. 30, a. 1.

² *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. III.

Jak się dokonuje bierne oczyszczenie zmysłów?

Stan ten przejawia się w trzech znakach, które św. Jan od Krzyża opisuje w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX, słowami: „Pierwszym znakiem jest to, że jak dusza nie znajduje smaku i pociechy w rzeczach Bożych, tak również i w rzeczach stworzonych. Bóg bowiem, wprowadzając duszę w tę ciemną noc dla umorzenia i oczyszczenia jej pożądliwości zmysłowej, nie pozwala, by znajdowała przyjemność w jakiegokolwiek innej rzeczy. I stąd można poznać, że ta oschłość i niesmak nie jest skutkiem grzechów czy niedoskonałości popełnionych. Gdyby tak było, dusza odczuwałaby upodobanie, pragnienie i przyjemność w rzeczach nie dotyczących Boga... Brak zadowolenia tak z rzeczy Bożych, jak i ziemskich, może wynikać z jakiejś niedyspozycji fizycznej lub melancholicznego usposobienia duszy... Dla ścisłego więc rozpoznania posłuży drugi znak czy warunek.

Drugim znakiem potwierdzającym, że to oczyszczenie jest na skutek ciemnej nocy, jest ciągle zwracanie pamięci ku Bogu i pewien bolesny niepokój, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa, skoro odczuwa ten niesmak w rzeczach Bożych. I z tego można poznać, że ta oschłość i niesmak nie pochodzą z oziębłości i obojętności... Takie nastawienie, choć czasem oddziałuje na ten stan duszy melancholia... sprawia, że oschłość odnosi swój skutek, oczyszczając pożądania duszy. Pozbawiona wszelkiego innego upodobania, dusza zwraca tu całą uwagę ku Bogu... chociaż część zmysłowa pozostaje beczynna, słaba i nieudolna do wszelkich poczynań, gdyż nie znajduje zadowolenia, duch jednak jest ochoczy, skory i mocny.

Przyczyną oschłości w ciemnej nocy jest to, że Bóg zamienia pociechy i siły zmysłowe na duchowe. Ponieważ zaś zmysły i ich działanie naturalne nie są zdolne pojąć tych rzeczy duchowych, pozostają głodne, oschłe i puste. Zmysłowa część człowieka nie może objąć tego, co jest czystym duchem... Duch zaś umocniony takim pokarmem nabiera sił i większej energii, by jak najlepiej służyć Bogu. To zaś, że w początkach nie odczuwa słodczy i przyjemności duchowej, tylko oschłość i niesmak, jest na skutek nowości tej zmiany... Nie znając jeszcze pokarmu czysto duchowego i nie będąc jeszcze do niego przygotowany, nie może również odczuć i zakosztować tego subtelного smaku. Powoli jednak i stopniowo przysposobi się na jego przyjęcie¹...

Pokarmem tym [duchowym] jest zaczynająca się kontemplacja ciemna i oschła dla zmysłów. Kontemplacja ta jest jeszcze ukryta i nie znana temu, kto ja posiada. Naturalnym biegiem rzeczy równocześnie z tą oschłością i opuszczeniem,

¹ Słusznie porównujemy ten okres przejściowy z tym, co dzieje się u dzieci, gdy się je odstawia od piersi, by dać im pokarm stały. Żałują one smaku mleka, którego się je pozbawia, a nie są jeszcze przyzwyczajone do smaku nowych pokarmów, jakie im się daje.

które zmysły odczuwają, dusza czuje pociąg i skłonność do samotności i ciszy. Nie może również zdobyć się na jakieś poszczególne rozmyślenia i nie czuje do nich ochoty. Jeśli dusza pozostanie w tym osamotnieniu i pewnej beczynności... odczuje przyływ tego wewnętrznego pokarmu. Pokarm ten jest tak subtelny, że gdyby dusza chciała go odczuć i o to się starała, tym samym go nie odczuje. Spływa on bowiem na duszę, gdy ona pozostaje w jak największym spokoju i beztrące. Jest on jak powiew, który gdy się chce pochwycić, natychmiast się ulatnia... W tym stanie bowiem czynności duszy służyłby raczej do tego... by zamącić jej pokój wewnętrzny i przeszkodzić dziełu, którego Bóg dokonuje odnośnie do ducha w owej oschłości zmysłów¹.

Trzecim znakiem, po którym można poznać oczyszczenie zmysłów, jest niezdolność do szczegółowego rozmyślenia przez władzę wyobraźni, jak to przedtem dusza czyniła. Teraz nie osiągnie tego mimo wszystkich wysiłków. Przedtem bowiem udziela się jej Bóg za pośrednictwem rozmyślenia, które odprawiała, zbierając i rozbierając różne prawdy. Teraz, wykluczając stopniowo postępujące rozważania, udziela się jej w czystym duchu, w akcie czystej kontemplacji, której nie dosięgają władze zmysłów zewnętrznych ani wewnętrznych [a które budzi w nas szczególne natchnienie Ducha Świętego]².

Św. Jan od Krzyża zauważa w związku z tym trzecim znakiem, „że ta niezdolność władz [do rozmyślenia dyskursywnego, czyli rozumowego] nie wypływa z jakiejś niedyspozycji [lub melancholii]. Gdy to bowiem ma miejsce, z zanikiem niedyspozycji, która nie może trwać stale, dusza, gdy zechce, może wrócić do tych czynności, w których jej władze działają. Tu zaś przy oczyszczeniu tego pożądanego jest przeciwnie. Dusza, która raz weszła w ten stan, odczuwa ciągle niemożność rozmyślenia za pomocą władz. Wprawdzie w samych początkach u niektórych dusz nie ma takiej ciągłości”.

Tak mówi św. Jan od Krzyża w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX².

¹ Widać, że wszystko to wiąże się racjonalnie, że chodzi tu o *postęp normalny* życia duchowego, a nie o coś nadzwyczajnego, jak widzenia, objawienia lub stygmaty.

Łatwo też zrozumieć, że dusza, która dotąd medytowała w sposób rozumowy i trochę mechaniczny, odczuwa potrzebę prostszego, głębszego, żywszego i bardziej miłującego spojrzenia na rzeczy Boże. Rozumie się, że nie jest dla niej zazwyczaj możliwy powrót do medytacji rozumowej w trzech punktach. Podobnie gdy dziecko zaczyna czytać wierszyki, bajeczki, gdyby mu je zabrano, aby zmusić do czytania alfabetu, do sylabizowania wyrazów, nie mogłoby już do niego powrócić. Wyszło już ono z tego okresu. Nie ma już zainteresowania w sylabizowaniu, ponieważ umie czytać biegle. Życie posuwa się i nie można sprowadzić życia człowieka do tego, czym było ono przed dziesięcioma laty; podobnie jest i w życiu duchowym.

² W *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XI i XII, św. Jan od Krzyża wymienił już te trzy znaki, by wskazać, w jakiej chwili trzeba przejść od medytacji dyskursywnej do kontemplacji; tam chodziło już o kontemplację wlaną, gdyż powiedziane jest (tamże, rozdz. XII) o kontemplacji, że jest to „poznanie przyjmowane... i często tak subtelne i delikatne... że dusza... nie zauważa go ani odczuwa”, a w rozdz. XIII: „W tym stanie biernym Bóg udziela się duszy tak, jak światło udziela się temu, kto biernie, nie czyniąc nic więcej, ma tylko oczy otwarte. To przyjmowanie światła, któ-

Widać z tego, że choć stan ten charakteryzują dwie cechy negatywne: oschłość uczuciowa i wielka trudność medytacji rozumowej, najważniejszy jest w nim element pozytywny: kontemplacja wlna początkowa i żywe pragnienie Boga, które w nas wywołuje. Trzeba nawet stwierdzić, iż oschłość uczuciowa i trudność medytacji pochodzą wówczas stąd, że łaska przybiera nową formę, czysto duchową, wyższą niż zmysły i rozumowanie posługujące się wyobraźnią. Wydaje się, że Pan Bóg tu coś zabiera, gdyż pozbawia pociechy uczuciowej, ale w rzeczywistości udziela cennego daru, daru rodzącej się kontemplacji i miłości bardziej duchowej, czystszej i mocniejszej. Ale jak mówi przysłowie: „korzenie wiedzy są gorzkie, owoce słodkie”, i to samo trzeba powiedzieć w wyższym porządku o korzeniach i owocach kontemplacji.

Jaka jest przyczyna tego stanu?

Jak się ten stan tłumaczy teologicznie? Przez jego cztery przyczyny. Znamy już jego przyczyny formalne i materialne, ponieważ św. Jan od Krzyża mówi nam, że jest to bierność oczyszczenia uczuciowości. Wielu autorów podkreśla jego przyczynę celową, czyli cel łatwy do poznania, a nie mówi dostatecznie o przyczynie sprawczej.

Jest ona dość wyraźna według tekstu św. Jana od Krzyża, który właśnie przytoczyliśmy. Chodzi tu istotnie o szczególne i oczyszczające działanie Boga; z niego płynie – mówi święty – początek kontemplacji wlanej i tym tłumaczy się żywe pragnienie Boga, gdyż pragnie się żywo tego tylko, czego powab poznało się doświadczalnie. To żywe pragnienie Boga i doskonałości powoduje z kolei bojaźń przed cofaniem się (bojaźń synowską). Wreszcie oschłość uczuciowa wyjaśnia się tym, że łaska specjalna wówczas dana jest czysto duchowa i nieodczuwalna, jest ona formą życia wyższego. Wszystko to tłumaczy się bardzo racjonalnie tekstem św. Jana od Krzyża.

Aby wyjaśnić teologicznie głębiej ten stan, trzeba zauważyć, że mamy tu szczególne natchnienie Ducha Świętego, którego wpływ staje się wtedy bardziej jawny. Lecz teologia uczy, że każda dusza sprawiedliwa posiada siedem darów Ducha Świętego, które pozwalają jej przyjmować uległe i ochoczo Jego natchnienia¹. Jest tu więc dość wyraźny wpływ darów.

re wlewa się w sposób nadprzyrodzony, stanowi bierność poznanie duszy”. Stan, o którym tu mowa, nie różni się od opisanego w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX. Jak coraz bardziej teraz się przyjmuje i jak twierdzili pierwsi komentatorzy (por. *Dict. de théol. cath.*, artykuł o św. Janie od Krzyża), te rozdziały *Drogi na górę Karmel* opisują nie stan poprzedzający w czasie ów stan, który jest opisany w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX, ale ukazują raczej jego *stronę czynną, sposób*, w jaki należy się wtedy zachować, podczas gdy *Noc ciemna* ukazuje jego *stronę bierną*.

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 68, a. 1, 2, 3.

...Których szczególnie? – Przede wszystkim darów umiejętność, bojaźni synowskiej i męstwa.

...Rzeczywiście przez dar umiejętności tłumaczy się pierwszy znak, podany przez św. Jana od Krzyża: „zupełny brak pociechy w rzeczach stworzonych i w rzeczach Bożych przedstawionych w sposób zmysłowy”. Dar umiejętności, w istocie, według św. Augustyna¹ i św. Tomasza² daje nam poznać niejako doświadczalnie próżnię rzeczy stworzonych, wszystko, co w nich jest znikome i ułomne. Umiejętność różni się od mądrości tym, że poznaje rzeczy nie przez ich przyczynę najwyższą, ale przez przyczynę bliską, znikomą i ułomną. Dlatego to – według św. Augustyna – dar umiejętności odpowiada błogosławieństwu łez. Łzy skruchy pochodzą rzeczywiście z poznania ciężkości grzechu i nicości stworzeń. Dar umiejętności przypomina to, co mówi Eklezjastes (1,2): „Marność nad marnościami i wszystko marność” prócz miłości Boga i służenia Mu. To samo powtarza się na tyłu stronach *Naśladowania*³ i wielkich mistyków, jak np. Ruysbroeck⁴. Zauważył on jeszcze przed św. Janem od Krzyża związek między darem umiejętności a oczyszczeniem biernym zmysłów, w którym dusza poznaje doświadczalnie próżnię rzeczy stworzonych, co skłania ją do żywego pragnienia Boga⁵.

* * *

W stanie, o którym mówimy, jest również wyraźny wpływ darów bojaźni i męstwa. Na to wskazuje drugi znak św. Jana od Krzyża: „Drugim znakiem potwierdzającym, że to oczyszczenie jest na skutek ciemnej nocy, jest ciągle zwracanie pamięci ku Bogu i pewien bolesny niepokój, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa”, lecz póki trwa wraz z tym lękiem żywe pragnienie służenia Bogu, „duch... umocniony takim pokarmem nabiera sił i większej energii, mimo że ciało pozostaje w niesmaku i traci ochotę do wszelkiego czynu”⁶.

Widzimy tu wyraźnie skutek daru bojaźni, i to bojaźni synowskiej, obawy nie

¹ *Libr. I de sermone Domini in monte*, rozdz. IV: „Którzy płaczą, są to ci, którzy wiedzą, jakie zło ich zwyciężyło, dlatego że pragnęli go jako dobra”. Płaczą nad tym, co utracili przez pożyteczność i pychę.

² II-a II-ae, q. 9, a. 4.

³ *Naśladowanie*, ks. III, rozdz. XLII: „Pokoju swego na ludziach zakładać nie należy... Beze Mnie przyjaźń nic nie warta i nietrwała”. – Rozdz. XLIII: „Umiejętność światowa marna jest: Nigdy nie czytaj słowa mojego w tym celu, abyś mógł się wydać bardziej uczonym lub mądrym”. „Więcej znaczy być niż wydawać się”.

⁴ *Le Royaume des amants de Dieu*, rozdz. XVIII; *L'Ornement des noces spirituelles*, ks. II, rozdz. V.

⁵ Por. Ruysbroeck, *L'Ornement des noces spirituelles*, ks. II, rozdz. LXIII, gdzie mowa o darach bojaźni, pobożności, umiejętności i ich wpływie oczyszczającym.

⁶ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX.

kary, lecz grzechu. Widać, że wzrasta ona wraz z postępem miłości, podczas gdy jednocześnie zmniejsza się bojaźń służalczą, bojaźń kary¹. Przez specjalne tchnienie tego daru dusza opiera się mocnym pokusom przeciw czystości i cierpliwości, które towarzyszą często temu biernemu oczyszczeniu zmysłów. Chrześcijanin, który odczuwa wówczas swoją nędzę, powtarza słowa Psalmu (118,120): „*Confige timore tuo carnes meas* – Przebij bojażnią Twoją ciało moje, bo się uląknę sądów Twoich”. Ten dar bojaźni – według św. Augustyna – odpowiada błogosławieństwu ubogich², tych, którzy się nie podają za mistrzów, ale zaczynają poważnie miłować pokorę życia ukrytego, by upodobnić się do Pana Jezusa; w ubóstwie tym znajdują prawdziwe bogactwo: „ich jest królestwo niebieskie”.

Jednocześnie w żywym pragnieniu służenia Bogu, o jakim mówi tu św. Jan od Krzyża, w pragnieniu trwającym mimo oschłości, pokus, trudności, widać wyraźny skutek daru męstwa, który odpowiada czwartemu błogosławieństwu: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”³. Żywe pragnienie służenia Bogu za wszelką cenę jest prawdziwie tym głodem, który Pan Bóg w nas wywołuje. Budzi go i zaspokaja, jak powiedziano do Daniela: „Ja przyszedłem oznajmić tobie, bo mężem pożądania jesteś” (Dn 9,23). Dar męstwa przychodzi tu pośród trudności, przeciwności, z pomocą cnotom cierpliwości i długomyślności; bez niego entuzjazm duchowy wygasłby podobnie jak entuzjazm uczuciowy. Jest to czas, kiedy trzeba pamiętać o tym, co mówi *Naśladowanie* (ks. II, rozdz. XII) o królewskiej drodze krzyża: „Weź więc krzyż swój i idź za Chrystusem, a zajdziesz do żywota wiecznego... Jeśli chętnie krzyż dźwigasz, on cię też poniesie i zaprowadzi do pożądanego celu... wskutek żądy cierpień i znoszenia przeciwności, pochodzącej z żarliwej chęci naśladowania Krzyża Chrystusowego, dochodzi dusza niekiedy do takiej siły, że nie chce już żyć bez boleści i utrapienia... Nie jest to moc ludzka, ale łaska Chrystusowa, która tyle może i sprawia w ułomnym ciele, że na co z natury swej wzdryga się i przed czym ucieka, to przez żarliwość ducha staje mu się pożądanym i miłym”⁴.

Wreszcie trzeci znak, o którym mówi św. Jan od Krzyża, wzrastająca trudność w medytacji dyskursywnej wskazuje na działanie daru rozumu, przyczyny kontemplacji wlanej początkowej, przewyższającej rozumowanie⁵. Ten sam roz-

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 19, a. 9 i 12.

² Por. tamże, a. 12.

³ Tamże, II-a II-ae, q. 139, a. 2.

⁴ Ruysbroeck mówi podobnie o darze męstwa w *L'Ornement des nocces spirituelles*, ks. II, rozdz. LXIV: „Przezeń człowiek chce przewyciężyć wszelką przeszkodę i przejść poza wszelką pociechę, by znaleźć umiłowanego”.

⁵ Początek kontemplacji ponaddyskursywnej przerywa rozumowanie, które używało wyobraźni. Wtedy zdarzają się *rozartagnienia mimowolne* wyobraźni, która nie będąc zajęta systematycznie, błą-

dział IX księgi I *Nocy ciemnej* mówi właśnie o początku ciemnej i oschłej kontemplacji, którą Bóg karmi duszę, oczyszczając ją, pozwalając jej wyjść poza figury, przeniknąć znaczenie zasad wiary, by dojść do wyższej prostoty, charakteryzującej duszę kontemplatywną¹.

Św. Tomasz również mówi, że dar rozumu ma działanie oczyszczające; oczyszcza on umysł, podnosząc go ponad wyobrażenia zmysłowe i błędy²; w ten sposób chroni nas od możliwych spaceń i daje możliwość wyjścia poza literę Ewangelii, by dosięgnąć jej ducha; pozwala nam na przenikanie poza formuły wiary w głębie tajemnic, które one wyrażają. Formuła przestaje być celem, a staje się punktem wyjścia. Ten wpływ oczyszczający daru rozumu będzie działał przede wszystkim w biernym oczyszczeniu ducha, ale już teraz się przejawia; i wtedy pod szczególnym natchnieniem Ducha Świętego mamy akt wiary przenikliwej, który jest nazwany aktem wlanym, gdyż nie mógłby się dokonać bez tego specjalnego natchnienia³.

W ten sposób zaczyna się realizować to, co zauważył już św. Tomasz⁴, aby dusza doszła do jednostajności kontemplacji (której symbolem jest jednostajność ruchu obrotowego, bez początku i końca), trzeba, aby oswobodziła się z podwójnego zniekształcenia (braku jednostajności), z tego, którego źródłem jest różnorodność rzeczy zewnętrznych, i z tego, które przejawia się w rozumowaniu. Dzieje się to, gdy jej czynności sprowadzają się do prostej kontemplacji prawdy. To właśnie zaczyna się realizować w biernym oczyszczeniu zmysłów. Tu np. teolog ujrzy, jak cały traktat o predestynacji i o łasce sprowadzi się do tej prostej zasady: „Ponieważ miłość Boga dla nas jest przyczyną wszelkiego dobra stworzonego, jeden nie byłby lepszy od drugiego, gdyby nie był bardziej umiłowany przez Boga”⁵.

Św. Augustyn, mówiąc o stopniach życia duszy⁶, zauważył, że życie prawdzi-

ka się mniej lub więcej, aż wreszcie zdrzemnie się, uśnie, gdy moc duszy (*vis animae*) zwróci się całkowicie ku miłosnej kontemplacji we władzach wyższych.

Te rozróżnienia wyobraźni nie zdarzają się teologowi podczas rozumowania lub kaznodziei podczas kazania, gdyż ich rozumowanie zatrzymałoby się. Zdarzają się one wtedy, gdy rozpoczyna się kontemplacja ponadrozumowa, która nie posługuje się łańcuchem wyobrażeń, a wyobraźnia bez zajęcia nie może sama z siebie zainteresować się czysto duchowym przedmiotem, ku któremu zwraca się wówczas niewyraźnie umysł.

¹ Por. Ruysbroeck, *L'Ornement des nocces spirituelles*, ks. II, rozdz. LXVI: „Pierwsze promieniowanie daru rozumu stwarza w duszy prostotę”, uczestnictwo w najwyższej prostocie Boga.

² Por. II-a II-ae, q. 8, a. 7.

³ Por. I-a II-ae, q. 61, a. 5: *De virtutibus purgatorii et de virtutibus purgati animi* – O cnotach oczyszczających i o cnotach duszy oczyszczonej.

⁴ Por. II-a II-ae, q. 180, a. 6.

⁵ Por. *S. th.*, I-a, q. 20, a. 3 i 4.

⁶ *De Quantitate animae*, ks. I, rozdz. XXXIII, por. 4 gradum: życie prawdziwej cnoty. – *De Sermone in Monte*, tam gdzie zestawia siedem darów z błogosławieństwami ewangelicznymi.

wej cnoty zaczyna się od oczyszczenia, które nazywał: „*purificationis negotium... opus tam difficile mundationis animae*”. Takie jest, według wielkich mistrzów¹, wyjaśnienie tego stanu lub okresu przejściowego, który się przejawia w utracie łask odczuwalnych, ale który jest w rzeczywistości początkiem kontemplacji wlanej, progiem życia mistycznego, gdy łaska dana jest pod nową postacią, bardziej wyswobodzoną ze zmysłów, aby nas uduchowić, aby nam pozwolić pod literą Ewangelii poznać jej ducha, który ożywia, abyśmy nim prawdziwie żyli. Można by streścić to, co powiedzieliśmy, w następującej tablicy, którą należy czytać od dołu do góry:

ZNAKI BIERNEGO OCZYSZCZENIA ZMYŚŁÓW	OPIS PSYCHOLOGICZNY	WYJAŚNIENIE TEOLOGICZNE
	św. Jana od Krzyża	przez dary Ducha Świętego.
	3) wielka trudność w medytacji dyskursywnej, pociąg do prostego, miłosnego wejrzenia na Boga;	natchnienie daru rozumu, początek kontemplacji wlanej;
	2) żywe pragnienie służenia Bogu, pożądanie sprawiedliwości i bojaźń grzechu. Opieranie się pokusom;	natchnienie daru męstwa, który zachowuje pośród trudności, łaknienie i pragnienie sprawiedliwości oraz wpływ daru bojaźni w opieraniu się pokusom;
	1) oschłość uczuciowa, brak jakiegokolwiek pociechy czy to w rzeczach Bożych, czy też w stworzeniach.	natchnienie daru umiejętności, który ukazuje marność, próżnię wszystkiego co stworzone, ciężkość grzechu, skąd łyż prawdziwej skruszy.

UWAGA

Aby odróżnić neurastenię od oczyszczeń biernych, trzeba zwrócić uwagę, że u neurasteników najczęstszymi objawami są: zmęczenie prawie nieustanne, nawet gdy nie pracowali, z poczuciem przygnębienia, zniechęcenia; bóle głowy stałe (poczucie jakby ołowianej czapki, tępe bóle w karku lub w kręgosłupie); bezsenność, tak dalece że neurastenik budzi się bardziej zmęczony, niż gdy się kładł; trudność w używaniu władz intelektualnych, skupieniu uwagi; nadwrażliwość, powodująca silne uczucia z powodu drobnych przyczyn, skłonna do wma- wiania sobie chorób, których nie ma; nadmierna samoanaliza, aż do drobiazgowości, stała troska o swoje zdrowie².

¹ Por. św. Grzegorz, *Moral.*, XXIV, rozdz. VI; X, rozdz. X, 17; in *Ezech.*, ks. II, homil. II, 2, 13; Hugo ze św. Wiktora, *Homil. I in Eccl.*; *Naśladowanie*, ks. III, rozdz. XXXI, nr 1, 2, 3; rozdział ten streszcza dobrze to, co właśnie powiedzieliśmy, i wykazuje, że niewielu jest kontemplatywnych, gdyż mało jest ludzi oderwanych od rzeczy ziemskich.

² Por. R. de Sinéty, *Psychopathologie et direction*, 1934, s. 66-87.

Neurastenicy nie są jednak chorymi z urojenia; niemoc, którą odczuwają, jest rzeczywista i byłoby rzeczą nieroztropną zachęcać ich do lekceważenia zmęczenia i do przemęczenia się. Brak im nie chcenia, lecz siły wewnętrznej.

Przyczyny neurastenii mogą być organiczne, jak zatrucia, zaburzenia gruczołów dokrewnych lub zaburzenia wątrobowe itp.; często są też psychiczne: przepracowanie umysłowe, cierpienia moralne, przykre wzruszenia, stanowiące zbyt wielki ciężar dla systemu nerwowego. Nawet w wypadkach, gdy przyczyna choroby jest psychiczna, sama choroba dotyka organizmu; dlatego trzeba koniecznie dać neurastenikom wypoczynek i trzeba ich stopniowo doprowadzać do wykonywania łatwych prac, proporcjonalnych do ich sił, dodawać im otuchy.

Trzeba również pamiętać, że psychonerwice mogą iść w parze z rozwiniętym życiem umysłowym i wysokim życiem moralnym.

Widać z tego, jak zauważa św. Jan od Krzyża, mówiąc o trzech znakach nocy biernej zmysłów, że może ona współistnieć z melancholią, jak dziś powiedziałoby się, z neurastenią; ale widać również, że różni się ona od tego stanu zmęczenia nerwowego przez drugi znak (zachowanie zwykle pamięci o Bogu z troską i obawą cofania się) i przez trzeci znak (prawie zupełna niemożność rozmyślenia, a zamiast niej proste i miłujące wejrzenie na Boga, początek kontemplacji wlanej). Żywe pragnienie Boga i doskonałości, przejawiające się w tych znakach, odróżnia wyraźnie to oczyszczenie bierne od neurastenii, która czasem może z nim współistnieć.

Rozdział 5

JAK ZACHOWYWAĆ SIĘ W NOCY ZMYŚLÓW?

Św. Jan od Krzyża omawia ten temat w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. X. Podaje najpierw prawidła postępowania, a następnie mówi o doświadczeniach, które zazwyczaj towarzyszą temu stanowi. Wyłożymy tutaj to, co najważniejsze w jego nauce na ten temat: może być ona zresztą użyteczna nie tylko dla dusz, które są w tym okresie ciemności i długotrwałej oschłości, ale również i dla tych, w których życiu wewnętrznym na przemian bywa dzień i noc, jak w naturze. *Naśladowanie* wielokrotnie wspomina to następstwo; jak w naturze dobrą jest rzeczą, że po dniu następuje noc, dobre to jest również w życiu duszy, i trzeba wiedzieć, jak się zachowywać w tych dwóch fazach tak od siebie odmiennych. Trzeba to wiedzieć szczególnie wtedy, gdy faza ciemności przedłuża się, jak w okresie, o którym mówimy.

Cztery reguły kierownictwa w tym stanie

Doktor Mistyczny mówi przede wszystkim o tych, którzy znajdują się w tym okresie przejściowym: „Jeśli dusze w tym stanie nie znajdą kogoś, kto by je zrozumiał, będą się cofały, zejść z drogi właściwej lub na niej ustaną. Co najmniej zaś nie będą postępowały naprzód, gdyż przeszkodzi im w tym zbytne staranie, by iść dawną drogą rozmyślań i medytacji” lub pragnąć odczuwać pociechy i zadowolić swój smak. W tym momencie rzeczywiście należy zasięgnąć rady oświeconego kierownika z powodu trudności, które pojawiają się w życiu wewnętrznym na skutek utraty łask odczuwalnych, wzrastającej trudności w medytacji, a także na skutek jednocześnie występujących pokus przeciw czystości, które zły duch budzi dość często, by odwrócić duszę od modlitwy.

* * *

W dalszym ciągu mówi św. Jan od Krzyża – „kogo Bóg taką drogą prowadzi, niech się zdobywa na cierpliwość i niech się nie lęka. Niech ufa, że Bóg nie opuszcza tych, którzy Go szczerym sercem szukają, ani też nie odmówi im potrzebnej pomocy na tej drodze. Jeśli będzie wierny, doprowadzi go Bóg do jasnego i czystego światła miłości, którego mu udzieli w drugiej ciemnej nocy, to jest nocy ducha”. – Nie należy więc w tej oschłości i niemocy zniechęcać się, ani porzucać modlitwy myślniej, jak gdyby była nieużyteczna. Wręcz przeciwnie, staje się o wiele bardziej owocną, jeżeli trwa się w pokorze, wyrzeczeniu

i ufności w Bogu. Długotrwała oschłość uczuciowa i wzrastająca niemożność rozmyślenia są znakiem nowego, wyższego życia. Kierownik wykształcony i doświadczony, zamiast się tym smucić, raduje się; jest to wielkoduszne wejście na „wąską drogę”, która wznosi się, rozszerzając, i która stanie się coraz szerszą, niezmierzoną, jak sam Bóg, do którego prowadzi. Dusza jest tu w szczęśliwej konieczności, że nie może się zadowalać słabymi aktami wiary, nadziei i miłości. Akty niedoskonałe (*actus remissi*) tych cnót już nie wystarczają; trzeba aktów wyższych i bardziej zasługujących, lecz właściwe im jest – według św. Tomasa – to, że osiągają natychmiast wzrost łaski i miłości, na który zasługują¹.

Dusza, która doszła do tego stanu, jest jak wspinający się na górę człowiek, który się znalazł w trudnym przejściu, gdzie musi żywiej pragnąć osiągnięcia celu, by móc się posuwać dalej. Jesteśmy u progu życia oświecenia, a zasługuje ono na to, by przejść wielkodusznie przez ciemną noc, która je poprzedza. Chodzi o oczyszczenie się z pozostałości siedmiu grzechów głównych, które plamią życie duchowe, a jeśli się nie oczyścimy z nich, zasługując na ziemi, będziemy musieli oczyścić się z nich w czyśćcu bez zasługi.

Oczyszczenie bierne, o jakim mowa, jest na normalnej drodze świętości, którą można określić jako zjednoczenie z Bogiem i czystość dostateczną, by móc wejść wprost do nieba. Ten stopień czystości jest z pewnością na normalnej drodze do nieba, niezależnie od tego, czy osiągnie się go na ziemi, czy też u kresu czyśćca; a czyściec, jako kara, jest konsekwencją win, których można było uniknąć.

Ufajmy więc Bogu podczas tej bolesnej pracy oczyszczenia. Czyż opuszcza się dentystę, gdy zaczyna zadawać ból, by nas uleczyć?

* * *

Na trzecim miejscu – jak zauważa św. Jan od Krzyża – gdy już dusza nie może rozmyślać w sposób rozumowy, niech „zadowala się tą miłością i spokojną pamięcią o Bogu”. Chcieć powrócić za wszelką cenę do medytacji dyskursywnej byłoby to płynąć przeciw prądowi łaski, zamiast dać mu się nieść. Byłby to duży trud bez pożytku: tak, jakby się biegło do źródła wody żywej, gdy się już doszło do jego brzegu; jeśli się będzie biegło dalej, zacznie się od niego oddalać. Tak, jakby się w dalszym ciągu sylabizowało, umiejac już odczytywać wiele wyrazów jednym spojrzeniem. Jakby się zstępowało, zamiast dać się Bogu pociągnąć, podnieść.

Gdyby jednak trudność rozmyślenia nie wzrastała i dawała się odczuć tylko od czasu do czasu, należałoby powracać do medytacji afektywnej uproszczonej, gdy jest możliwa, np. do bardzo powolnego rozważania *Ojciec nasz*.

¹ II-a II-ae, q. 24, a. 6.

* * *

Czwarta reguła postępowania dotyczy tych, którzy doszedłszy do tej długotrwałej oschłości, chcieliby nie tyle powrócić do medytacji rozumowej, ile odczuwać jakąś pociechę. Św. Jan od Krzyża mówi na ten temat: „Niech pozostają bez starań i wysiłków, by odczuwać i kosztować tu Boga. Albowiem wszystkie te wysiłki niepokoją i rozpraszają duszę, wyprowadzając ją z tego słodkiego ukojenia i odpocznienia, jakiego jej udziela kontemplacja...¹. Byłoby tu podobnie jak z malarzem, który wykańcza czyjś portret. Jeżeli model będzie się ruszał i chciałby sam coś malować, malarz nie może go ukończyć i zostanie zepsute to, co już było wykonane”. Dusza „im więcej by szukała jakiegoś oparcia dla uczucia czy myśli, tym bardziej odczuje jego brak, którego tą drogą niepodobna już zaspokoić”. – Innymi słowy, ponieważ czynność naturalna, przez szukanie siebie, zwraca się w kierunku przeciwnym darom Ducha Świętego, stawia ona przeszkody ich delikatniejszym natchnieniom. Nie należy w modlitwie starać się odczuć dar Boży, ale przyjmować go z uległością i bezinteresownością w ciemności wiary. Radość duchowa dołączy się później do aktu kontemplacji i miłości Boga, ale nie jej trzeba szukać, lecz Boga samego, który przewyższa swoje dary.

* * *

Jeśli dusza, która doszła do tego okresu przejściowego, jest wierna powyższym wskazówkom, dokona się to, co św. Jan od Krzyża stwierdza przy końcu tego samego rozdziału X: „Dusza... niech się nie troszczy, że zanika działanie jej władz... Jeśli bowiem nie będzie przeszkadzała działaniu tej wlanej kontemplacji, w którą ją Bóg wprowadza, znajdzie tym większe zadowolenie i pokój. Rozpali się w niej ów ogień miłości, który owa ciemna i tajemnicza kontemplacja przynosi ze sobą, by rozpalic duszę. Kontemplacja nie jest to nic innego, jak tylko tajemne, pełne spokoju i miłosne udzielanie się Boga. Jeśli dusza Go przyjmie, rozpali On w niej ducha miłości”².

Trochę wyżej Doktor Mistyczny mówi: niech dusza zadowala się wtedy „tą miłosną, spokojną pamięcią na Boga”, poznaniem ogólnym Jego nieskończonej dobroci, podobnie jak syn miłujący, gdy odnajdzie po miesiącach nieobecności

¹ Wyraz „ukojenie”, użyty tutaj wielokrotnie przez św. Jana od Krzyża, wskazuje, że stan, o jakim mówi, odpowiada IV Mieszkaniu św. Teresy, w którym jest skupienie bierne i ukojenie, gdzie wola jest ujęta i spoczywa w Bogu pod szczególnym natchnieniem Ducha Świętego. Jednocześnie może istnieć pewne mimowolne błąkanie się wyobraźni, która nie może zainteresować się przedmiotem czysto duchowym, a która nie jest jeszcze uśpiona.

² Na początku tego samego rozdziału X św. Jan od Krzyża zapowiedział, że w ten właśnie sposób Bóg przynosi „duszę... z rozmyślania do kontemplacji”, tzn. do *kontemplacji wlanej*, jak było stwierdzone. Nie mówi się tu o kontemplacji nabytej, lecz o wlanu słodkiego światła życia.

dobrą matkę, która go oczekiwała. Nie analizuje on swoich i jej uczuć, jak czyniłby to psycholog, zadowala się spojrzeniem miłującym, spokojnym i głębokim, które jest o wiele bardziej przenikliwe w swojej prostocie niż wszystkie analizy psychologiczne.

„Ten początek kontemplacji wlanej związanej z miłością jest już wyższym praktykowaniem cnót teologicznych i darów Ducha Świętego, które im towarzyszą. Jest w niej akt wlany przenikliwej wiary¹. Odkrywa on coraz pełniej ducha Ewangelii, który ożywia literę. W ten sposób sprawdzają się słowa Zbawiciela: „Pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (J 14,26). Św. Jan mówi także do wiernych w swoim Pierwszym Liście (2,27). „A namaszczenie, które od Niego otrzymaliśmy, niechaj w was trwa. I nie potrzebujecie, aby was kto pouczał, ale... namaszczenie Jego poucza was o wszystkim – *unctio eius docet vos de omnibus*”². Otrzymuje się tu, w ciszy modlitwy, głębokie zrozumienie tego, co się często odczytywało z Ewangelii i medytowało, np. wewnętrzne znaczenie błogosławieństw ewangelicznych: błogosławieni ubodzy, cisi, którzy płaczą nad swoimi grzechami, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca, pokój czyniący, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości – ich jest królestwo Boże.

W ten sposób zaczyna się zwykle modlitwa wlana, podniesienie duszy do Boga, ponad zmysły, wyobraźnię, rozumowanie – „uwielbienie w duchu i prawdzie”, które wykracza poza formuły wiary, aby przeniknąć tajemnice, jakie one wyrażają, i aby nimi żyć. Formuły przestają być celem, a stają się punktem wyjścia.

* * *

Trzeba jednak przypomnieć tutaj, co św. Jan od Krzyża mówi w *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XV: „Czy ludziom doświadczonej, których Bóg poczyną wprowadzać w owo poznanie kontemplatywne... nie trzeba już nigdy korzystać z drogi rozmyślania i form naturalnych? Na to odpowiem, że nie znaczy

¹ Akt ten nazywany jest *wlanym*, gdyż nie może być dokonany bez *szczególnego natchnienia Ducha Świętego*, natchnienia, do którego przyjęcia usposabiają nas dary; mamy tu wpływ daru umiejętności i daru rozumu, które dają większą przenikliwość i pewność wierze. Ten sam akt jest aktem wiary i aktem wiary przenikliwej: *są w nim dwa motywy formalne podporządkowane cnoty wiary (powaga Boga objawiającego) i daru rozumu (szczególne oświecenie Ducha Świętego jako kierownictwo obiektywne)*.

Jest tu coś analogicznego do tego, co dzieje się u prawdziwego artysty, który wykonując symfonię Beethovena otrzymuje w jakimś momencie natchnienie muzyczne, pozwalające mu lepiej przeniknąć ducha tej symfonii. Podobnie *akt wiary żywej ma modalność zasługiwania*, którą otrzymuje od miłości, a której nie ma akt wiary wlanej chrześcijanina w stanie grzechu śmiertelnego.

² Otrzymane namaszczenie trwa istotnie stale, nawet w czasie snu, w postaci łaski uświęcającej i *sprawności wlanej*, pochodzących od niej, tzn. cnót wlanej i siedmiu darów. Jest to *sacrum septenarium*, o którym mówi liturgia i które jest *zawsze* u wszystkich sprawiedliwych.

to, aby ci, co poczynają wchodzić w posiadanie owego poznania miłosnego i prostego, w ogóle nigdy nie mieli usiłować rozmyślać, ani o to się starać, a to dlatego, że w początkach korzystania zeń ani stan kontemplacji nie jest tak doskonały, aby gdy tylko zechcą, stawieć się mogli w jej akcji, ani jeszcze nie są tak dalekimi od medytacji, iżby nie mogli niekiedy rozmyślać”, gdy nie znajdują się pod szczególnym wpływem Ducha Świętego, który ułatwia skupienie. Św. Teresa mówi również¹ o potrzebie, w początkach modlitwy ukojenia, uciekania się do medytacji uproszczonej, którą symbolizuje praca maszyny hydraulicznej, zwanej norią². Ten urywek odpowiada temu, co mówi św. Jan od Krzyża o pracy umysłu, usposabiającej do otrzymania od Boga głębszego skupienia. Tak więc na początku modlitwy myślniej dobrze jest rozmyślać powoli nad prośbami *Ojcze nasz* lub rozmawiać z synowską miłością z Maryją Wszechpośredniczką, aby Ona nas doprowadziła do obcowania ze swym Synem. Dobrze jest przypominać sobie, jak On sam oddał za nas życie i jak nie przestaje się ofiarowywać za nas w ofierze Mszy świętej. Jeśli dusza wiernie postępuje tą drogą, otrzyma przynajmniej od czasu do czasu światło wewnętrzne, które odsłoni jej głębokie znaczenie Męki Pańskiej i nieskończone bogactwa zawarte w Eucharystii. W ten sposób życie wewnętrzne, podnosząc się, upraszcza się; jest to warunek, by mogło ono promieniować i przynosić owoce.

Tak należy się zachowywać w biernym oczyszczeniu uczuciowości, zwanym również nocą zmysłów: być uległym kierownikowi, mieć ufność w Bogu, proste i miłosne wejście ku Niemu, nie szukać pociech odczuwalnych.

Aby uzupełnić ten rozdział trzeba także powiedzieć o doświadczeniach, które dość często towarzyszą temu okresowi przejściowemu.

Doświadczenia zazwyczaj towarzyszące nocy zmysłów

Do tego bolesnego oczyszczenia, w którym pod wpływem daru umiejętności doświadczamy próżni rzeczy stworzonych, dołączają się zwykle pokusy przeciw czystości i cierpliwości, pokusy dopuszczone przez Boga, aby wywołać mocną reakcję tych cnót, których siedzibą jest uczuciowość. Reakcja ta powinna wzmocnić cnoty, głębiej je zakorzenić i w ten sposób pełniej oczyścić uczuciowość, w której tkwią, poddając ją coraz bardziej rozumowi oświeconemu przez wiarę. Z tej samej przyczyny w nocy ducha będą podobne pokusy przeciw cnotom, które są w wyższej części duszy, zwłaszcza przeciw cnotom teologicznym.

¹ Św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XIV.

² Noria – przyrząd do nawadniania gruntów, złożony z wielu małych naczyń łańcuchowo ze sobą połączonych i używany powszechnie w Hiszpanii i południowej Francji (przyp. red. I wyd.).

Te współlistniejące doświadczenia mają u wielu dusz wewnętrznych formę zlagodzoną, u innych są bardziej zaznaczone i wtedy zwiastują one, że Bóg chce doprowadzić te dusze, o ile będą wierne, aż do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego¹.

Walka z tymi pokusami zmusza do pełnienia energicznych aktów cnót czystości i cierpliwości, a wówczas zakorzenia się one głębiej w uczuciowości przeoranej i wstrząśniętej; stają się w niej jakby posiewem urodzajnym życia wyższego. Cnoty moralne nabyte wprowadzają rzeczywiście kierownictwo prawego rozumu w uczuciowość człowieka, a cnoty moralne wlane wprowadzają w nią Boże życie łaski. W ten sposób rozumiana walka z pokusą ma w sobie coś wielkiego i pięknego. Bez niej zadowalilibyśmy się często mniejszym wysiłkiem, aktami cnót mało intensywnymi, słabymi, *remissi*, jak nazywają je teologowie, tzn. niższymi od stopnia naszej cnoty. Mając trzy talenty, postępowalibyśmy tak, jakbyśmy mieli tylko dwa. Lecz te słabe akty cnoty – jak uczy św. Tomasz² – nie osiągają natychmiast wzrostu miłości, na którą zasługują, podczas gdy akty intensywne, czyli doskonałe, otrzymują go bezpośrednio.

Pokusa zmusza do pełnienia bardzo zasługujących aktów, czasem heroicznych, które zakorzeniają w duszy cnoty nabyte i zdobywają nam natychmiast proporcjonalny wzrost cnót wlanых. Dlatego to anioł Rafał mówi do Tobiasza: „A ponieważ byłeś przyjemny Bogu, potrzeba było, aby cię pokusa doświadczyła” (Tb 12,13). Św. Paweł mówi również: „Wierny jest Bóg, który nie dopuści kuśić was ponad wasze siły, ale razem z pokusą da też i wyjście, abyście ją przetrzymać mogli” (1 Kor 10,13).

Izajasz mówi podobnie: „On dodaje utrudzonemu siły, a temu, który nie ma, moc i siłę pomnaża... a którzy mają nadzieję w Panu, odmienia siłę, wezmą pióra jak orły” (Iz 40,29.31).

Pokusa objawia nam naszą nędzę i potrzebę łaski Bożej: „Kto nie jest kuszony, cóż wie?” (Ekli 34,9). Pokusa zmusza do modlitwy, do błagania Boga, aby przyszedł nam z pomocą, do pokładania ufności w Nim, a nie w sobie. Tak czyni żeglarz w czasie burzy. O tej ufności w Bogu, którą powinien mieć człowiek doświadczany, św. Paweł pisze: „*cum enim infirmor, tunc potens sum* – gdy niedomagam, wtedy jestem silny” (2 Kor 12,10). Św. Jakub Apostoł mówi również: „Bracia moi, uważajcie to za wielką radość, gdy wpadniecie w różne pokusy; wiedząc, że próba wiary waszej sprawia cierpliwość. A doniosłym skutkiem jest to, abyście byli doskonali” (Jk 1,2-4).

* * *

¹ Por. *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV.

² I-a II-ae, q. 52, a. 3; II-a II-ae, q. 24, a. 6, ad 1.

Do tych pokus przeciw czystości i cierpliwości dołącza się czasem również w tym okresie życia wewnętrznego utrata jakichś dóbr doczesnych, majątku, zaszczytów, przyjaźni, na których człowiek zbyt się zatrzymywał, a Bóg żąda od nas wtedy dla siebie tego żywego przywiązania, którego nie zamierzaliśmy Mu dać. Czasem dopuszcza również na nas chorobę, gdyż trzeba się nauczyć cierpieć, a także by nam przypomnieć, że sami z siebie nic nie możemy i że potrzeba nam dobrodziejstw Bożych zarówno dla życia cielesnego, jak i dla duchowego.

Skutki oczyszczenia biernego zmysłów

Jeśli dobrze zniesiemy te próby, przyniosą nam one cenne skutki. Mówi się, że „cierpliwość rodzi różę”. Jednym ze skutków biernego oczyszczenia zmysłów jest głębokie i przeżyte poznanie Boga i siebie.

„Teraz... dusza – mówi św. Jan od Krzyża¹ – zostawiona w codziennych szatach oschłości i opuszczenia, gdy pogasły jej dawne światła, otrzymuje wielką i konieczną cnotę poznania siebie”. Jest to skutek rodzącej się kontemplacji własnej, stąd dość jasno widać, że kontemplacja ta jest na normalnej drodze świętości. Dusza „widzi, że nic tu sama z siebie nie ma i nic uczynić nie zdoła. Takie zaś niezadowolenie z siebie i smutek, że nie służy Bogu, Bóg więcej ceni niż wszelkie czyny” (tamże).

Poznając w ten sposób swoją niewystarczalność, swoje ubóstwo, dusza pojmuje lepiej wielkość Boga, Jego nieskończoną dobroć dla nas, a także wartość zasług Jezusa, Jego Przenajdroższej Krwi, nieskończoną wartość Mszy i Komunii świętej.

W tej nocy ciemnej „Bóg oświeca... duszę nie tylko przez udzielenie jej poznania swej nędzy i małości, lecz przez zrozumienie wielkości i Majestatu Boga” (tamże).

Św. Teresa mówi podobnie²: „Piękne to bez wątpienia i pożądanie rzeczy i do wyższej doskonałości potrzebne, co nam zalecają książki duchowne: obojętnymi być na sądy ludzkie, owszem, więcej się cieszyć, gdy mówią o nas źle, niż gdy chwają; za nic sobie poczytywać cześć i honor świecki... i wiele innych rzeczy podobnych – ale wszystko to, jak sądzę, należy od rzędu cnót nadprzyrodzonych, przeciwnych skłonności naszej przyrodzonej i Bóg sam tylko mocen jest nam ich użyć. Dusza żywiąca w sobie żądzę górowania nad drugimi, albo przywiązanie do pieniędzy... choćby już długie lata strawiła na modlitwie wewnętrznej, czyli na suchym i martwym tylko ćwiczeniu rozumu – bo prawdzi-

¹ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XII.

² Por. *Księga życia*, rozdz. XXXI.

wa, dobra modlitwa wewnętrzna zawsze wyruguje w końcu takie zdrożności – nigdy daleko nie postąpi”¹.

Św. Katarzyna uczy podobnie: Te dwa poznanie: Boga i naszej nędzy, są jakby punktami najwyższym i najniższym koła, które ciągle rośnie². To wlane poznanie naszej nędzy jest podstawą prawdziwej pokory serca, która pragnie być niczym, aby Bóg był wszystkim, „*amare nesciri et pro nihilo reputari* – chcieć być nieznanym i za nic mianym”. Jeśli chodzi o poznanie wlane nieskończonej dobroci Boga, to rodzi ono w nas miłość o wiele żywszą, szlachetniejszą i bardziej bezinteresowną Boga i dusz w Nim, i większą ufność w modlitwie.

Św. Jan od Krzyża mówi³: Dusza „ćwiczy się równocześnie we wszystkich cnotach... miłości Bożej, bo już nie dla słodczy pociągającej i miłej pracuje, tylko jedynie dla Boga. Przez te oschłości i niedostatki nieraz, gdy dusza najmniej o tym myśli, udziela jej Bóg słodczy duchowej, czystej miłości, poznania duchowego, czasem bardzo subtelnego”; o wiele większej wartości i cenie od zaznawanych poprzednio. Dusza w początkach jednak tego nie zauważa, bo wpływ duchowy, który się tu udziela, jest bardzo subtelny i zmysły przyjąć go nie mogą.

Człowiek wędruje tu w półmroku duchowym, podnosi się ponad ciemność nizin, pochodzącą z materii, błędu i grzechu, a wchodzi w ciemność wyżyn, pochodzącą ze światła zbyt jasnego dla naszych słabych oczu. Jest to ciemność życia Bożego, którego światło niedostępne jest dla zmysłów i dla rozumu przyrodzonego. Ale między tymi dwiema ciemnościami, ciemnością z dołu i ciemnością z góry, jest promień oświecenia Ducha Świętego. Wtedy urzeczywistniają się słowa Zbawiciela: „*Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* – Kto idzie za Mną, nie chodzi w ciemnościach, ale będzie miał światłość żywota” (J 8,12) i już ją posiada. To są promienie i cienie.

W tym świetle miłość z uczuciowej – afektywnej, jaką była dotąd, staje się skuteczną – efektywną, wielkoduszną. Przez ducha ofiary zajmuje ona coraz bardziej pierwsze miejsce w duszy, daje pokój nam i daje go innym. Te są główne skutki biernego oczyszczenia zmysłów, które w ten sposób okazuje się na normalnej drodze świętości, aby poddać naszą uczuciowość duchowi, aby ją uduchowić. Później oczyszczenie biernie ducha będzie miało za zadanie nadać mu charakter nadprzyrodzony, poddać go w pełni Bogu dla doskonałego z Nim zjednoczenia, co jest normalnym wstępem do zjednoczenia w wieczności. Są to wyższe prawa życia łaski lub jej pełnego rozwoju w stosunku do dwóch części duszy. Zmysły muszą być ostatecznie poddane całkowicie duchowi, a duch Bogu.

¹ Droga doskonałości, rozdz. XII.

² Por. Dialog, rozdz. IV: „Poznanie siebie samej natchnie cię pokorą, odsłaniając ci, że sama z siebie nie jesteś, a że byt masz ode Mnie, którym cię umiłował, ciebie i innych, zanim istniełście”. Podobnie rozdz. VII, IX i XVIII: „Jam jest Ten, który jest; ty jesteś ta, któraś nie jest”.

³ Noc ciemna, ks. I, rozdz. XIII.

* * *

Trzeba wreszcie zauważyć, że bierne oczyszczenie zmysłów, nawet u tych, którzy w nie wchodzi, jest mniej lub więcej wyraźne, a także gorzej lub lepiej znoszone. Św. Jan od Krzyża zwraca na to uwagę (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX), mówiąc o tych, którzy okazują się w nim mniej wielkoduszni: „Noc oschłości nie trwa ciągle w ich zmysłach, raz ją odczuwają, kiedy indziej nie. Raz mogą rozmyślać, kiedy indziej nie mogą... Stąd też takich dusz nie odrywa On od pokarmów rozmyślań i medytacji poszczególnych na stałe, lecz tylko od czasu do czasu”. W *Żywym płomieniu miłości*, strofa 2, w. 5, Doktor Mistyczny wyjaśnia, dlaczego tak jest: Bóg „mało... znajduje naczyń, które by mogły znieść tak wysokie i wzniosłe działanie. Próbuje bowiem te dusze w małych rzeczach, znajduje je zbyt słabymi, gdyż wnet uciekają od trudów... Tak więc jest wielu, którzy pragną naprzód postępować i z wielką usilnością proszą Boga, by ich pociągał i prowadził do tego stanu doskonałości, a gdy Bóg zaczyna ich podnosić przez pierwsze cierpienia i umartwienia, które są niezbędne, nie chcą ich przyjmować... uchodząc z wąskiej drogi wyrzeczenia”¹.

Takie jest przejście mniej lub więcej wielkoduszne do wyższej formy życia. Widać następstwo logiczne i życiowe faz, przez które dusza musi przejść, by dojść do doskonałej czystości, która pozwoli jej wejść bezpośrednio do nieba. Nie jest to mechaniczne zestawienie obok siebie kolejnych etapów, lecz organiczny rozwój życia. I na tym punkcie św. Jan od Krzyża posunął znacznie teologię ascetyczną i mistyczną, ukazując konieczność i najgłębszą naturę tych oczyszczeń, jakby uprzedniego czyśćca, w którym zasługuje się i postępuje, podczas gdy w czyśćcu po śmierci już nie ma zasługi. Niechaj Pan raczy udzielić nam łaski, abyśmy tak odbyli nasz czyściec przed śmiercią raczej niż po wydaniu ostatniego tchnienia. U schyłku życia będziemy sądzeni według naszej miłości Boga i dusz w Bogu.

¹ Widzimy, że według św. Jana od Krzyża brak jest wielkoduszności ze strony tych dusz. Tak nie bywa u dusz *predestynowanych* odwiecznie do wysokiej doskonałości, warunku specjalnego stopnia chwały, którą Bóg przeznaczył. Św. Jan od Krzyża mówi o predestynacji w tych samych słowach co św. Tomasz: „Wszystkie dusze nie posiadają zjednoczenia z Bogiem w tym samym stopniu. Bóg rozporządza swobodnie tym stopniem zjednoczenia, tak jak rozporządza swobodnie stopniem widzenia uszczęśliwiającego” (*Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. IV).

Porównaj, co powiedzieliśmy na ten temat w *Perfection chrétienne et contemplation*.

Rozdział 6

OKRES DUCHOWY POSTĘPUJĄCYCH. JEGO GŁÓWNE CECHY

Omówiwszy trudny okres, zwany nocą zmysłów, który według św. Jana od Krzyża oznacza wejście na drogę oświecenia początkujących, trzeba wskazać główne rysy duchowego oblicza postępujących, czyli opisać cechy tego okresu życia wewnętrznego.

Opisując mentalność postępujących, należy położyć nacisk na ich poznanie i miłość Boga oraz zwrócić uwagę na różnice między tym okresem duchowym a poprzednim, tak jak zauważa się różnice między wiekiem dzieciństwa a młodością. Młodzieniec jest nie tylko dużym dzieckiem; ma on inną mentalność, widzi rzeczy w sposób mniej wyobraźniowy, a bardziej rozumowy; ma inne zainteresowania; podobnie dziecko nie jest młodzieńcem w miniaturze. Temu rozumowaniu z punktu duchowego odpowiadają różne okresy życia wewnętrznego¹.

Poznanie Boga w tym okresie życia duchowego

W okresie poprzednim początkujący poznawał Boga tylko w zwierciadle rzeczy zmysłowych, czy to w przyrodzie, czy to w przypowieściach ewangelicznych lub aktach zewnętrznych kultu, a siebie samego znał w sposób bardzo powierzchowny.

Postępujący osiągnął głębsze poznanie siebie, przechodząc okres długotrwałej ośchłości, która charakteryzuje drugie nawrócenie. Wraz z tym poznaniem swojego ubóstwa, swojej duchowej nędzy, wzrasta w nim przez kontrast poznanie niejako doświadczone Boga, już nie tylko w zwierciadle rzeczy zmysłowych, natury, przypowieści, kultu zewnętrznego, lecz w zwierciadle duchowym tajemnic zbawienia, które stają mu się bliskie. Są to tajemnice Wcielenia Słowa,

¹ Powiedzieliśmy wyżej (część I, rozdz. 14), że tak jak w porządku przyrodzonym jest kryzys dojrzewania i wieku niewdzięcznego przy przejściu z dzieciństwa do młodzieńczości około czternastego roku życia, a około dwudziestego drugiego roku kryzys pierwszej wolności u młodego człowieka, opuszczającego swych rodziców, by zacząć życie samodzielne, podobnie jest kryzys duchowy oczyszczenia biernego uczuciowości, czyli noc zmysłów, przy wejściu na drogę oświecenia, a później kryzys biernego oczyszczenia ducha, czyli noc ducha przy wejściu na drogę zjednoczenia doskonałych, którzy naprawdę zasługują na to miano.

Odkupienia, życia wiecznego. Różaniec przesuwając co dzień przed naszymi oczami, przypominając nam dzieciństwo Zbawiciela, Jego śmiertelną Mękę, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie. Jeśli postępujący jest wierny, przekracza stronę uczuciową tych tajemnic, dociera do tego, co w nich duchowe, do nieskończonej wartości zasług Jezusa; wówczas różaniec nie jest już mechanicznym odmawianiem „Zdrowasiek”, ale ożywia się i staje jakby szkołą kontemplacji. Tajemnice radosne przypominają nam prawdziwe, trwałe, najgłębsze radości serca ponad przyjemnościami świata i zadowoleniami pychy: dobrą nowinę Zwiastowania i Narodzin Zbawiciela. Tak jak wśród naszych cierpień, często nierozsądnych, czasem przygnębiających, prawie zawsze źle znoszonych, tajemnice bolesne uczą, że należy się martwić naszymi grzechami. Budzą w nas pragnienie dobrego poznania tych grzechów, odczuwania szczerego żalu. W ten sposób zaczynamy rozumieć głęboki sens i nieskończoną wartość Męki Jezusa oraz jej skutki w naszym życiu.

Wreszcie wśród niestałości i niepewności tego życia tajemnice chwalebne przypominają nam niezmiennność i doskonałe szczęście życia wiecznego, które jest celem naszej wędrówki.

Postępujący, który przeżywałby tak różaniec co dzień trochę głębiej, doszedłby do kontemplacji tajemnic Chrystusa, do przenikliwego rozumienia życia Ciała Mistycznego, czyli Kościoła wojującego, cierpiącego i triumfującego. Pod stałym kierunkiem Jezusa i Maryi Pośredniczki będzie wchodził coraz głębiej w tajemnicę Świętych Obcowania. Jeśli będzie w ten sposób codziennie słuchać tej tajemnej nauki w głębi serca, modlitwa ta ożywi w nim pragnienie nieba, chwały Bożej i zbawienia dusz; da mu miłość krzyża i siłę do niesienia go, przedsmak nieba od czasu do czasu, pewien smak życia wiecznego. Wędrowiec ku wieczności (*viator*) będzie się nią czasem radował w nadziei i będzie spoczywał na sercu Tego, który jest Drogą, Prawdą i Żywotem.

* * *

Jest to poznanie Boga już nie tylko w zwierciadle zmysłowym nieba gwiaździstego lub przypowieści, lecz w zwierciadle duchowym wielkich tajemnic Wcielenia, Odkupienia, życia wiecznego, które jest nam obiecane. W ten sposób człowiek żyje się coraz bardziej z tymi tajemnicami wiary; przenika je po trosze, kosztuje, widzi zastosowanie ich w życiu codziennym. Według terminologii Dionizego, zachowanej przez św. Tomasza¹, dusza wznosi się niejako ruchem spiralnym od tajemnic dzieciństwa Chrystusa do tajemnic Jego Męki, Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia, Jego chwały, a w nich kontempluje pro-

¹ II-a II-ae, q. 180, a. 6.

mieniowanie najwyższej dobroci Boga, która w ten sposób cudownie się nam udziela. Dobroć jest z istoty swej udzielająca się, a dobroć Boga zlewa się na nas przez Wcielenie odkupujące i przez objawienie życia wiecznego, w pewnym znaczeniu zapoczątkowanego już przez życie łaski¹.

W tej kontemplacji mniej lub więcej częściej, postępujący i zaawansowani otrzymują według stopnia swojej wierności i wielkoduszności światło daru rozumu, który czyni wiarę ich bardziej przenikliwą i pozwala im dojrzeć tak wzniosłe i proste piękno tych tajemnic, piękno dostępne dla wszystkich prawdziwie pokornych i czystego serca.

Widać z tego, że ten okres życia wewnętrznego zasługuje naprawdę na miano drogi oświecenia. W poprzednim okresie Bóg zdobył naszą uczuciowość przez pewne łaski zwane uczuciowymi z powodu pociechy odczuwalnej, którą przynosiła; potem, gdy dusza przywiązała się zbyt do tych pociech uczuciowych, musiała ich się wyzbyć, aby otrzymać pokarm bardziej duchowy i bardziej pożywny.

Teraz Bóg zdobywa nasz umysł, oświecając go tak, jak tylko On sam może tego dokonać, czyni tę naszą władzę wyższą coraz uleglejszą Jego natchnieniom, by mogła pojąć prawdę Bożą. Poddaje sobie w ten sposób nasz umysł, ożywiając go. Daje mu światła często mało dostrzegalne, które jednak pozwalają coraz lepiej rozumieć ducha Ewangelii. Wznosi nas ponad nadmierne troski i komplikacje wiedzy zbyt ludzkiej. Każe nam pragnąć wyższej prostoty wejrzenia miłującego, które osiąga spoczynek w prawdzie wyzwalającej. Daje nam zrozumienie słów: „Jeśli wytrwacie w nauce mojej, staniecie się prawdziwie uczniami moimi i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31) – *veritas liberabit vos*. Ona was wyzwoli z przesądów świata, z jego próżnych komplikacji, z jego kłamstw, krótkowzroczności pychy często nieświadomej i pożałdliwości. Prawda Boża przeniknie was do głębi i usunie fałszywy blask wszystkiego, co może was uwieść. Ona was wyzwoli z tego, co Pismo Święte nazywa *fascinatio nugacitatis* – urokiem marności (Mdr 4,12), oczarowaniem namiętności, która zasłania dobra prawdziwe, nieprzemijające.

Jest to poznanie Boga i siebie samego, bardzo różne od tego, które czerpie się z książek przez zwykłą lekturę. Zaczynamy poznawać w sposób naprawdę

¹ W zacytowanym urywku św. Tomasza mowa jest o trzech ruchach symbolizujących wznoszenie się duszy kontemplatywnej do Boga: ruch *prosty*, ruch *skośny* lub spiralny i ruch *kolisty*.

W okresie poprzedzającym ten, o którym teraz mówimy, dusza, wychodząc z rzeczy zmysłowych, wznosiła się ku Bogu, jak ptak często wzlatuje *ruchem prostym* w niebo; np. wznosiła się od przypowieści o synu marnotrawnym do rozważania miłosierdzia Bożego.

W okresie następnym, czyli życiu zjednoczenia, dusza częściej dochodzi do kontemplacji zwanej *kolistą*, która wielokrotnie powraca do rozważania dobroci Bożej promieniującej na wszystko, podobnie jak orzeł, który wzniosłszy się *ruchem spiralnym* w górę, zatacza wielokrotnie ten sam krąg, kontemplując słońce i jego promieniowanie na całej horyzont.

żywy Ewangelię, Eucharystię, Chrystusa Pana, który nie przestaje przyczyniać się za nami i który daje nam ciągle nowe łaski, by nas wcielić w siebie, w swoje Ciało Mistyczne, na całą wieczność. Życie Kościoła ukazuje się w swej wielkości, nasuwają się myśli o szczytach duchowych współczesnego Kościoła, który posiada dusze bardzo święte, podobnie jak miał je w dawnych czasach i będzie miał w przyszłości. Tego dokonuje w sercach Duch Święty.

Książki same przez się nie mogą dać tego poznania przeżytego. Traktat o Eucharystii dowiedzie obszernie przez analizę tekstów Pisma Świętego, że sakrament ten został ustanowiony przez Pana Jezusa; w sposób spekulatywny będzie bronił rzeczywistej obecności i przeistoczenia przed błędami starożytnymi i nowożytnymi; porówna rozmaite wyjaśnienia teologiczne ofiary Mszy świętej i wyliczy owoce Komunii świętej. Książki te, niezbędne dla kształcenia kapłanów, podają ścisłe formuły. One jednak nie powinny być dla nas celem; dla duszy wewnętrznej powinny być punktem wyjścia; dusza musi wyjść poza nie, by żyć samą tajemnicą w świętym realizmie.

Dusza wewnętrzna przez wiarę w Eucharystię posiada już prawdy, które ma poznać. Nie potrzebuje wchodzić w dyskusje nad historią tego dogmatu, nad przeistoczeniem i postaciami eucharystycznymi. Potrzeba jej życia prawdami wiary i liturgii, jak uczy IV księga *Naśladowania*. Dlatego należy, by przyjmowała uległe natchnienia Ducha Świętego; wszak Jego siedem darów dane jest wszystkim sprawiedliwym nie na próżno, lecz dla udoskonalenia cnót. Tak więc dar rozumu powinien pozwolić wszystkim sprawiedliwym, którzy są wierni jego natchnieniom, przeniknąć sens i doniosłość formuł wiary. Dlatego zdarza się, że prostaczkowie czystego serca widzą w praktyce o wiele lepiej ten sens niż teologowie, zbyt zadowoleni ze swojej wiedzy nabytej. *Mirabilis Deus in sanctis suis* – Przedziwny Bóg w świętych swoich.

* * *

Kontemplacji rzeczy Bożych może bardzo przeszkodzić zarozumiałość, która skłania do wyobrażania sobie, że się już coś wie, gdy ma się jeszcze wiele do nauczania w dziedzinie życia wewnętrznego. Studiowanie książek nigdy nie zastąpi modlitwy; dlatego to wielcy Doktorzy Kościoła mówili, że nauczyl się więcej u stóp krzyżu lub przed tabernakulum niż w najbardziej uczonych księgach; dają one literę i wyjaśniają ją, a modlitwa wewnętrzna otrzymuje ducha ożywiającego, światło wewnętrzne, które czasem w jednej chwili oświeśla zasady, często powtarzane bez zrozumienia ich powszechnego promieniowania. Mnóstwo spraw życia chrześcijańskiego wyjaśnia się np. w świetle słów św. Pawła: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7). Jest to podstawa pokory, wdzięczności i prawdziwej miłości do Boga, by odpowiedzieć na Jego miłość

ku nam. Rozumie się też wtedy głębokie znaczenie tych słów: Bóg jest sprawcą bytu i życia, sprawcą zbawienia, łaski, wytrwania aż do końca.

Oto bardzo niedoskonale wyrażone poznanie Boga na drodze oświecenia, potrzebne duszy postępujących. Zaczyna się kontemplować Boga w zwierciadle duchowym tajemnic zbawienia. To już przekracza życie ascetyczne, to początek życia mistycznego. Zaprzeczanie temu byłoby zapoznawaniem łaski Bożej. Byłoby również negowaniem mistycznego charakteru książki *Naśladowanie*, w której mogą znaleźć pokarm wszystkie dusze wewnętrzne: jest to znak, że kontemplacja wlanej tajemnicy, o których mówi ta książka, jest na normalnej drodze świętości.

Miłość Boga i dusz w tym okresie życia duchowego

Jaki jest normalny skutek światła wewnętrznego dotyczącego tajemnic życia i śmierci Zbawiciela oraz życia wiecznego, które jest nam obiecane? Światło to skłania do miłowania Boga, już nie tylko – jak w poprzednim okresie – przez unikanie grzechu śmiertelnego i dobrowolnego grzechu powszedniego, ale przez naśladowanie cnót Pana Jezusa, Jego pokory, łagodności, cierpliwości, przez zachowanie nie tylko przykazań, które obowiązują wszystkich, ale i rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości, posłuszeństwa, lub przynajmniej ducha tych rad oraz przez unikanie niedoskonałości.

Wtedy wraz z większą obfitością światła wewnętrznego dusza wierna otrzymywać będzie, przynajmniej niekiedy, żywe pragnienia chwały Bożej i zbawienia dusz. Wówczas wzrastać w niej będzie ten głód i pragnienie sprawiedliwości Bożej, o których mówi Jezus w błogosławieństwach, i zrozumie, jak prawdziwe są Jego słowa: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie a pije. Kto wierzy we Mnie... z żywota jego rzeki wody żywej popłyną”. Będzie też miała wtedy, przynajmniej na pewien czas, większą łatwość modlitwy. Zdarza się, że dusza otrzymuje wtedy modlitwę wlaną ukojenia, w której wola jest na chwilę jakby zniewolona skłonnością ku Bogu¹.

Osoby oddające się apostołstwu mają również w tym okresie większą łatwość działania w służbie Bożej, nauczania, kierowania, organizowania dzieł apostołstwa lub miłosierdzia.

Jest to miłowanie Boga już nie tylko „z całego serca” wśród pociech odczuwalnych, ale i „z całej duszy”, ze wszystkich jej władz, jednak jeszcze nie „ze wszystkich sił”, jak to osiągnie się w nocy ducha, ani nie „z całego umysłu”, gdyż nie jest się jeszcze ustalonym w tych wyższych kręgach. Trzeba będzie na to oczyszczenia biernego wyższej części duszy, co usunie wszelką pychę duchową

¹ Por. św. Teresa, *Twierdza wewnętrzna*, IV Mieszkanie.

lub intelektualną, która łączy się z tą łatwością modlitwy lub działania, o jakiej mówiliśmy przed chwilą. Dusza ma jeszcze długą drogę do przebycia, jak Elias, który miał wędrować „czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do góry Bożej Horeb” (3 Krl 19,8). Jednak wzrasta ona; cnoty jej rozwijają się i nabierają mocy, stając się wyrazem miłości Boga i dusz nie tylko uczuciowej, lecz skutecznej, czyli działającej.

Będziemy teraz mówili o tych cnotach chrześcijańskich, zwłaszcza o ich stosunku do miłości Boga, jak to czynią Apostołowie św. Jan, św. Paweł, a za nimi wszyscy pisarze duchowni. Dlatego położymy nacisk na cnoty moralne, które mają ściślejszy związek z cnotami teologicznymi: na pokorę, łagodność, cierpliwość, na cnoty, które odpowiadają radom ewangelicznym ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, a także cnoty, które wskazuje Jezus, gdy mówi o potrzebie łączenia przezorności węża z prostotą gołębic, czyli z doskonałą szczerością. Tak dojdziemy do omówienia postępu w cnotach teologicznych i darach Ducha Świętego, jaki powinien się okazać pod przewodem Mistrza wewnętrznego na drodze oświecenia.

W ten sposób idziemy drogą prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem¹.

¹ Św. Tomasz w *S. th.*, II-a II-ae, posuwa się drogą zstępującą, mówiąc najpierw o cnotach teologicznych i o darach im towarzyszących, następnie o cnotach moralnych, schodząc od roztropności do sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Św. Tomasz postępuje na sposób spekulatywny i w porządku zamierzenia, gdzie celu pragnie się przed środkami. My będziemy szli drogą odwrotną, w porządku wykonania, czyli realizacji, która wznosi się ku osiągnięciu pożądanego celu. Rozpatrujemy tu sprawy w sposób bardziej praktyczny i konkretny, zgodnie z ruchem postępującego ku zjednoczeniu z Bogiem.

Dział II

POSTĘP W CNOTACH

Rozdział 7

GMACH ŻYCIA DUCHOWEGO POSTĘPUJĄCYCH

Aby wyjaśnić, czym powinien być na drodze oświecenia postęp w cnotach chrześcijańskich, trzeba przypomnieć głębokie znaczenie tradycyjnego symbolizmu gmachu duchowego. Łatwo w nim odnaleźć wiele nauk Pana Jezusa i św. Pawła, tak jak je rozumieli św. Augustyn i św. Tomasz, gdy mówili o podporządkowaniu cnót i ich związku z siedmiu darami Ducha Świętego.

Pan Jezus pierwszy powiedział przy końcu Kazania na Górze, że trzeba budować nasz gmach duchowy nie na piasku, lecz na skale, a św. Paweł dodaje, że skałą jest sam Chrystus, na którym wszystko powinno się opierać.

Aby wybudować ten gmach, trzeba więc kopać fundamenty tak głęboko, aż znajdzie się „skałę”. A wgłębienie, które się w ten sposób tworzy, symbolizuje, według św. Augustyna, pokorę, która – jak mówi św. Tomasz – jest cnotą podstawową, gdyż usuwa pychę, początek każdego grzechu; jeśli dusza jest opróżniona z siebie, będzie ona pełna Boga; jeżeli nie szuka siebie, we wszystkim będzie szukała Boga. Aby więc wybudować tę świątynię, nie wystarczy tylko zruszyć lekko ziemię, lecz należy kopać głębiej. Pan Bóg zaś podejmie się sam tego kopania, jeśli Mu na to pozwalamy, korzystając z upokorzeń, które nam zsyła.

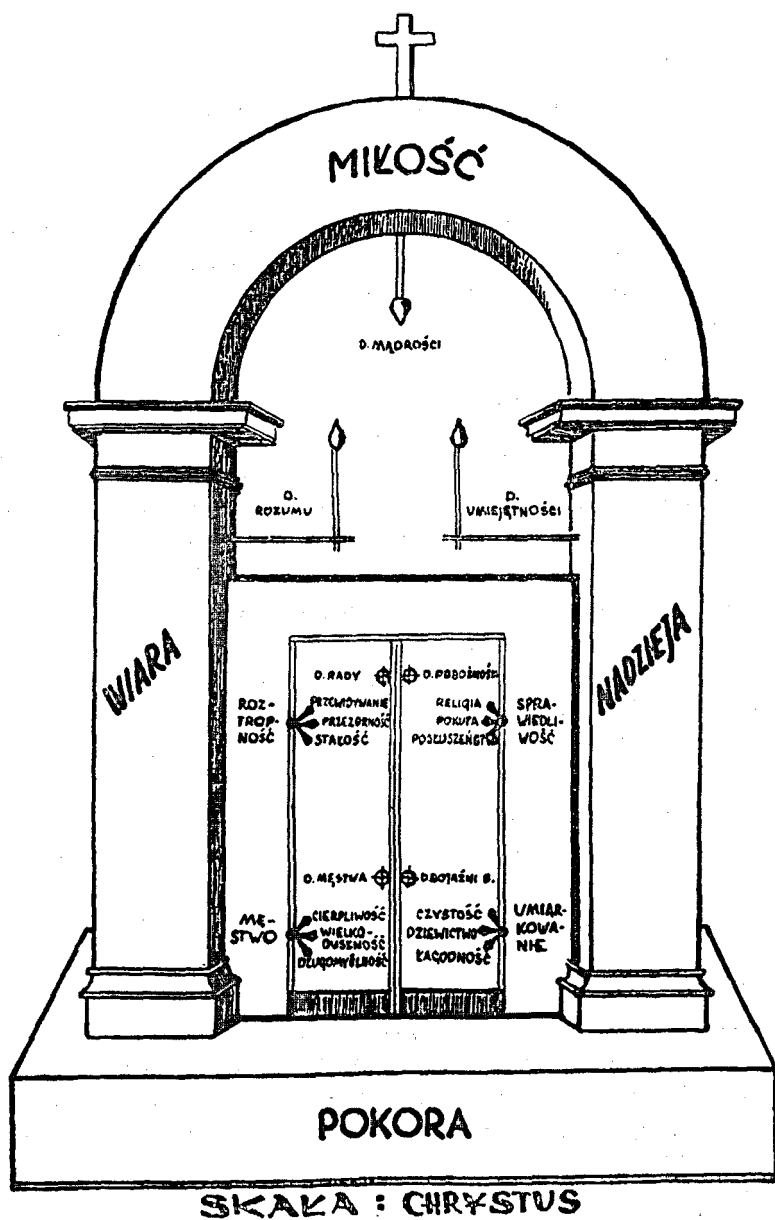
Jak pokazuje załączony rysunek, z dna tego wgłębienia, które wyobraża pokorę, opartą na skale-fundamencie Chrystusie, wznosi się pierwsza kolumna budowy – używając wyrażenia św. Pawła – „filar wiary”, na którym spoczywa cały gmach. Wiara jest więc cnotą fundamentalną nie tylko tak jak pokora, która usuwa przeszkodę, lecz dlatego, że na niej opierają się rzeczywiście wszystkie inne cnoty wlane¹.

Naprzeciwko filaru wiary jest filar nadziei, która sprawia, że pragniemy Boga, życia wiecznego, i która opiera się na pomocy Bożej, by dojść do Niego.

Na tych dwóch filarach wznosi się kopuła miłości, najwyższej z cnót. Część kopuły, która wznosi się ku niebu, symbolizuje miłość do Boga, podczas gdy ta, która

¹ Por. S. *th.*, II-a II-ae, q. 161, a. 5.

zniża się ku ziemi, wyobraża miłość braterską, sprawiającą, że miłujemy bliźniego dla Boga, ponieważ jest on dzieckiem Bożym lub powołany jest do tego, by się nim stać. Kopuła uwieńczona jest krzyżem, aby nam przypominać, że nasza miłość wznosi się ku Bogu tylko przez Chrystusa i przez zasługi Jego Męki.



Św. Augustyn w *Komentarzu do Kazania na Górze* na temat błogosławieństw oraz św. Tomasz mówią nam, że każdej z tych trzech cnót teologicznych odpowiada jeden dar Ducha Świętego. Te trzy dary symbolizują trzy lampy. Na filarze wiary zawieszona jest lampa daru rozumu, który nadaje wierze przenikliwość. Przez wiarę przyjmujemy słowo Boże, przez specjalne natchnienie daru rozumu przenikamy je, np. w chwili pokusy, jakiegoś zamroczenia, pojmujemy, że Bóg jest naszym celem ostatecznym, jedynie koniecznym i że trzeba pozostać Mu wiernym.

Na filarze nadziei zawieszona jest lampa daru umiejętności, który – według św. Augustyna i św. Tomasza – daje nam poznać rzeczy nie przez ich przyczynę najwyższą, jak czyni mądrość, ale przez przyczynę bliższą, zawodną i często zawodzącą. Dlatego też dar umiejętności – według nich – ukazuje nam próżnię rzeczy ziemskich i marność pomocy ludzkich, gdy chodzi o osiągnięcie celu Bożego. W tym znaczeniu dar ten, który doskonalili wiarę, doskonalili również nadzieję i skłania nas do silniejszego pragnienia życia wiecznego i do opierania się, celem dojścia do niego, na pomocy Bożej, która jest motywem formalnym nadziei¹.

W kopule, która symbolizuje miłość, zwiesza się inna lampa – lampa daru mądrości, oświecająca całe wnętrze gmachu duchowego i ukazująca nam wszystkie rzeczy jako pochodzące od Boga, najwyższej przyczyny i celu ostatecznego, z Jego miłości lub co najmniej z Jego dopuszczenia dla większego dobra, które kiedyś ujrzemy i które prześwieca niekiedy już tu na ziemi. W tej świątyni duchowej mieszka – według słów św. Pawła – Duch Święty, a z Nim Ojciec i Syn. Są w niej jak w mieszkaniu, w którym mogą być i są od czasu do czasu jakby doświadczalnie poznawani i miłowani.

Jednak by wejść do tego gmachu duchowego, potrzeba drzwi. Według Tradycji, zwłaszcza według św. Grzegorza Wielkiego, często cytowanego przez św. Tomasza, cztery zawiasy tych drzwi o dwóch skrzydłach symbolizują cztery cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Nazwa „kardynalne” pochodzi od łacińskiego wyrazu *cardines*, oznaczającego zawiasy. Bez tych cnót jest się na zewnątrz świątyni duchowej, w krainie nieuprawnej, niszczonej przez chwasty egoizmu i nieuporządkowanych skłonności².

Dwa górne zawiasy drzwi świątyni symbolizują roztropność i sprawiedliwość, które są w wyższej części duszy, a dwa zawiasy dolne wyobrażają męstwo i umiarkowanie, których siedliskiem jest sfera zmysłów, wspólna człowiekowi i zwierzęciu.

¹ Św. Tomasz wykazuje przede wszystkim, że dar umiejętności doskonalili wiarę; ale wskazuje również, że w następstwie umacniania on nadzieję; cnotę tę wspomaga także dar bojaźni, gdyż chroni od zarozumiałości.

² I-a II-ac, q. 61, a. 3.

Do każdego z czterech zawiasów przymocowane jest potrójne okucie, które symbolizuje główne cnoty związane z każdą z cnót kardynalnych. Tak więc z roztropnością łączy się przewidywanie (odblask Opatrzności Bożej), przezorność uważająca na okoliczności, wśród których mamy działać, i duch konsekwencji, czyli stałość, chroniące przed porzuceniem – z powodu trudności – dobrych postanowień i decyzji powziętych przed Bogiem po zastanowieniu. Nie-stałość – uczy św. Tomasz – jest formą nieroztropności¹.

Z cnotą sprawiedliwości wiążą się również liczne cnoty; zwróćmy uwagę na te, które dotyczą Boga, jako formy sprawiedliwości w stosunku do Niego: religia oddająca Mu cześć należną, pokuta, która daje Mu zadośćuczynienie za wyrządzoną Mu obrazę, posłuszeństwo, które każe nam spełniać przykazania Boże lub rozkazy duchownych i świeckich przedstawicieli Boga.

Cnota męstwa utrzymuje nas na prostej drodze mimo wielkich niebezpieczeństw, nie pozwalając nam ze strachu ustąpić z niej. Okazuje się ona u żołnierza, który ginie za ojczyznę, i u męczennika, który umiera za wiarę. Z męstwem wiąże się również wiele cnót, a mianowicie: cierpliwość w znoszeniu bez zniechęcenia codziennych przeciwności, wielkoduszość, która dąży do dokonania wielkich rzeczy, nie zrażając się trudnościami, długomyślność, która pozwala znosić przez długi czas nieustanne przeciwności, które nieraz powtarzają się codziennie przez całe lata².

Wreszcie cnota umiarkowania, która hamuje nieuporządkowane porywy naszej zmysłowości. Z nią wiąże się czystość, dziewictwo, łagodność miarkująca i hamująca rozdrażnienie lub gniew, oraz ubóstwo ewangeliczne, które uczy nas używać rzeczy ziemskich, jakby nie używając, nie przywiązując do nich serca.

Każdej z tych cnót kardynalnych odpowiada – według św. Augustyna – jeden dar Ducha Świętego, symbolizowany przez drogocenne kamienie, zdobiące

¹ II-a II-ae, q. 53, a. 5.

² Autor nie zaznacza wyraźnie różnicy między długomyślnością a cierpliwością. Dlatego pozwalamy sobie przytoczyć wypowiedź o. Jacka Woronieckiego OP w tej kwestii: „Obie one mają za zadanie panować nad zniechęceniem wywołanym smutkiem z powodu jakiegoś zła. Otóż złem tym może być albo coś, co nam sprawia ból, cierpienie lub jakkolwiek nieprzyjemność, albo też sama nieobecność jakiegoś dobra, którego bardzo pragniemy, którego się spodziewamy i którego się doczekać nie możemy. Cierpliwość nas uzbraja w stosunku do pierwszego, długomyślność zaś w stosunku do drugiego... Znamy ludzi umiejących doskonale panować nad zniechęceniami i poruszeniami gniewu wobec pozytywnych przykrości, których nigdy w życiu nie brak, a nie umiejących się od nich ustrzec wobec braku jakiegoś bardzo pożądanego dobra. Jest to szczególnie charakterystyczne w dziedzinie dóbr duchowych, gdzie nieraz gorące pragnienie doskonałości moralnej, czy to u siebie samego, czy też u wychowanków, gdy dość szybko nie przychodzi, wywołuje zniechęcenie i pokusę opuszczenia rąk w dalszej pracy. Zniechęcenie przejawia się tu w odrębnej postaci niż wobec pozytywnych przykrości, które wciąż człowiekowi dokuczają i nad którymi ma czuwać cierpliwość, i to sprawia, że należy tu rozróżniać dwie cnoty, mające swe własne zadania i prawa rozwoju” (*Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, s. 440-441). Przyp. red. I wyd.

drzwi; „*portae nitent margaritis* – wrota lśnią perłami”, jak głosi hymn na uroczystość Poświęcenia Świątyni.

Roztropności odpowiada wyrażnie dar rady, który oświeca nas wtedy, gdy nawet roztropność wlana jest niepewna, np. gdy należy odpowiedzieć, nie kłamiąc, na niedyskretne pytanie. Sprawiedliwości, która w stosunku do Boga przybiera miano cnoty religii, odpowiada dar pobożności, który przychodzi nam z pomocą podczas długotrwałych oschłości, napieniając nas synowską miłością do Boga. Cnocie męstwa odpowiada dar męstwa, tak wyraźny u męczenników. Cnocie umiarkowania, a zwłaszcza czystości, odpowiada dar bojaźni synowskiej, który pozwala nam przewycięzać pokusy cielesne, według słów Psalmisty: „*Confite [Domine] timore tuo carnes meas* – Przebij [Panie] bojaźnią Twoją ciało moje” (Ps 118,120).

Tak więc obraz gmachu duchowego łączy w sobie to, co mówią Ewangelie, św. Paweł i wielcy Doktorzy o podporządkowaniu cnót i ich związków z darami Ducha Świętego.

Może się to wydawać nieco skomplikowane, jeśli kładzie się nacisk na cnoty wiążące się z cnotami kardynalnymi; ale łatwo znaleźć wyższą prostotę rzeczy Bożych dzięki głębokiemu, dostępnemu wszystkim spostrzeżeniu:

Gdy w duszy lub w zakonie fundament gmachu i jego szczyt są takie, jak być powinny, innymi słowy, jeżeli jest głęboka pokora i prawdziwa miłość braterska, wielki znak postępu miłości Bożej, wszystko jest dobrze. Dlaczego? Dlatego, że wtedy Bóg uzupełnia swymi darami to, czego mogłoby brakować ze strony roztropności nabytej lub energii wrodzonej i przypomina nam stale nasze obowiązki, udzielając łaski do ich spełnienia. „*Deus... humilibus dat gratiam* – Bóg... pokornym łaskę daje” (Jk 4,6), i nie zawiedzie nigdy tych, którzy rozumieją przykazanie miłości: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom Ja was umiłowałem... Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi” (J 13,34-35).

Rozdział 8

ROZTROPNOŚĆ A ŻYCIE WEWNĘTRZNE

„Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae – Bądźcie więc przezorni jako węże, a prości jako gołębie” (Mt 10,16).

Chcemy tu mówić o cnotach moralnych na usługach miłości, ich stosunku do życia wewnętrznego, wykazując, jak powinny one wzrastać na drodze oświecenia i jakie jest ich prawdziwe miejsce w gmachu duchowym.

Podczas gdy cnoty teologiczne dotyczą celu ostatecznego i skłaniają nas do wiary w Boga, do nadziei w Nim, do miłowania Go ponad wszystko, cnoty moralne dotyczą środków potrzebnych do osiągnięcia celu ostatecznego. Między nimi wyróżnia się cztery, zwane kardynalnymi, gdyż stanowią one jakby cztery zawiasy (*cardines*) wrót prowadzących do świątyni życia wewnętrznego. Dwie główne ściany tego gmachu symbolizują wiarę i nadzieję, kopuła jest wyobrażeniem miłości, a fundamentem jest pokora. Cztery cnoty kardynalne, z którymi łączą się inne cnoty moralne, są to, jak uczyli powszechnie moralisci, nawet w starożytności pogańskiej: roztropność, która kieruje innymi; sprawiedliwość, która oddaje każdemu to, co mu się należy; męstwo, czyli odwaga, które nas chroni przed poddawaniem się nierozumnemu przygnębieniu w obliczu niebezpieczeństwa; umiarkowanie, które wprowadza światło rozumu w naszą zmysłowość, szczególnie w formie wstrzemięźliwości i czystości.

Inne cnoty moralne – jak to już powiedzieliśmy – np. cierpliwość i łagodność, łączą się wyraźnie z kardynalnymi i nazywamy je dlatego cnotami z nimi związanymi.

* * *

Aby dobrze zrozumieć naukę św. Tomasza o głównych spośród tych cnót, trzeba przypomnieć sobie, że przyjmuje on różnicę nie tylko stopnia i natury, czyli gatunkową między cnotami moralnymi nabytymi, opisanymi już przez filozofów pogańskich, a cnotami moralnymi wlanymi, o jakich mówi Ewangelia¹, otrzymanymi na chrzcie i wzrastającymi w nas wraz z miłością.

Różnica dzieląca te dwa porządki cnót moralnych jest głęboka; jest to ta sa-

¹ Św. Tomasz, I-a, II-ae, q. 63, a. 4.

ma, która wyodrębnia porządek przyrodzony, czyli racjonalny, od porządku łaski. Jest to jednocześnie różnica przedmiotu formalnego, motywu i celu.

Cnoty moralne nabyte, opisane tak dobrze przez Arystotelesa, prostują naszą wolę i uczuciowość zgodnie z prawym rozumem. Pod kierunkiem roztropności nabytej w woli naszej zaczyna stopniowo panować sprawiedliwość; w uczuciowości – rozsądne męstwo i rozumne umiarkowanie.

Cnoty moralne wlane, otrzymane na chrzcie, są o wiele wyższego rzędu; ich motyw formalny jest nie tylko rozumny, lecz nadprzyrodzony. Pod kierunkiem wiary wlanej roztropność i chrześcijańskie cnoty moralne wprowadzają w naszą wolę i uczuciowość światło łaski, czyli Boską regułę życia dzieci Bożych.

Miedzy roztropnością nabytą, opisaną przez Arystotelesa, a roztropnością wlaną otrzymaną na chrzcie jest odległość niezmierzona, o wiele większa niż interwał oktawy, dzielący w muzyce dwie nuty o tej samej nazwie na dwóch krańcach pełnej gamy. Podobnie odróżnia się umiarkowanie filozoficzne Sokratesa od umiarkowania chrześcijańskiego lub ubóstwo filozoficzne tegoż Sokratesa od ubóstwa ewangelicznego, albo wreszcie miarę rozumną, którą trzeba zachować w namiętnościach, od chrześcijańskiego umartwienia.

Np. samo z siebie umiarkowanie nabyte, kierowane tylko rozumem, nie bierze pod uwagę tajemnic wiary, naszego wywyższenia do życia nadprzyrodzonego ani grzechu pierwotnego, ani nieskończonej wagi grzechu śmiertelnego jako obrazy Boga, ani też ceny miłości, czyli przyjaźni z Bogiem; nie bierze ono również pod uwagę wzniosłości naszego celu ostatecznego: „być doskonałym jak Ojciec niebieski doskonały jest”, doskonałością tego samego porządku, choć nie dorównującą tamtej.

Przeciwnie, umiarkowanie wlane, kierowane wiarą i roztropnością chrześcijańską, liczy się pozytywnie ze wszystkimi tymi tajemnicami objawionymi i ma na celu uczynić z nas nie tylko istoty prawdziwie rozumne, ale dać nam nadprzyrodzoną wrażliwość dzieci Bożych.

Te dwie cnoty więc, noszące tę samą nazwę umiarkowania, są, jak to się mówi, z różnego metalu – jedna jest ze srebra, a druga ze złota.

Mimo tej niezmierzonej odległości, która je dzieli, cnota wlane i cnota nabyta tej samej nazwy działają razem u chrześcijanina w stanie łaski, podobnie jak u pianisty sztuka, która jest w umyśle, i biegłość palców, która daje łatwość zewnętrzną.

Stąd cnota nabyta powinna być u chrześcijanina na usługach cnoty wlanej tej samej nazwy, tak jak wyobraźnia i pamięć uczonego współdziałają z pracą jego umysłu. Przez to cnoty moralne są również na usługach najwyższej cnoty wlanej – miłości.

Omówimy podstawowe spośród nich, a przede wszystkim roztropność.

* * *

Pan Jezus mówi o niej wielokrotnie w Ewangelii, zwłaszcza gdy powiedział do Apostołów: „Oto Ja posyłam was jako owoce między wilki; bądźcie więc przezorni jako węże, a proszą jako gołębie” (Mt 10,16); i powiedział również: „Któż, mniemasz, jest sługą wiernym i roztropnym?... Błogosławiony ów sługa, którego pan przyszedłszy znajdzie tak czyniącego... postawi go nad wszystkimi dobrami swymi” (Mt 24,45-47).

Cnota ta, konieczna każdemu, aby postępować dobrze, jest szczególnie potrzebna tym, którzy mają doradzać innym i nimi kierować. Trzeba wytworzyć sobie o niej właściwe pojęcie, aby jej nie utożsamiać z wadami, które czasem są bardzo do niej podobne, i aby dokładnie odróżniać roztropność nabytą, jakkolwiek cenną w swoim rodzaju, od roztropności wlanej. Dlatego omówimy najpierw wady, których należy unikać, następnie roztropność nabytą, wreszcie wlałą i dar rady, który często przychodzi jej z pomocą w trudnych wypadkach.

Wady, których należy unikać

Wartość cnoty widzimy lepiej w zestawieniu z ujemnymi stronami wad przeciwnych, które są często dość wyraźne. Dlatego Pismo Święte ukazuje nam niebezpieczeństwa i skutki nierozwagi, aby lepiej nam zalecić roztropność. Mówi o pannach roztropnych, przeciwstawiając je pannom głupim (Mt 25,4). Św. Piotr i św. Paweł chwalą roztropność starców, tych zwłaszcza, którzy mają powierzone sobie czuwanie nad pierwszymi gminami chrześcijańskimi (1 Tm 3,2; 1 P 4,7), dodając: „Nie uważajcie siebie samych za zbyt mądrych” (Rz 12,16); Bóg mówi: „Zniszczę mądrość uczonych, a roztropność przezornych odrzucę” (1 Kor 1,19), którzy ufają przede wszystkim swojej umiejętności. Jezus powiedział również: „Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, iż te rzeczy [tajemnice królestwa Bożego] zakrył przed mądrymi i przewidującymi, a objawiłeś je małuczkiemu” (Mt 11,25).

Trzeba więc tu unikać dwóch przeciwnych wad: z jednej strony nieroztropności, nierozwagi, niedbalstwa w rozważaniu tego, co potrzeba, gwałtowności w sądzeniu, a z drugiej strony fałszywej roztropności, czyli „roztropności ciała”¹, nazywanej często chytryością, a nawet przebiegłością, która zmierza jedynie do celu niższego, zupełnie ziemskiego; szuka ona nie dobra godziwego, przedmiotu cnoty, ale dobra pożytecznego, jak pieniądź, i przejawia wiele szelmstwa lub oszustwa, aby go zdobyć; jest to zřeczność ludzi złych; lecz nie wejda oni

¹ Rz 8,6: „*Prudentia carnis mors est... inimica est Deo* – Mądrość ciała jest śmierć... wroga jest Bogu”.

w ten sposób do królestwa niebieskiego. Ta fałszywa roztropność jest głupstwem i szaleństwem, jak często powtarza św. Paweł¹.

Jeśli chodzi o nieroztropność, nierozwagę, opóźnia ona bardzo postęp duchowy, a czasem opóźnia go, chcąc przyspieszyć. Tak bywa z tymi, którzy przeskakują kolejne etapy, którzy chcą osiągnąć natychmiast zjednoczenie z Bogiem, nie przechodząc pokornie przez stopnie niższe, niezbędne, tak jakby ptak chciał frunąć, zanim wyrosną mu skrzydła, lub architekt budować wieże kościoła, zanim założy jego fundamenty. Ci nieroztropni czytają np. zbyt wcześnie i zbyt szybko, chciwie i w sposób powierzchowny dzieła mistyków, nie praktykując na serio cnoty. Musną za ledwie to, co najpiękniejsze w życiu duchowym, ale może nigdy nie będą się tym żywić. Tak jakby zrywali z drzewa owocowego kwiaty, które mają przynieść owoce, nie myśląc, że przeszkadzają im się ukształtować. Później, w okresie kiedy powinni by przeczytać z korzyścią wielkich pisarzy duchownych, może powiedzą: „To zbyt cenne, już ich czytałem, znam ich”, ale ta znajomość jest niestety powierzchowna. Jest to nieroztropność „głupich paniel”, brak właściwego rozeznania w życiu duchowym.

Aby uniknąć tych przeciwnych sobie wad: nieroztropności i fałszywej roztropności, trzeba rozważyć, czym być powinna roztropność wlna, czyli chrześcijańska, a także czym być powinna roztropność nabyta, która jest na usługach roztropności wlanej, tak jak wyobraźnia i pamięć są na usługach rozumu. Przyjmując porządek wstępujący, będziemy mówili najpierw o roztropności nabytej, potem wlanej, i wreszcie o darze rady.

Roztropność nabyta a kierowanie sobą

Roztropność nabyta, której przedmiotem jest dobro godziwe ponad pożytecznym, jest prawdziwą cnotą, różną od roztropności fałszywej, czyli roztropności ciała, o jakiej mówi św. Paweł. Jej definicja brzmi: *recta ratio agibilium* – prosty rozum kierujący naszymi czynami. Nazywają ją *auriga virtutum* – woźnicą cnót moralnych. W istocie kieruje ona aktami sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania i cnót z nimi związanych². Określa ona miarę, jaką należy zachować,

¹ 1 Kor 3,19: „Mądrość świata tego głupstwem jest u Boga”.

² Por. A. Gardeil OP, *La vraie vie chrétienne*, 1935, cz. II, ks. I: „Rządzenie osobiste i nadprzyrodzone sobą samym”. „Filozofowie starożytni porównywali roztropność do szlachetnego woźnicy kwadrygi: *auriga virtutum*. Ze spojrzeniem utkwionym w bieżnię, którą ma przebiec, trzyma on mocno w rękę swoje rumaki. Wszystko spostrzega: nierówności drogi, przewagę swych współzawodników, najmniejsze poruszenia swych rumaków, których cechy szczególne poznał do głębi. Ten staje dęba, ów daje się prowadzić, tamten rzuca się w zaprzęg. Woźnica jednak wyczuuwa dotykiem ruchy lejc, i głosem a w potrzebie batem miarkuje, naprostowuje, pobudza, nagi-nając nieustannie swoją inicjatywę do sytuacji, umiejąc zmienić swoje postępowanie w ciągu drogi i dostosowując swoje posunięcia do rodzaju zaprzęgu. To właśnie powinniśmy przenieść w dzie-

czyli rozumny złoty środek, który jest również szczytem pośrodku i ponad wszelkim nierozumnym odchyleniem przez brak lub przez nadmiar. Tak więc roztropność określa złoty środek męstwa ponad tchórzostwem i zuchwalstwem, które skłaniałoby do narażania się na śmierć bez rozumnej przyczyny. Już Arystoteles mówił o złotym środku (*mesotes*) i szczycie (*akrotes*)¹.

Ta cnota roztropności nabytej, dobrze scharakteryzowana przez Arystotelesa, działa w świetle rozumu naturalnego i nauki moralnej, wprowadzając to światło rozumne w naszą uczuciowość, w naszą wolę i w całą naszą działalność. Lecz aby określić rozumny złoty środek różnych cnót moralnych, roztropność zakłada istnienie tych cnót, tak jak woźnica musi mieć konie dobrze ujeżdżone². Między cnotą kierującą a innymi cnotami jest wzajemny stosunek; wzrastają one razem. Nie zapominajmy, że nikt nie może mieć prawdziwej roztropności nabytej, różniącej się od przebiegłości i chytrności, jeśli nie ma w odpowiednim stopniu sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania, lojalności, prawdziwej skromności. Dlaczego? Ponieważ, jak mówili starożytni: „*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens* – każdy sądzi o dobru, które ma zrealizować, według subiektywnej skłonności swojej woli i swojej uczuciowości”³. Człowiek ambitny uważa za dobre to, co schlebia jego pysze, podczas gdy człowiek szczerze skromny lubi czynić dobrze w ukryciu; ten, którym rządzi ambicja, może mieć wiele przebiegłości i chytrności, ale nie będzie miał prawdziwej roztropności nabytej, a tym bardziej wlanej. Dlatego św. Tomasz mówi, że „sąd roztropności jest praktycznie prawdziwy przez zgodność z prawą intencją woli”⁴. Ponadto roztropność powinna nie tylko dobrze sądzić, ale skutecznie nakazywać akty cnót sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania, a może je nakazywać w ten sposób, jeśli wola jest prawa i skuteczna, naprostowana przez te cnoty⁵. Tak więc istnieje prawdzi-

dzinę kierownictwa nadprzyrodzonego... a to przez doświadczenie żywe i moc decyzji nieustannie odnawianej i zasilanej u źródła żywej miłości Boga”. Tamże, s. 115n.

Tak więc sprawiedliwy powinien kierować poruszeniami swojej uczuciowości i miarkować je tak samo, jak kierownik instytucji rządzi swoimi współpracownikami, przełożony podwładnymi, biskup diecezję, a najwyższy Pasterz całym Kościołem.

Widzi się w ten sposób miejsce cnoty roztropności poniżej cnót teologicznych, lecz powyżej nawet cnoty religii, której aktami kieruje, podobnie jak aktami sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania, które są jakby rumakami wozu.

¹ Por. *Etyka*, ks. II, rozdz. II; św. Tomasz, I-a II-ae, q. 64, a. 1.

² Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 58, a. 5.

³ Tamże i *Etyka*, III, rozdz. IV.

⁴ I-a II-ae, q. 57, a. 5, ad 3: „*Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*”. Nawet jeśli sąd roztropności jest spekulatywnie błędny na skutek błędu całkowicie niedobrowolnego, pozostaje praktycznie prawdziwy. Tak np. jeśli nie możemy wiedzieć, że napój, który nam podają, jest zatruty, nie jest rzeczą nieroztropną sądzić, że możemy go wypić.

⁵ Aktem głównym roztropności jest nawet *imperium*, czyli nakaz, kierujący spełnieniem aktu cnotliwego, który należy dokonać *hic et nunc*. Por. II-a II-ae, q. 47, a. 8.

wie związek wzajemny między roztropnością a cnotami moralnymi, którymi rządzi; prawdziwa roztropność nabyta nie może istnieć bez cnót nabytych sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Ta prawość postępowania moralnego jest już czymś bardzo pięknym¹.

Wynika z tego, że u człowieka w stanie grzechu śmiertelnego, który ciężko uchyla sprawiedliwości, męstwu czy umiarkowaniu, albo też innej cnotcie, cnota roztropności nabytej może być jedynie w stanie dyspozycji nietrwałej (*facile mobilis*), gdyż wola tego człowieka jest odwrócona od celu ostatecznego². Aby cnota nabyta roztropności była w stanie cnoty stałej (*difficile mobilis*) i prawdziwie mocno związanej z innymi cnotami moralnymi, trzeba mieć miłość, trzeba skutecznie bardziej miłować Boga, nasz cel ostateczny, niż siebie³.

Ta roztropność nabyta będzie nam doradzała wiele rzeczy, które rozum przyrodzony sam może poznać. Ustrzeże nas od impulsywności, opanuje nasz temperament, nauczy, byśmy nie szli za fantazjami naszej wyobraźni, za kaprysami uczuciowości. Będzie nam przypominała, że powinniśmy ufać sądom tych, którzy są bardziej oświeceni i doświadczeni, że trzeba słuchać tych, którzy mają władzę rozkazywania. Będzie nami tak kierowała w stosunkach z rozmaitymi osobami, byśmy liczyli się z ich temperamentem i charakterem.

Ale mimo swojej doskonałości ta roztropność nabyta porządku przyrodzonego lub rozumowego nie może sama sądzić, jak należy, o postępowaniu nadprzyro-

¹ Tym lepiej widzi się tę prawdę, jeśli zauważyć, że polityka państw bardzo rzadko wznosi się ponad interesy ekonomiczne lub materialne narodów, ponad *dobro użyteczne*, dotykające; bardzo mało liczy się ona z normami prawdziwej moralności, czyli *dobra godziwego*, przedmiotu cnoty. Dlatego moralność zanika w stosunkach między narodami; państwa często pozwalają na popełnianie strasznych zbrodni zbiorowych, którym mogłyby i powinny przeszkodzić, broniąc uciemiężonych i prześladowanych. Trzeba będzie potem znosić karę, czyli straszliwe następstwa tych niewybaczalnych nieroztropności i tych niegodziwości, które są zaprzeczeniem prawa moralnego, dla utrzymania prymatu siły lub pieniądza. Aby wyrównać te grzechy, potrzeba intensywnego życia wewnętrznego pewnych dusz, które mogą spełnić rolę „dziesięciu sprawiedliwych” z Pisma Świętego, ze względu na których Bóg okazuje miłosierdzie.

² Z powodu grzechu śmiertelnego wola jest bezpośrednio odwrócona od celu ostatecznego nadprzyrodzonego i pośrednio od celu ostatecznego przyrodzonego, bo już prawo naturalne zobowiązuje nas do posłuszeństwa Bogu, cokolwiek by rozkazywał. Tak więc wszelki grzech przeciw celowi ostatecznemu nadprzyrodzonemu jest pośrednio grzechem przeciw prawu naturalnemu.

³ Por. S. th., I-a II-ae, q. 63, a. 2, ad 2: „Virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis; quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectum, ut supra dictum est (q. 49, a. 3). Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae”. Podobnie, I-a II-ae, q. 65, a. 2: „Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus”. Tamże, ad 1: „Virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis”. Patrz na ten temat komentarz Salmanticenses i to, co mówiliśmy w I części tej pracy o powiązaniu cnót.

dzonym, koniecznym w życiu chrześcijańskim. Do tego potrzeba roztropności nadprzyrodzonej, tej, którą zaleca Ewangelia.

Roztropność włana

Cnota ta została nam udzielona przez chrzest; wzrasta w nas wraz z miłością przez zasługę, sakramenty i komunie. Daje nam sama z siebie łatwość wewnętrzna dobrego sądu praktycznego o sprawach życia chrześcijańskiego, a jej działanie jest zewnętrznie ułatwione przez roztropność nabytą, która działa jednocześnie.

Ta roztropność włana wprowadza w czynności naszego życia codziennego światło łaski i wiary wlanej, tak jak roztropność nabyta wprowadza w nie światło prawego rozumu. U niektórych chrześcijan bardzo rozsądnych okazuje się przede wszystkim roztropność nabyta; u innych, bardziej nadprzyrodzonych, przede wszystkim roztropność włana.

Widać z tego, że jest to wielka cnota, wyższa od wszystkich cnót moralnych, którymi kieruje; oczywiście winni ją posiadać przede wszystkim ci, którzy mają doradzać i kierować innymi.

Nie chodzi więc tutaj o tę roztropność negatywną, która zawsze prawie doradza, by nie działać, by nie podejmować się wielkich rzeczy, aby uniknąć trudności i kłopotów. Roztropność, której zasadą jest „nie mieszać się”, jest roztropnością małodusznych. Raz powiedziawszy: „*le mieux est quelquefois l'ennemi du bien*”, w końcu dochodzi do wniosku: „*le mieux est souvent l'ennemi du bien*”¹. Taka roztropność negatywna utożsamia z miernością złoty środek cnoty moralnej, który jest jednocześnie szczytem ponad przeciwnymi sobie wadami. Mierność natomiast jest nieustalonym środkiem między dobrem a złem; zadowala się nią letniość, szukająca zawsze dla siebie usprawiedliwienia pod pretekstem umiarkowania i głosząca jako swoją główną zasadę: „nie trzeba w niczym przesadzać”. Zapomina się wtedy, że na drodze Bożej nie postępować znaczy cofać się, nie wznosić się znaczy opadać, gdyż prawem wędrowca jest wznoszenie się, postępowanie naprzód, a nie zasypianie w drodze. Prawdziwa roztropność chrześcijańska nie jest cnotą negatywną, lecz pozytywną, która skłania do działania tak, jak trzeba i kiedy trzeba, i która nie traci nigdy z oczu wzniosłości naszego celu ostatecznego, nadprzyrodzonego, ani gorliwości o chwałę Bożą i o zbawienie dusz. Odrzuca ona nieubłagane pewne maksymy ludzkie.

Jak roztropność nabyta zakłada istnienie cnót moralnych nabytych, tak roztropność chrześcijańska – istnienie cnót moralnych wlanых, które towarzyszą miłości.

¹ „Lepsze jest *czasami* wrogiem dobrego” i „Lepsze jest *często* wrogiem dobrego” – przysłowia francuskie. Wyrazy wyróżnione kursywą dodane są przez Autora (przyp. tłum.).

A jeśli przy roztropności nabytej kładzie się większy nacisk na cnoty towarzyszące, mianowicie na pokorę, czystość, cierpliwość niż na samą roztropność, to dlatego, że człowiek pokorny, czysty, cierpliwy skłonny jest dzięki tym cnotom do wydawania dobrego sądu praktycznego (*per modum inclinationis*) o tym, co dotyczy życia moralnego i duchowego.

Ale gdy chrześcijanin już mniej lub więcej duchowo urobiony ma w wielu sprawach zacząć sam kierować sobą, zwłaszcza jeżeli ma doradzać innym, powinien specjalnie uważać na to, czego wymaga prawdziwa nadprzyrodzona roztropność, a unikać wszelkiej nierozwagi i gwałtowności w sądach. Wtedy zaczyna coraz lepiej zdawać sobie sprawę z wyższości prawdziwej roztropności chrześcijańskiej – cnoty, która stoi bezpośrednio za cnotami teologicznymi, by doprowadzać ich promieniowanie i wpływ ożywczy na cnoty moralne, którymi kieruje.

Wobec tego roztropność chrześcijańska musi wzrastać wraz z miłością, a jej motywy nadprzyrodzone powinny coraz bardziej przeważać nad motywami zbyt ludzkimi tego, co św. Tomasz nazywa za św. Augustynem „rozumem niższym”. Rozum niższy sądzi o wszystkim pod kątem doczesności, rozum wyższy – pod kątem wieczności¹.

Ta wyższa roztropność chrześcijańska jest bardzo rzadka. O. Lallemant TJ mówi: „Większość zakonników nawet dobrych i cnotliwych w swoim postępowaniu i w kierowaniu innymi idzie za rozumem i zdrowym rozsądkiem, w czym niektórzy z nich celują. Ta zasada jest dobra, ale nie wystarcza do doskonałości chrześcijańskiej. Postępują oni zazwyczaj zgodnie z poglądami rozpowszechnionymi wśród tych, z którymi żyją, i tak jak oni są niedoskonalymi; mimo że ich życie nie jest nieuporządkowane – ponieważ liczba doskonałych jest bardzo niewielka – nigdy nie wejdą oni na wyższe drogi duchowe: żyją pospolicie, a ich sposób rządzenia innymi jest niedoskonały”².

W pewnych okresach, np. w czasie prześladowania, okazuje się niedostateczność tego sposobu patrzenia.

Prawdziwa roztropność nigdy nie traci z oczu wzniosłości celu, ku któremu powinniśmy zmierzać; sądzi wszystkie nasze czyny pod kątem życia wiecznego, nie tylko przyzwyczajień lub konwenansów środowiska, w którym żyjemy. Pamięta ona zawsze o „jedynym koniecznym”. Z pomocą natchnień specjalnych daru rady³ staje się ona świętym rozeznaniem, które mierzy wszystko miarą Bożą.

¹ I-a, q. 79, a. 9: „Ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis et consulendis; ratio inferior est quae intendit temporalibus rebus”. Tak mówi św. Augustyn, *De Trin.*, ks. XII, rozdz. VII.

² *La Doctrine spirituelle*, IV Zasada, rozdz. II, a. 1. Może cytowaliśmy już ten wyjątek, ale wydaje nam się wskazane przytoczyć go po raz drugi.

³ Por. św. Tomasz, *de Dono consilii*, II-a II-ae, q. 52.

Święta roztropność a dar rady

Św. Katarzyna Sieneńska pięknie o tym mówi w *Dialogu*, w traktacie o roztropności, czyli o rozeznaniu duchowym. Mówi nam, że roztropność chrześcijańska, która wskazuje miarę między przeciwnymi sobie wadami i która jest przyczyną mądrego rozeznania, opiera się na poznaniu Boga i siebie samego. Roztropność – mówi – „jest latoroślą szczepioną na miłości i z nią zjednoczoną... Lecz tym, co daje życie drzewu i gałęziom, jest korzeń, a korzeń ten winien być zasadzony w glebie pokory, będącej karmicielką miłości, na której zaszczepiona jest latorośl lub drzewo roztropności”¹. Jest to symboliczny sposób wyrażenia związku między tymi cnotami.

Święta roztropność wymaga więc wielkiego ducha wiary. Roztropność niczego nie pomniejsza: podczas gdy naturalizm praktyczny widzi tylko małą stronę wielkich rzeczy, ona widzi wielką stronę nawet małych spraw życia chrześcijańskiego, naszych codziennych obowiązków w ich związku z Bogiem². Rządzi sprawiedliwością, która oddaje Bogu i bliźniemu to, co się im należy. Tenże *Dialog* podaje takie słowa Boże: „Po pierwsze roztropność przyznaje Mi to, co Mi się należy, oddając cześć i chwałę mojemu Imieniu, przypisując Mi łaski i dary, o których wie, że otrzymała ode Mnie³; sobie oddaje to, na co zasłużyła, uznając, że nie istnieje sama przez się”. Jeśli chodzi o nią samą, „wyznaje, że jest niewdzięczna za tyle dobrodziejstw i że nie skorzystała z czasu i łask otrzymanych: przeto jest godna kary i jest sama dla siebie, z powodu swych win, przedmiotem nienawiści i odrazy”⁴.

„Oto skutki roztropności opartej na poznaniu siebie, które jest prawdziwą pokorą. Bez tej pokory dusza będzie nieroztropna. Nieroztropność ma swe źródło w pysze, tak jak roztropność w pokorze. Toteż bez rozeznania obrabowałaby Mnie ona, jak złoczyńca, z czci, która Mi się należy, i przypisałaby ją sobie, by się nią chwalić; to, co jest jej własnością, przypisałaby Mnie, lamentując i szemrząc przeciwko tajemniczemu wyrokowi Opatrzności, które dopełniłem w niej

¹ *Dialog*, rozdz. IX.

² Łk 16,10: „Kto wierny jest w najmniejszej rzeczy i w większej wierny będzie”.

³ Są to w rzeczywistości akty cnoty religii kierowanej przez roztropność. Roztropność jednak nie kieruje aktami cnót teologicznych, które są od niej wyższe, lecz wskazuje, kiedy np. wypada mówić o sprawach wiary z danymi osobami i kiedy wypada spełnić ten lub inny akt miłości. Cnoty teologiczne, których regułą bezpośrednią jest Bóg, nie polegają na złotym środku określonym przez roztropność, pełnienie ich jednak nie jest od niej niezależne (por. I-a II-ae, q. 64, a. 4).

⁴ Pewien szczerzy chrześcijanin, obchodząc wielki cmentarz, widział na większości grobów napisy pochwalne na cześć zmarłych. Zapragnął wówczas, aby na jego grobie dano napis: „Tu leży wielki grzesznik, który zawdzięcza wielkiemu miłosierdziu Boga, jeśli jest zbawiony”. Zaczął wtedy rozumieć, co w naszym życiu pochodzi od nas, a co od Boga: „*Perditio tua ex te, Israël; tantummodo in me auxilium tuum*” (Ozeasz).

i w innych moich stworzeniach; gorszyłaby się wszystkim, zarówno ze Mnie, jak i z bliźniego”.

„Zupełnie inne jest postępowanie tych, którzy mają cnotę roztropności. Oddawszy to, co winni Mnie i sobie samym, oddają następnie bliźniemu to, co są mu winni; przede wszystkim, płynącą z miłości i pokorną życzliwość, nieustanną modlitwę, do której obowiązani są wszyscy wzajemnie. Następnie uiszczają się ze swego długu wobec niego przez swoją naukę, przez przykład uczciwego i świętego życia, przez rady i pomoce potrzebne bliźniemu do osiągnięcia zbawienia”¹.

Święta roztropność jest więc światłem kierującym cnotami; ona określa akty zewnętrznej pokuty i poświęcenia się dla bliźniego, przypominając nam, że nasza miłość Boga powinna być bez miary i ciągle wzrastać, dopóki żyjemy na ziemi².

Nie tylko nie jest ona cnotą negatywną, ale w służbie miłości jest cnotą, która dzierży cugle życia moralnego, która kieruje sprawiedliwością, męstwem i umiarkowaniem, aby wytrwać w dobrym, aby dać poznać i miłować Boga. Roztropność chrześcijańska wraz z miłością utrzymuje wzajemne powiązanie wszystkich cnót.

Gdy ta wielka roztropność chrześcijańska jest oświecona szczególnymi natchnieniami daru rady, jaki jest z nią związany, wtedy godzi się ona dobrze – jak żąda Zbawiciel – z „prostotą gołębicy”, z doskonałą prawością, która nie jest naiwnością, zachowuje milczenie co do tego, czego nie należy mówić, ale nie mówi nigdy przeciw prawdzie. Trzeba być panem swojego języka i umieć urabiać swój charakter.

Dar rady przychodzi z pomocą roztropności zwłaszcza w okolicznościach trudnych i nieprzewidzianych; aby pogodzić czasem jednym słowem lub nawet gestem cnoty pozornie sprzeczne, jak moc i słodycz lub prawdomówność i wierność w zachowaniu tajemnicy.

Według św. Augustyna i św. Tomasza³ ten dar rady wiąże się z błogosławieństwem miłosiernych z dwóch racji: po pierwsze, trzeba być miłosiernym, aby umieć udzielać, jak należy, zbawiennej rady tym, co jej potrzebują, rady trafnej, która ich nie zrazi, ale podniesie ich z mocą i słodyczą; po drugie, gdy nasza roztropność waha się w trudnych okolicznościach między zachowaniem surowej sprawiedliwości a miłosierdziem, którego nie należy zaniedbać, dar rady skłania nas na ogół ku miłosierdziu, które podniesie grzesznika i które może go sprowadzić znowu na drogę sprawiedliwości; niejednokrotnie wróci on na nią ze szcze-

¹ *Dialog*, rozdz. IX.

² Tamże, rozdz. XI.

³ II-II-ae, q. 52, a. 4.

ra i głęboką skrucą i w ten sposób lepiej przywróci pogwałcony porządek, niż gdyby przyjął karę z mniejszą miłością.

Widzimy tutaj wielkość roztropności wlanej; poznamy ją jeszcze lepiej, mówiąc o prostocie chrześcijańskiej, która powinna zawsze jej towarzyszyć.

Pozwala to zrozumieć wagę słów Jezusowych (Mt 24,45-47): „Któż, mnie masz, jest sługą wiernym i roztropnym, którego postawił pan nad czeladzią swoją, by jej dawał żywność w czasie oznaczonym? Błogosławiony ów sługa, którego pan przyszedłszy znajdzie tak czyniącego. Zaprawdę powiadam wam, że postawi go nad wszystkimi dobrami swymi”. Słowa te stosują się do każdego chrześcijanina wiernego i roztropnego, a szczególnie do tych, którzy mają obowiązek doradzać innym: do głów rodzin, do duszpasterzy, biskupów i papieży. Otrzymają wielką nagrodę, o której wspomina Księga Eklezjastyka (44,1nn), gdzie czytamy pochwałę mądrości i roztropności patriarchów, oraz prorocтво Daniela (12,3), gdzie powiedziane jest: „A którzy uczeni będą [mądrością Boga i wiernością Jego prawu], świecić będą jak światłość sklepienia; a którzy ku sprawiedliwości wprawiają wielu jak gwiazdy na wieki wieczne”. Pamiętajmy, że fałszywa roztropność jest cyną, prawdziwa roztropność nabyta – srebrem, a roztropność wlana – złotem; zaś natchnienia daru rady są diamentem i należą do porządku światłości Bożej. „*Qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*” (J 8,12).

Rozdział 9

SPRAWIEDLIWOŚĆ, JEJ RÓŻNE FORMY A WYCHOWANIE WOLI

Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam
(Mt 5,6).

Między czterema cnotami kardynalnymi: roztropnością, sprawiedliwością, męstwem i umiarkowaniem jest jedna, mianowicie sprawiedliwość, której nie cenia dostatecznie osoby oddające się pobożności. Zwracają uwagę na różne formy umiarkowania, na kierowanie się ogólnie w życiu roztropnością; w stosunku do bliźniego usiłują praktykować miłość, lecz zaniedbują nieraz pewne obowiązki sprawiedliwości i poszanowania praw innego człowieka. Ci np., którzy prześladowali św. Jana od Krzyża, uważali się za ludzi oddanych modlitwie i umartwieniu, a jednak byli bardzo niesprawiedliwi wobec reformatora Karmelu.

Gdyby się praktykowało lepiej różne formy sprawiedliwości, można by lepiej ukształtować swoją wolę. Sprawiedliwość jest w tej władzy właśnie po to, by ją wyzwolić z egoizmu lub miłości własnej¹, podobnie jak roztropność jest w umyśle po to, by go strzec przed nierozwagą, a męstwo i umiarkowanie w uczuciowości, by ją uzbroić przeciw lękowi i nieumiarkowanym pożądanociom².

Z tego powodu te cztery cnoty noszą nazwę kardynalnych, od wyrazu *cardines* – zawiasy, na których obracają się wrota prowadzące do życia moralnego³; stąd pochodzi wyrażenie „wyskoczyć z zawiasów”, czyli wpaść w gniew, tracąc wszelką miarę.

Spotyka się dusze, które mimo skłonności do gniewu są tak małoduszne, że wydaje się, jakby straciły całkowicie wolę. Robią wrażenie, że władza ta w nich zanikła i że jest w nich tylko egoizm lub miłość własna. Przyczyna tego leży w fakcie, że wola pozbawiona cnót nabytych i wlnych, które powinna posiadać, jest bardzo osłabiona. Przeciwnie, wola wzbogacona tymi cnotami jest wzmocniona dziesięciokrotnie lub jeszcze bardziej.

Zwróćmy uwagę, że wola powinna posiadać cztery rodzaje sprawiedliwości, o których będzie mowa, a ponadto cnoty religii, nadziei, miłości. W ten sposób powinno się dokonywać kształtowanie, czyli wychowanie chrześcijańskie woli i charakteru. Powinien on być autentyczny znamięm rozumu oświeconego wia-

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 56, a. 6, corp. i ad 3.

² Tamże, a. 4.

³ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 61, a. 1, 2, 3.

rażą oraz energii moralnej, znamieniem wyciśniętym na temperamencie fizycznym, nerwowym, cholerycznym, flegmatycznym lub sangwinicznym, temperamencie nadtarzycowym lub podtarzycowym, aby temperament ten przestał mieć przewagę, a chrześcijanin okazał się prawdziwie istotą rozumną, co więcej – dzieckiem Bożym.

W ten sposób zmuszeni jesteśmy ze względu na chrześcijańskie wychowanie woli rozpatrzyć różne formy sprawiedliwości, którym odpowiadają przykazania Dekalogu, określające po obowiązkach względem Boga, obowiązki wobec rodziców i tych wszystkich, z którymi łączą nas różne stosunki: „Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego. Nie mów fałszywego świadectwa” itd. (Pwt 5,20.21). Przykazania te można łamać w różny sposób, jeśli się zapomni w praktyce, że nie należy czynić innym tego, czego nie chcemy, by nam czyniono.

Często myśli się tylko o niższych formach sprawiedliwości zwanej wymienną, która reguluje wymiany i zabrania kradzieży, oszustwa, oszczerstwa itp. Nie bierze się dostatecznie pod uwagę sprawiedliwości rozdzielczej¹, która za pośrednictwem osób piastujących władzę kieruje właściwym rozdziałem przywilejów i ciężarów życia społecznego między członków społeczeństwa. Mając na uwadze ogólne dobro, przydziela każdemu dobra, prace, ciężary, podatki, nagrody i kary. Rozdział ten powinien się dokonywać według zasług, prawdziwych potrzeb oraz znaczenia różnych członków społeczeństwa. – Bardziej jeszcze zapomina się o pewnej wyższej formie sprawiedliwości. Nosi ona nazwę sprawiedliwości ogólnej (*legalis vel generalis*), która zmierza bezpośrednio do wspólnego dobra społeczeństwa oraz nakazuje ustanawiać i wypełniać sprawiedliwe prawa i nakazy². Ponad nią jest jeszcze słuszność, która czuwa nie tylko nad literą, ale i nad duchem praw, i to nie tylko cywilnych, lecz wszystkich normujących postępowanie chrześcijanina³.

Życie wewnętrzne powinno czuwać nad praktykowaniem tych cnót. Tu również cnota nabyta sprawiedliwości jest na usługach cnoty wlanej tej samej nazwy, tak jak wyobraźnia jest na usługach rozumu⁴.

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 61, a. 1, 2.

² II-a II-ae, q. 58, a. 6, 7; q. 60, a. 1, 4; q. 81, a. 8, ad 1.

³ II-a II-ae, q. 80, a. 1, ad 3, ad 5; q. 120, a. 1 i 2, *De epicheia et aequitate*.

⁴ I-a II-ae, q. 100, a. 12. „*Iustitia autem, sicut et aliae virtutes, potest accipi, et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet* (q. 63, a. 4). *Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam*”. Sprawiedliwość nabyta i jej różne gatunki, które wymieniliśmy, są doskonale zdefiniowane przez Arystotelesa. Określił on nawet, mówiąc o złotym środku, różnice między *medium rationis* a *medium rei*, który polega na równości w sprawiedliwości wymiennej, a na proporcji w sprawiedliwości rozdzielczej (por. *Etyka*, ks. V, rozdz. III, i *S. th.*, II-a II-ae, q. 61, a. 2). Ale oczywiście Arystoteles nie mówił o sprawiedliwości wlanej, oświeconej światłem nadprzyrodzonym wiary, ani o roztropności wlanej.

Sprawiedliwość wymienna i sprawiedliwość rozdzielcza w stosunku do życia wewnętrznego

Obowiązki sprawiedliwości okazują się w sposób żywy i konkretny, gdy się myśli o grzechach, których należy unikać, gdyż cierpienie, wywołane przez niesprawiedliwość, objawia nam wartość sprawiedliwości. Grzechami i czynami przeciwnymi sprawiedliwości wymiennej są nie tylko zabójstwa, kradzież, oszustwo, lichwa, fałszywe oskarżenia i fałszywe świadectwa, lecz również obelgi rzucane w gniewie, nagany lub niesłuszne wymówki czynione podwładnym, równym sobie lub przełożonym, a także oszczerstwa, obmowy, mówienie źle o innych bez odpowiedniej przyczyny. Są to insynuacje rozpowszechniane pokątnie; szyderstwo umniejszające szacunek należny bliźniemu¹; zapomnienie, że bliźni ma prawo do dobrej sławy i że jest mu ona tak dalece potrzebna do pełnienia dobra, iż – zdaniem św. Tomasza – ludzie doskonali mają obowiązek nie ze względu na siebie, lecz ze względu na dobro innych bronić się przed oszczercami².

Gdy uchybiło się w ten czy inny sposób sprawiedliwości wymiennej, ma się obowiązek restytucji, czyli zadośćuczynienia. Tak więc należy naprawić krzywdę wyrządzoną bliźniemu przez obmowy, insynuacje lub szyderstwa, wskazując, że nie liczymy się z nim tak, jak na to zasługuje³. Zresztą jest rzeczą podłą ośmieszanie kogoś, kto nie umie się bronić, lub nieobecnych, którzy nie mogą odpowiedzieć.

* * *

Grzechem przeciwko sprawiedliwości rozdzielczej jest stronniczość, czyli wzgląd na osoby. Można wprawdzie więcej cenić jedną osobę niż drugą i dać jej niezasłużenie więcej niż tamtej. Lecz grzech względu na osoby polega na niesprawiedliwym wyróżnianiu jednej osoby nad drugą, a jednocześnie pozbawieniu tej drugiej czegoś, co się jej należy. Jest to wina większa w dziedzinie rzeczy duchowych niż doczesnych, np. jeśli przywiązuje się większą wagę do zewnętrznych właściwości osób, do ich bogactwa niż do zasług, i jeśli odmawia się im należytego szacunku lub pomocy duchowych, których potrzebują⁴.

Dusze wewnętrzne powinny zwracać szczególną uwagę na ten punkt i czuwać nad tym, by nie zapoznawać przyjaciół Boga, świętych, których Pan wybrał sobie wśród ludzi skromnego stanu. Czasem bywa się niesprawiedliwym w stosunku do sług Bożych, tych najcierpliwszych, gdyż wiadomo, że się nie poskarżą

¹ Por. II-a II-ae, q. 73-75: De detractatione, de susurratone, de derisione.

² II-a II-ae, q. 72, a. 3.

³ II-a II-ae, q. 62.

⁴ II-a II-ae, q. 63, a. 1, 2; I-a II-ae, q. 97, a. 4; q. 98, a. 4.

i zniosą wszystko. Tak postępowali często ludzie względem św. Benedykta Józefa Labre, nie wiedząc, że ten żebrak krył pod łachmanami serce wielkiego świętego. Przeciwnie, ludzie przenikliwi powinni przeczuć lub odgadnąć świętość, która przechodzi koło nich nawet pod najskromniejszą postacią zewnętrzną. Wielką pociechą musiało być stwierdzenie świętości Benedykta Józefa Labre dla tych, którzy widzieli, jak znosił obelgi i razy, jak np. ucałował kamień, którym w niego rzucono i który go zranił do krwi.

Sprawiedliwość społeczna, poczucie słuszności a kształtowanie charakteru

Ponad sprawiedliwością wymienną i rozdzielczą jest sprawiedliwość zwana ogólną lub społeczną, która u chrześcijanina i u dusz żyjących życiem wewnętrznym powinna mieć formę wyższą. Cnota ta dotyczy już nie wprost praw jednostek, lecz wspólnego dobra społeczności, i to nie tylko dobra społeczności obywatelskiej, lecz również dobra społeczności duchowej, jaką jest Kościół, oraz różnych ugrupowań, które się nań składają. Sprawiedliwość zwana ogólną skłania do doskonałego zachowywania praw i ustaw społeczności, do której się należy. Cnota ta skłania chrześcijan do poznania obowiązujących praw i wskazań najwyższego Pasterza, jego encyklik dotyczących zagadnień aktualnych. Niestety często się zaniedbuje czytanie i studiowanie encyklik z wielką dla wszystkich szkodą. Sprawiedliwość społeczna winna nam dać poczucie wspólnego dobra; zwalczać w nas indywidualizm, który jest pewną formą egoizmu.

Usposabia nas ona do wielkodusznego poświęcania się dla dobra ogólnego z zapomnieniem o sobie, a jeśli to konieczne, do ofiarowania naszego czasu, wygod lub przyjemności osobistych; w przeciwnym razie korzystalibyśmy z dobra ogólnego jak pasożyty, zamiast przyczyniać się do jego rozwoju i podtrzymywania. Wiele otrzymujemy od społeczności, do której należymy, ale mamy też wobec niej obowiązki. Inaczej byłibyśmy podobni do jemioli, która pasożytuje na dębie. Czasem pasożyt zabija w końcu tego, którego kosztem żyje, tak jak będące w nas bakterie w końcu mogą nas uśmiercić. Podobnie w każdej społeczności istnieją pasożyty. Aby się temu grzechowi przeciwstawić (w który można wpaść, gdy się chce prowadzić życie pustelnicze i nie interesuje się dobrem ogólnym), należy wypełniać obowiązki sprawiedliwości społecznej i poświęcać się dobru ogólnemu, nie zapominając o jego wyższości. Pod tym względem umiłowanie reguły, świętych praw ustanowionych przez Kościół jest wielką cnotą chroniącą przed wielu zaburzeniami¹.

¹ Dopóki w zakonach apostoelskich trwała miłość reguły, w której żyli święci, zachował się również duch modlitwy, nauki kwitły w duchu wiary, a głoszenie słowa Bożego przynosiło owoce. To właśnie widzimy w XIII wieku, w epoce św. Dominika, św. Franciszka, św. Tomasza, św. Bo-

* * *

Wreszcie ponad sprawiedliwością ogólną, czyli społeczną, jest słuszość¹. Strzeże ona nie tylko litery prawa, ale przede wszystkim jego ducha, intencji prawodawcy. Ponieważ wchodzi przede wszystkim w ducha praw, nie interpretuje ich zbyt surowo w sposób mechaniczny i materialny, lecz w sensie wyższym, zwłaszcza w pewnych szczególnych okolicznościach, kiedy – w myśl intencji prawodawcy – nie należy stosować litery prawa, aby nie sprawdziło się przysłowie: *summum ius est summa iniuria*, gdy prawo zastosowane ściśle w całej swej surowości stałoby się niesprawiedliwością i bezprawiem, nie biorąc pod uwagę wyjątkowych okoliczności, szczególnie trudnych i przykrych, w których ktoś się znajduje².

Słuszość, która chroni przed faryzeizmem i prawniczym formalizmem, właściwym wielu prawnikom, jest więc najwyższą formą sprawiedliwości, bardziej zgodną z mądrością i ze zdrowym rozsądkiem niż prawo pisane³. Zmierza ona poza tekstem praw ku rzeczywistym wymaganiom dobra ogólnego i skłania do traktowania ludzi z szcunkiem należnym godności ludzkiej; jest to ważny punkt, którego znaczenie ocenia się dopiero z wiekiem. Słuszość jest wielką cnotą i stąd wyrażenie: jest słuszne i sprawiedliwe coś uczynić, np. praktykować życzliwość w stosunku do umierającego wroga, w stosunku do jeńców wojennych rannych i potrzebujących pomocy. Słuszość ma więc pewne podobieństwo do miłości, która ją jeszcze przewyższa.

nawentury, św. Alberta Wielkiego. Gdy w XIV wieku zaniedbano regułę, duch modlitwy osłabł, studia również, a praca apostolska stała się mało owocna. Trzeba było, aby Bóg zesłał nowych świętych dla przywrócenia pierwotnej gorliwości. Gdyż życie moralne i duchowe jest całokształtem i harmonią cech bądź nabytych, bądź też wlnych, a gdy zaczyna się egoistycznie szukać siebie, myśl natychmiast obniża się do poziomu życia, a gorliwość apostolska zanika.

¹ Por. II-a II-ae, q. 120, a. 1 i 2. Słuszość (*aequitas*) ma również łacińską nazwę *epicheia* od wyrazu greckiego *epi diakalon*, ponad zwykłą sprawiedliwość.

² Prawodawca bierze pod uwagę to, co się zdarza w większości wypadków, i w ten sposób formuluje prawo, które jednak w pewnym wypadku nie może być zastosowane – mówi św. Tomasz (tamże). Np. wszelki depozyt powinien być zwrócony właścicielowi. Jednak nie należy oddawać szpady lub jakiegś innej broni szaleńcowi, nawet jeśli tego żąda, łatwo bowiem przewidzieć, że zrobi z niej zły użytek. Podobnie, gdyby ktoś zażądał zwrotu depozytu pieniężnego, by go użyć przeciwko dobru ogólnemu ojczyzny. W tych i podobnych wypadkach zdrowy rozsądek wskazuje, że byłoby rzeczą złą stosować prawo pisane. Sprawiedliwość wyższa przekracza tutaj prawo pisane. I wówczas nie sądzi się według prawa, lecz tylko według jego szczególnego zastosowania. Por. tamże, a. 1, corp. i ad 2. Gdy np. proszą nas o doręczenie komuś listu, który namawia do grzechu, można i należy uniknąć oddania go, a nawet można mieć obowiązek przeszkodzenia złu, które w ten sposób mogłoby się dokonać.

³ II-a II-ae, q. 120, a. 2: „*Epicheia est pars subiectiva iustitiae; et de ea iustitia dicitur per prius quam de legali; nam legalis iustitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum*”. Por. o. Lallemand, *Principes catholiques d'action civique*, Paris 1935, s. 54-55.

* * *

Gdyby zwracało się uwagę na te cztery rodzaje sprawiedliwości, które należy praktykować, uniknęłoby się wielu konfliktów między poszczególnymi osobami, między klasami, między różnymi ugrupowaniami, które powinny pracować dla jednej sprawy pod rządami Boga. Cnoty te, podporządkowane miłości, wzmacniałyby również znacznie siłę naszej woli, uwalniając ją od egoizmu, oczyszczając ją zwiększyłyby dziesięciokrotnie, jeśli nie więcej, jej moc. Należy to wziąć pod uwagę w chrześcijańskim wychowaniu charakteru, który powinien osiągnąć opanowanie cech fizycznych temperamentu i nadać mu znamię rozumu oświeconego wiarą. W rzeczywistości cnoty nabyte wprowadzają aż do głębi naszej woli zgodność z prawym rozumem, a cnoty wlane – zgodność z wiarą i samo życie łaski, uczestnictwo w życiu wewnętrznym Boga.

Sprawiedliwość a miłość

Poznawszy w ten sposób lepiej wielkość sprawiedliwości w jej różnych formach, będziemy lepiej widzieć jej stosunek do miłości, która powinna ją z góry ożywiać.

Te dwie cnoty mają to wspólne, że regulują dobre stosunki między ludźmi. Różnią się jednak między sobą w tym, że sprawiedliwość nakazuje nam dawać każdemu to, co się mu należy, i pozwolić mu korzystać ze swego prawa. Miłość jest cnotą, przez którą kochamy Boga ponad wszystko, a dla miłości Boga kochamy bliźniego jak siebie samego. Przekracza więc ona znacznie poszanowanie prawa innych, a każe nam traktować innych jak braci w Chrystusie, których miłujemy tak, jak oni nas kochają w miłości Boga¹.

Słowem, jak dobrze to wyjaśnia św. Tomasz, sprawiedliwość patrzy na bliźniego jako na inną osobę, miłość zaś widzi w nim jakby drugiego siebie. Sprawiedliwość szanuje prawo innego, miłość daje z miłości Boga i dziecka Bożego powyżej tego prawa. Przebaczyć znaczy dać ponad to, co się należy.

Można więc zrozumieć, że jak twierdzi św. Tomasz, „pokój (który jest spokojem ładu w zjednoczeniu woli pojedynczych ludzi) jest pośrednio dziełem sprawiedliwości, bo sprawiedliwość usuwa przeszkody pokoju (krzywdy, szkody), ale bezpośrednio jest dziełem miłości, gdyż z natury swej miłość wytwarza pokój. Miłość jest istotnie siłą jednoczącą, a pokój jest zjednoczeniem serc i woli”².

¹ Por. Leon XIII, encyklika *Graves*, VI, 214, i o. Lallemand, dz. cyt.

² II-a II-ae, q. 29, a. 3, ad 3. Podobnie Pius XI, encyklika *Ubi arcano*, I, 156.

Cnoty związane ze sprawiedliwością w życiu chrześcijańskim

Sprawiedliwość ożywiona miłością towarzyszy wielu innym cnotom, które są do niej podobne. Jest nawet między nimi jedna wyższa od niej – cnota religii, która oddaje Bogu należną Mu cześć wewnętrzną i zewnętrzną, pobożność (czyli ochoczość woli w służbie Bożej), modlitwę, ofiarę uwielbienia, wynagrodzenia, błagania, dziękczynienia. Cnota ta przeciwstawia się niereligijności, a także zabobonowi. Przypomina nam jednocześnie kult *dulii* należny świętym i *hiperdulii* należny Matce Bożej. Religia jest więc poniżej cnót teologicznych. Powinna się z nią łączyć pokuta zadośćczyniąca za obrazę Boga.

Ze sprawiedliwością łączy się pietyzm synowski wobec rodziców i ojczyzny, szacunek należny zasłudze, wiekowi, godności osób, posłuszeństwo wobec przełożonych, wdzięczność za otrzymane dobrodziejstwa, dbałość o sprawiedliwą karę, gdy się należy, stosując jednak łaskawość, wreszcie prawdomówność w słowach oraz w sposobie bycia i działania. Ta prawdomówność, która jest cnotą, różni się od szczerości, czyli zwykłej skłonności usposobienia, która czasem zakrawa na beczelność, zapominając, że nie każdą prawdę należy mówić.

Sprawiedliwość przypomina nam, że obok ścisłego prawa są prawa i obowiązki przyjaźni (*ius amicabile*) w stosunku do tych, z którymi jesteśmy ściśle związani. Są również wobec wszystkich ludzi obowiązki uprzejmości, która przeciwstawia się pochlebstwu i swarliwości, czyli niepotrzebnym sporom. Są wreszcie obowiązki szczodrości, która unika jednocześnie skąpstwa i rozrzutności.

Wszystko to jest bardzo ważne w postępowaniu i czasem osoby pobożne nie myślą o tym dostatecznie, przybierają pozory zbyt pustelnicze w sposób raczej egoistyczny niż cnotliwy. Zdarza się nawet, że pod pozorem miłości, przez zbytnią gorliwość, grzeszymy przeciwko miłości i sprawiedliwości przez zuchwały sąd, obmowę, insynuacje wobec bliźniego.

Gdyby, przeciwnie, praktykowało się wielkodusznie omawiane cnoty, wola bardzo by się oczyściła i wzmocniła, byłaby lepiej usposobiona do praktykowania jeszcze wyższych cnót nadziei i miłości, które mają nas połączyć z Bogiem i zachować to zjednoczenie pośród różnych, nawet najprzeczniejszych i najbardziej nieprzewidzianych okoliczności życia. Okazać się chrześcijaninem w najdrobniejszych przejawach życia – oto prawdziwe szczęście tego, kto idzie w ślady Pana Jezusa.

Św. Tomasz opisuje cnoty kardynalne wlane w stopniu najwyższym, gdy stwierdza: „Roztropność gardzi wtedy wszystkimi sprawami świata dla kontemplacji rzeczy Bożych; zwraca wszystkie myśli duszy ku Bogu. Umiarkowanie odrzuca wszystko, czego wymaga ciało, o tyle, o ile może to znieść natura. Męstwo nie pozwala duszy lękać się śmierci i tego, co nieznane na tamtym świecie. Wreszcie sprawiedliwość skłania do całkowitego wstąpienia na tę drogę zupełnie

Bożą”¹. Są to *virtutes purgatoriae* – cnoty oczyszczające; ponad nimi, według św. Tomasza², są cnoty duszy w pełni oczyszczonej *virtutes iam purgati animi* – cnoty wielkich świętych na ziemi i błogosławionych w niebie.

Widzimy więc wielkość cnoty sprawiedliwości, drugiej z cnót kardynalnych. Jest ona wyższa od męstwa, od umiarkowania, a nawet od dziewictwa.

Często słowo sprawiedliwość jest dla niektórych tylko wyrazem pozbawionym znaczenia; wtedy niesprawiedliwość, którą trzeba niekiedy znosić, przypomina cenę sprawiedliwości, jej wartość rzeczywistą. Ten wielki realizm okazuje się szczególnie w błogosławieństwie ewangelicznym: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”. Chodzi tu o sprawiedliwość w znaczeniu najwyższym, zawierającą w sobie w stopniu najwyższym wszystko, o czym tu mówiliśmy.

¹ I-a II-ae, q. 61, a. 5.

² Tamże.

Rozdział 10

CIERPLIWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ

„*In patientia vestra possidebitis animas vestras* – Przez cierpliwość waszą zyskacie dusze wasze” (Łk 21,19).

W trudnych chwilach, które musimy przeżyć, trzeba sobie przypominać to, co Pan Jezus powiedział o cnocie męstwa, koniecznej, by nie przestraszała nas żadna groźba i żadna przeszkoda nie zatrzymała nas na drodze zbawienia. Chcielibyśmy tu pomówić przede wszystkim o cnocie cierpliwości, która jest najczęstszą formą okazywania siły duchowej w przeciwnościach życia. U chrześcijanina powinna się ona łączyć z łagodnością, tak by ludzie z natury łagodni nabrali mocy, a z natury skłonni do cnoty męstwa – stali się łagodnymi w znaczeniu błogosławieństwa ewangelicznego: *beati mites*. W ten sposób jedni i drudzy osiągną ten sam szczyt, choć różnymi zboczami.

Aby dobrze zrozumieć tę naukę, omówimy najpierw cnotę cierpliwości, potem łagodności, obie w służbie miłości.

Cierpliwość i długomyślność podporami życia wewnętrznego

Caritas patiens est

Cierpliwość – według św. Tomasza¹ – jest cnotą związaną z cnotą męstwa i nie pozwala nam, przygnębionym trudnościami i smutkami, oddalić się od drogi prostego rozumu, oświeconego wiarą. Pozwala znosić nieszczęścia życiowe z zachowaniem równowagi ducha, zgodnie ze słowami św. Augustyna², nie wpadając w niepokój pod wpływem przeciwności. Niecierpliwy, choćby był bardzo gwałtowny, jest człowiekiem słabym; gdy buntuje się, podnosząc głos, w rzeczywistości przegrywa w sensie moralnym. Przeciwnie, człowiek cierpliwy znosi zło nieuniknione, by trwać na drodze prostej i w dalszym ciągu wznosić się do Boga. Jeśli zaś chodzi o tych, którzy znoszą przeciwności, by osiągnąć to, czego pragnie ich pycha, mają oni tylko pozornie cnotę cierpliwości, w rzeczywistości jest to nieczułość.

Przez cnotę cierpliwości dusza utrzymuje się prawdziwie ponad chwiejnością uczuciowości przygnębionej smutkiem³. Męczennicy są w najwyższym stopniu

¹ II-a II-ae, q. 136, a. 1.

² *De patientia*, rozdz. II.

³ „*In patientia vestra possidebitis animas vestras*” (Łk 21,19).

panami siebie, są wolni. W cierpliwości odnajduje się coś z podstawowego aktu cnoty męstwa: znoszenie rzeczy przykrych bez słabnięcia. Jest rzeczą trudniejszą i bardziej zasługującą – zdaniem św. Tomasza – znosić przez dłuższy czas to, co wyraźnie sprzeciwia się naturze, niż atakować przeciwnika w chwili entuzjazmu¹. Trudniej jest żołnierzowi trwać długo pod kulami w wilgotnym i zimnym okopie, niż uczestniczyć przez chwilę w ataku z całym zapalem płynącym z temperamentu. Otóż tak jak cnota męstwa znosi ciosy, które mogą zadać śmierć, jak to widzimy u żołnierza oddającego życie za ojczyznę, a bardziej jeszcze u męczennika umierającego za wiarę, podobnie cnota cierpliwości, nie słabnąc, znosi przeciwności życia².

Jest więc strażniczką innych cnót; chroni je od nieuporządkowania, które mogłaby spowodować niecierpliwość; jest jakby podporą gmachu duchowego.

Amerykanizm odzywał się z pewnym lekceważeniem o cnotach, zwanych biernymi: cierpliwości, pokorze, posłuszeństwie. Pewien wybitny pisarz odpowiedział na to, że są one jakby kariatydami życia moralnego i duchowego.

Aby posiadać cierpliwość jako cnotę trwałą, trzeba być w stanie łaski, mieć miłość, która przekłada Boga ponad wszystko i za wszelką cenę. Dlatego św. Paweł mówi: „miłość cierpliwa jest” (1 Kor 13,4).

* * *

Jeśli przeciwności życia trwają długo i nieprzerwanie, jak zdarza się u osoby zmuszonej współżyć z kimś, kto nie przestaje robić jej przykrości, potrzeba jej cnoty specjalnej, podobnej do cierpliwości, noszącej nazwę długomyślności, z racji długotrwałości próby: cierpienia, zniewag, wszystkiego, co trzeba znosić przez miesiące i lata³.

Św. Franciszek Salezy zauważa⁴, że cierpliwość pozwala nam zachowywać równowagę ducha pośród różnych zmiennych okoliczności życia ziemskiego. „Przypominajmy sobie często – mówi⁵ – że Pan Jezus zbawił nas, cierpiąc i znosząc męki, i że my podobnie mamy osiągać zbawienie przez cierpienia i udręki, znosząc obelgi, sprzeczki i przykrości z możliwie największą słodyczą, na jaką nas stać... Są tacy, którzy chcą znosić co najwyżej tylko cierpienia zaszczytne,

¹ Według św. Tomasza, II-a II-ae, q. 123, a. 6, ad 1: *sustinere est difficilius quam aggredi* – znosić jest trudniej niż atakować: 1) ponieważ ten, kto znosi, musi walczyć przeciw temu, kto uważa się za silniejszego od niego; 2) cierpi już, podczas gdy atakujący jeszcze nie cierpi i ma nadzieję uniknąć zła; 3) znoszenie wymaga długotrwałego aktu cnoty męstwa, podczas gdy atakować można momentalnym uderzeniem.

² II-a II-ae, q. 136, a. 4.

³ Por. wyżej przyp. 2 na s. 468.

⁴ *Filotea*, cz. III, rozdz. III: „O cierpliwości”.

⁵ Tamże.

jak np. rany odniesione na wojnie... ci nie cierpienie kochają, lecz honor, który ono przynosi. Człowiek prawdziwie cierpliwy i sługa Boży znosi równie dobrze udręki związane z upokorzeniem, oskarżeniami i maltretowaniem nawet przez ludzi szlachetnych, przyjaciół, krewnych... Przeciwności pochodzące od ludzi szlachetnych są trudniejsze do zniesienia niż inne; a jednak zdarza się to bardzo często”.

Aby praktykować tę cnotę nie na sposób stoicki, lecz chrześcijański, trzeba sobie często przypominać cierpliwość Zbawiciela na krzyżu, przewyższającą rozumienie ludzkie. Z miłości dla nas znosił największe cierpienia fizyczne, połączone z cierpieniami moralnymi, których powodem była zawziętość kapłanów synagogi, odstępstwo Jego ludu, niewdzięczności bliskich, przekleństwo Boże należne grzechowi, który zechciał nieść za nas jako dobrowolna ofiara. Niech ta cierpliwość Zbawiciela chroni dusze nasze zgodnie ze słowami św. Pawła: „Pan zaś niechaj skieruje serca wasze ku miłości Bożej i cierpliwości Chrystusowej” (2 Tes 3,5). Ta cierpliwość w końcu wszystko osiąga.

Gdy się musi praktykować tę cnotę w czasie prób długotrwałych, trzeba pamiętać o tym, co mówią święci: cierpienia dobrze znoszone są jakby materiałem do budowy naszego zbawienia. Są udziałem dzieci Bożych w tym życiu i oznaką predestynacji, bo „poprzez wiele utrapień trzeba nam wejść do królestwa Bożego”, jak powiedziano w Dziejach Apostolskich (14,22). Trzeba umieć cierpieć spokojnie, nie skarżąc się zbyt. Ci, którzy więcej uczestniczą w cierpieniach Jezusa Chrystusa, będą z Nim bardziej uwielbieni¹. Wystarczy czasem jeden akt wielkiej cierpliwości przed śmiercią, zdarza się to wielu umierającym pogodnym z Bogiem na kilka dni lub godzin przed zgonem.

Słodycz nadprzyrodzona i jej owoce

Caritas benigna est

Słodycz, czyli łagodność, powinna towarzyszyć cierpliwości. Różni się od niej tym, że jej skutkiem szczególnym nie jest znoszenie przeciwności życia, lecz powściąganie nieuporządkowanych poruszeń gniewu². Słodycz jako cnota różni się od słodyczy usposobienia tym, że uczuciowości mniej lub bardziej wzburzonej gniewem w najróżniejszych okolicznościach narzuca prawość rozumu oświeconego wiarą. Cnota ta przewyższa znacznie słodycz usposobienia, podobnie jak cnota czystości przewyższa tę chwalebną skłonność naturalną, zwaną wstydlivością; albo jak cnota miłosierdzia jest wyższa niż litość uczuciowa. Słodycz usposobienia przejawia się z łatwością wobec tych, którzy nam się podobają, a dość często łączy się z cierpkością wobec innych. Słodycz jako cnota usuwa w sto-

¹ Por. A. de Boissieu OP, *La patience chez les saints*.

² Por. S. th., II-a II-ae, q. 157, a. 1 i 2.

sunku do wszystkich i w najróżniejszych okolicznościach ten kwas i gorycz. Ponadto, gdy konieczna jest sprawiedliwa surowość, nadaje jej nutę pokoju, podobnie jak łaskawość łagodzi zasłużoną karę. Łagodność, zarówno jak umiarkowanie, z którym jest związana, sprzyja powściągliwości i umiarowi, który w uczuciowość mniej lub bardziej zmaconą wprowadza światło rozumu i łaski¹. Widać to u prawdziwych męczenników.

* * *

Słodycz w ten sposób rozumiana powinna panować nie tylko w naszych słowach i zachowaniu, lecz również w naszym sercu, w przeciwnym razie jest czymś sztucznym. Św. Franciszek Salezy twierdzi, że gdy słodycz opiera się na motywie nadprzyrodzonym i gdy się jej używa nawet w stosunku do tych, którzy są skwaszeni, jest ona kwiatem miłości. „*Caritas benigna est* – miłość jest słodka”, mówi św. Paweł. Kwiat w roślinie jest najpiękniejszą częścią, pociągającą oko, a mimo swej kruchości spełnia rolę bardzo ważną, chroni owoc, który się w nim tworzy.

Podobnie słodycz jest czymś najbardziej widocznym i przyjemnym w praktykowaniu miłości, jest jej urokiem. Okazuje się w spojrzeniu, uśmiechu, postawie, sposobie mówienia, podwaja wartość oddanej usługi. Chroni także owoce miłości i gorliwości: pozwala przyjąć rady, a nawet wyrzuty. Jeśli nie mamy słodyczy, jakkolwiek bylibyśmy gorliwi w stosunku do bliźniego, nie wydaje się, byśmy go kochali. Tracimy nawet korzyść z naszych dobrych intencji, bo niczego nie osiągniemy, wywołując wrażenie, że słowa nasze dyktuje raczej namiętność niż rozum i mądrość.

Słodycz ma szczególną zasługę, gdy się ją okazuje tym, którzy zadają nam ból. Wówczas może być ona tylko nadprzyrodzona, bez domieszki próżnej uczuciowości. Pochodzi od Boga i czasem głęboko porusza bliźniego, który niesłusznie był na nas zagniewany. Pamiętajmy, że modlitwa św. Szczepana sprowadziła łaskę na duszę Pawła, który pilnował odzienia tych, co kamienowali pierwszego męczennika. Łagodność rozbija gwałtownych.

Św. Franciszek Salezy², który lubi analogie zaczerpnięte z przyrody, stwierdza: „Nic tak skutecznie nie uspokaja rozjątrzonego słonia, jak widok jagniątki, i nic tak nie osłabia siły kul działowych, jak wełna”. Podobnie czasem słodycz chrześcijańska, skłaniająca do nadstawienia prawego policzka, gdy nas uderzą w lewy, rozbraja tego, kto jest zagniewany. On sam jest trziną nadłamaną, więc

¹ Słodycz nabyta wprowadza w nią światło rozumu; słodycz wlana – światło łaski. Obie działają jednocześnie u sprawiedliwego, gdyż nabyta jest na usługach wlanej, tak jak u artysty zręczność ręki jest na usługach jego sztuki lub wyobraźnia na usługach inteligencji.

² Filotea, cz. III, rozdz. VIII.

jeśli mu odpowiedzieć w tym samym tonie; złamie się go całkowicie; jeśli odpowie mu się łagodnie, powoli odżyje.

Św. Franciszek Salezy mówi również: „Lepiej jest łagodnością pociągać do pokuty niż surowością do hipokryzji”. W listach często powraca do rad: „Staraj się bardzo praktykować pokorną słodycz, która się należy od ciebie wszystkim, gdyż jest to cnota nad cnotami, którą Pan Jezus tak nam zalecał¹; a jeśli ci się zdarza w tym uchybić, nie martw się, lecz z całą ufnością podnieś się, by odtąd chodzić w pokoju i słodczy, jak poprzednio”. Wiadomo, iż Biskup genewski lubił powtarzać, że więcej much łapie się na miód niż na ocet.

Potrzebna jest gorliwość, lecz gorliwość cierpliwa i słodka.

Trzeba więc unikać gorliwości gorzkiej, która zrzędzi na prawo i na lewo, i która stała się przyczyną niepowodzenia wielu reform w zakonach. Przeciwno takiej złej gorliwości, która nie czerpie natchnienia z miłości, lecz z pychy, św. Jan od Krzyża występował, pisząc: „Tam, gdzie nie ma dość miłości, wprowadźcie miłość, a będziecie zbierać miłość”².

Zauważmy też, że łagodność, o której mówi Chrystus w Kazaniu na Górze (błogosławieni cisi), odpowiada zdaniem św. Augustyna i św. Tomasza darowi pobożności³. Dar ten rzeczywiście daje nam uczucie synowskie w stosunku do Boga i sprawia, że patrzymy na Niego coraz bardziej jak na kochającego Ojca; ukazuje nam również ludzi nie jako obcych, obojętnych lub rywali, lecz jako braci, czyli dzieci naszego wspólnego Ojca⁴. Ten dar pobożności sprawia, że głębiej przeżywamy dla siebie i dla innych słowa: „Ojcie nasz, któryś jest w niebie, święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje...” Pragniemy, by królestwo Boże przeniknęło do głębi nas i naszych braci, a to pragnienie wnosi do naszej duszy słodycz nadprzyrodzoną, która promieniuje na bliźniego. Prawdziwie słodycz ta, złączona z darem Ducha Świętego, jest jakby kwiatem miłości.

* * *

Aby dobrze praktykować tę cnotę, trzeba się jej przyjrzeć w Panu Jezusie. W Nim jest ona wyraźnie słodyczą nadprzyrodzoną, pochodzącą z gorliwości

¹ Św. Franciszek Salezy tak mówi, gdyż uważa tutaj łagodność za formę miłości, która jest najwyższą z cnot.

² Ciekawą pod tym względem jest postać Ludwika de Ballon, córki duchowej św. Franciszka Salezego, która zreformowała bernardynki i założyła co najmniej siedemnaście klasztorów we Francji i Sabaudii. Por. Myriam de G.: *Louise de Ballon*, gdzie jest obszernie opisane jej dzieło i nauka, która przypomina często naukę św. Jana od Krzyża. Zasadą jej było: „Wszystko czynić w duchu modlitwy”.

³ *De Sermone Domini in monte*, rozdz. IV.

⁴ II-a II-ae, q. 122, a. 2.

o zbawienie dusz. Nie tylko nie zmniejsza ona tej gorliwości, ale przeciwnie, chroni jej owoce.

Izajasz zapowiadał Zbawiciela słowami: „Nie będzie wołał... ani będzie słyszany głos Jego na ulicy. Trzciny nadłamaney nie skruszy, a lnu kurzącego się nie zagasi” (Iz 42,3). Chrystus zaś powiedział do Piotra pytającego, ile razy należy przebaczyć: „Nie powiadam ci aż do siedmiukroć, ale aż siedemdziesięciu siedmiukroć” (Mt 18,22), a więc zawsze. Chciał być nazwany Barankiem Bożym, „który gładzi grzechy świata” (J 1,29). Duch Święty przy chrzcie zstąpił na Jego głowę w postaci gołębicy, która jest również symbolem łagodności (Łk 3,22). Wreszcie na krzyżu przebaczył swoim oprawcom, modląc się za nich; jest to uśmiech słodczy w najwyższym akcie męstwa: uśmiech Ukrzyżowanego jest na ziemi najwyższym wyrazem dobroci.

Często męczennicy, naśladowując Zbawiciela, jak św. Szczepan podczas kamienowania, modlili się za swoich katów; ta najwyższa słodycz nadprzyrodzona jest jedną z oznak, po których można odróżnić męczenników prawdziwych od fałszywych. Fałszywi męczennicy umierają za swoje własne idee lub opinie i przez pychę opierają się cierpieniu. Może im w tym pomagać zły duch. Nie widać w nich powiązania lub harmonii cnót pozornie najbardziej sprzecznych; nie widać, by ich męstwem, które jest twardością, towarzyszyła łagodność. Prawdziwi męczennicy natomiast praktykują łagodność nawet wobec swych katów, a często modlą się za nich za przykładem Pana Jezusa. Zapomnienie o własnym cierpieniu, by myśleć o zbawieniu prześladowców, o dobru ich duszy, jest znakiem najwyższej miłości i wszystkich cnót w niej zharmonizowanych.

* * *

Prośmy często Pana Jezusa o tę cnotę łagodności złączoną z pokorą serca. Prośmy Go o nią w chwili Komunii, w tym tak bliskim zetknięciu naszej duszy z Jego duszą, naszego umysłu i serca z Jego umysłem oświeconym światłem chwały i Jego sercem przepelnionym miłością. Prośmy Go o nią przez często odnawianą Komunię duchową, i gdy tylko mamy okazję, praktykujmy rzeczywiście i wielkodusznie te cnoty.

Wtedy zobaczymy, że spełnią się słowa Chrystusa: „Uczcie się ode Mnie, zem jest cichy i pokornego serca, a znajdziecie odpocznienie dla dusz waszych” (Mt 11,29). Trzeba tego doświadczyć w chwili niepokoju i smutku; uczynimy wtedy głębszy akt pokory i słodczy, przebacząc zupełnie tym, którzy nas obrazili i zranili, a zobaczymy, jak prawdziwe są słowa Jezusa. Dusza nasza powróci na swoje właściwe miejsce w stosunku do Boga i do bliźniego. Z pomocą łaski osiągnie całkowity porządek i odzyska ład, a jeśli nie radość, to przynajmniej spokój wewnętrzny prawego sumienia złączonego z Bogiem. Pokój, który daje świat, jest całkowicie zewnętrzny; jest to przymierze z duchem świa-

tu, z nieprzyjaciółmi Boga, z naszymi złymi skłonnościami i w następstwie rozterka wewnętrzna z ludźmi dobrymi i ze sobą samym – to śmierć duszy. Jeśli jest w tym pozorny spokój, jest to spokój śmierci, który kryje rozkład i zgniliznę.

Pokój, który daje Pan, jest przede wszystkim wewnętrzny i nie możemy go posiadać bez nieustannej wojny z naszymi nieuporządkowanymi namiętnościami, z pychą i pożądlivościami, z duchem świata i szatanem. Dlatego Pan Jezus, który nam przynosi pokój wewnętrzny, powiedział: „Nie mniemajcie, że przyszedłem zsyłać pokój na ziemię; nie przyniosłem pokoju, ale miecz” (Mt 10,34). Istotnie, nie można być pokornym i łagodnym wobec wszystkich, nie zadając sobie gwałtu. Wtedy wojna jest na granicy duszy, podczas gdy pokój jest w głębi kraju. Przekonujemy się, że mimo wymagań Jego miłości „jarzmo Pańskie jest słodkie, a brzemie Jego lekkie”. Ciężar Jego brzemienia zmniejsza się wraz z postępem cierpliwości, pokory i słodyczy, które są – jeśli tak można powiedzieć – formami miłości Boga i bliźniego w znaczeniu, w jakim św. Paweł powiedział: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się... nie wpada w gniew, nie pamięta urazy... współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzyma. Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13,4-8). Jest to naprawdę życie wieczne rozpoczęte jako wstęp do szczęścia, które nie będzie miało końca¹.

¹ Słodycz nadprzyrodzona usposabia do kontemplacji. Trzeba w związku z tym przypomnieć słuszną uwagę: „Pewność, że mamy rację, nie przeszkadza łagodności słów. W zachowaniu gwałtownym jest pycha z tego, że się mówi prawdę. A to bardzo szkodzi tezom, których bronimy” (René Bazin).

Rozdział 11

WARTOŚĆ CZYSTOŚCI I JEJ PŁODNOŚĆ DUCHOWA

Omówiwszy roztropność, sprawiedliwość, męstwo i cierpliwość połączoną z łagodnością, trzeba rozważyć, czym powinna być w nas wstrzemięźliwość, zwłaszcza w tej formie, w jakiej najbardziej należy ją praktykować, mianowicie w formie czystości, która odpowiada błogosławieństwu: „Błogosławieni czystego serca”.

Chcielibyśmy najpierw rozpatrzeć tę cnotę w sposób najogólniejszy, tak jak powinna być praktykowana we wszelkim stanie, czyli rodzaju życia, włączając w to małżeństwo chrześcijańskie.

Aby zachować właściwą kolejność, pomówimy o wartości tej cnoty i o motywie, który winien nią kierować; następnie zobaczymy, jaka jest jej płodność duchowa, szczególnie gdy się ją praktykuje w formie najwyższej – w dziewictwie¹.

Motyw czystości

Czystość – mówi św. Tomasz – jest nie tylko tym chwalebnym usposobieniem wrodzonym, które nazywamy wstydlivością; wstydlivość jest to dobra skłonność, pewna bojaźń naturalna, która przez obawę zła chroni przed nieporządkiem pożądliwości. Choć wstydlivość jest bardzo chwalebna, nie jest ona cnotą, lecz tylko dobłą skłonnością wrodzoną. Czystość natomiast jest cnotą i – jak nazwa cnoty wskazuje – jest pewną siłą. Cnota nabyta czystości – taka, jaka się przejawiała u westalek – wprowadza do uczuciowości, niejednokrotnie zmacanej, światło prawego rozumu. Jeśli chodzi o czystość wlaną, otrzymaną na chrzcie, wprowadza ona do uczuciowości światło łaski i posługuje się czystością nabytą.

¹ Jezus mówi: „Kto może pojąć [tę radę dziewictwa], niechaj pojmuje” (Mt 19,12). Sobór Trydencki, ses. XXIV, kan. 10 (Denz., nr 980 [1810]), określił przeciw Lutrowi, że „stan dziewictwa, czyli absolutnej czystości poświęconej Bogu, jest wyższy niż stan małżeński”. Św. Paweł mówi wyraźnie: „A co do panien nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję jako ten, który dla doznania od Pana miłosierdzia zasługuje na wiarę. Sądzę tedy, że dobra to rzecz w dzisiejszych potrzebach... jeślibyś pojął żonę, nie grzeszysz. I jeśliby dziewica wyszła za męża, nie zgrzeszy. Wszakże tacy utrapienie ciała mieć będą. Ale ja lituję się nad wami... Kto nie ma żony, troszczy się o to, co Pańskiego, jak by się Bogu podobać. A kto jest żonaty, troszczy się o rzeczy światowe, jak by podobać się żonie. I w rozterce jest. Niewiasta niezamężna i dziewica myśli o tym, co Pańskiego jest, aby była święta ciałem i duchem. Zamężna zaś myśli o rzeczach światowych... a jeśliby umarł jej mąż, wolna jest, może wyjść za kogo chce... Ale szczęśliwsza będzie, jeśli według mojej rady wytrwa jak jest” (1 Kor 7,25-40).

podobnie jak umysł posługuje się wyobraźnią; ćwiczą się one razem; czystość nabyta w ten sposób jest na usługach czystości wlanej¹. Dziewictwo jest cnotą jeszcze wyższą, gdyż ofiaruje i poświęca Bogu na całe życie nienaruszalność ciała i serca; jest ono – zdaniem św. Tomasza – podobne do zwykłej czystości tak, jak wspaniałomyślność podobna jest do hojności, gdyż ofiaruje Bogu dar wspaniały, całkowitą nienaruszalność². Według św. Cypriana i św. Ambrożego udziela ona Kościołowi szczególnego blasku³ i przyczynia się do nadania mu cechy świętości, wyróżniając go od sekt, które odrzuciły rady ewangeliczne.

Wartość czystości, czy to dziewic, czy wdów, czy też żyjących w małżeństwie, ukazuje się przede wszystkim przez kontrast z nieporządkami pochodzącymi z żądzy cielesnej, często powodującymi rozwód, hańbę rodziny, nieszczęście małżonków i dzieci. Wystarczy przypomnieć rozwód króla Anglii Henryka VIII, który pociągnął cały prawie kraj do schizmy, a później do herezji.

Pan Jezus, aby uchronić nas przed tego rodzaju błędami, powiedział do wszystkich: „Jeśli tedy prawe oko twoje gorszy cię, wyłup je a odrzuć od siebie... Jeśli prawa ręka twoja gorszy cię, odetnij ją i odrzuć precz od siebie. Albowiem pożyteczniej jest tobie, aby zginął jeden z członków twoich, niżby wszystko ciało two miało być wrzucone do piekła” (Mt 5,29-30).

³ Czystość traci się [rzeczywiście] przez ¹zmysły zewnętrzne, przez ²myśli, przez ³pragnienia serca. Nie dopuszcza ona żadnej rozkoszy zakazanej. Odcina nawet rozkosze zbyteczne, choć dozwolone. Skłania do życia w oderwaniu od nich.

* * *

Motywe, który powinien ją ożywić, jest miłość Boga. Czystość serca i ciała jest w istocie wyrzeczeniem się wszelkiego niedozwolonego uczucia z miłości do Boga. Nie pozwala obniżyć się życiu serca, aby mogło ono wznosić się ku Bogu jak żywy płomień, coraz czystszy i gorętszy.

Czystość ciała jest jakby łupiną ochraniającą czystość serca, która jest najcenniejsza.

¹ Aby zachować tę cnotę, trzeba się duchowo trzymać zawsze blisko Jezusa Ukrzyżowanego, jak mówi św. Franciszek Salezy⁴. Nie jest to możliwe bez podwójnego umartwienia: ¹z jednej strony ciała i zmysłów, zwłaszcza gdy jest niebezpieczeństwo, ²z drugiej zaś serca przez wzbronienie sobie wszelkiego nieuporządkowanego przywiązania, które stałoby się nie tylko niepotrzebne, ale

¹ Por. S. th., II-a II-ae, q. 151, a. 1, 2, 3.

² II-a II-ae, q. 152, a. 3 i a. 5, ad 5.

³ Tamże.

⁴ Filotea, cz. III, rozdz. XIII. Tamże, rozdz. XII: „Łatwiej unikać złego, aniżeli się przed nim obronić”: podobnie łatwiej jest ustrzec się zupełnie rozkoszy cielesnych, niż zachować w nich umiarkowanie.

szkodliwe i zepchnęłoby na niebezpieczną pochyłość. Ześlizgiwanie się z niej jest bardzo łatwe, może być przyspieszone bardziej niż się przewidywało, a potem bardzo trudno wspiąć się z powrotem. Nieraz ludzie kują sobie kajdany, których potem nie mają odwagi skruszyć. Kończy się na tym, że mówi się w świecie: „Miłość ludzka, jeśli jest szczerą, ma swoje niezaprzeczalne prawa”. Na co należy odpowiedzieć: „Nie może mieć ona praw sprzecznych z miłością należną Bogu, Dobru Najwyższemu i Źródłu wszelkiej prawdziwie szlachetnej miłości”.

Naśladowanie (ks. I, rozdz. VI) mówi nam o przywiązaniach nieuporządkowanych: „Skoro tylko człowiek nieumiarkowanie czegoś pożąda, wnet w sobie niepokojnym się staje... Opierając się namiętnościom, nie zaś służąc im, prawdziwy pokój serca znajdziemy... W sercu człowieka żarliwego i duchowego pokój przebywa”. W księdze II, rozdz. VIII, czytamy, że zbyt wielka poufałość z ludźmi niweczy przyjaźń z Bogiem. Powiedziano tam: „Kto traci Jezusa, traci zbyt wiele, bo więcej niż świat cały. Kto znajdzie Jezusa, znajdzie skarb, owszem, dobro nad wszelkie dobro... Dla Niego i w Nim przyjaciele i nieprzyjaciele niechaj ci mili będą i za nich wszystkich módl się do Niego, aby wszyscy Go znali i kochali”. To samo mówi hymn *Jesu, dulcis memoria*:

*Jesu, spes poenitentibus,
Quam pius es petentibus!
Quam bonus te quaerentibus!
Sed quid invenientibus?*

O nadziejo pokutników,
Łasko – proszącym w potrzebie!
O ucieczko – szukającym!
Cóż tym, co znaleźli Ciebie?

Aby dojść do tej zażyłości z Chrystusem, trzeba być pokornym i mieć serce czyste; trzeba – jak gdzieś mówi św. Franciszek Salezy – stale praktykować pokorę i czystość, ale mówić o nich możliwie jak najmniej lub wcale.

Płodność duchowa czystości

Czystość, praktykowana w sposób doskonały, pozwala nam w ciele śmiertelnym żyć życiem duchowym, które jest jakby wstępem do życia wieczności. Upodabnia ona w pewnym sensie człowieka do anioła, wyzwala go z materii. Skutkiem jej jest, że nawet ciało nasze upodabnia się coraz bardziej do duszy, a dusza do Boga.

Istotnie, gdy ciało żyje tylko dla duszy, dąży do upodobnienia się do niej. Dusza jest substancją duchową, którą bezpośrednio może oglądać tylko wzrok duchowy Boga i aniołów; jest ona prosta, gdyż nie składa się z części przestrzennych; jest piękna, zwłaszcza gdy ma zawsze prawą intencję, pięknem swoich doktryn i czynów; jest ona spokojna w tym znaczeniu, że jest ponad wszelkim poruszeniem cielesnym; jest niezniszczalna, czyli nieśmiertelna, ponieważ

jest prosta i niematerialna i wewnątrznie nie zależy od naszego zniszczalnego ciała.

I ciało przez czystość niejako się uduchowia; coraz bardziej pozwala przeświecać duszy, zwłaszcza w spójrzeniu, jak np. w spójrzeniu świętego na modlitwie. Człowiek dzięki tej cnotce staje się prostolinijnym: o ile sztuczne jest zachowanie światowej damy, o tyle proste jest zachowanie dziewicy. Ktoś powiedział: „Są dwie istoty proste: dziecko, które jeszcze nie zna zła, i święty, który o nim zapomniał, gdyż je zwyciężył”. Ciało przez czystość pięknieje, bo wszystko, co czyste, jest piękne: czyste niebo, czysty diament, który przepuszcza światło, nie zatrzymując go. Tak ciała świętych przedstawione na freskach Fra Angelica mają piękno nadprzyrodzone, piękno duszy oddanej całkowicie Bogu. Ciało przez czystość nabiera spokoju, a nawet w pewnym sensie staje się niezniszczalne; podczas gdy grzech postarza ciało przedwcześnie, niszczy je, zabija – dziewictwo je konserwuje.

Ani ciało Pana Jezusa, ani ciało Najświętszej Panny nie zaznały rozkładu grobu. Nierzadko i ciała świętych pozostają nietknięte w grobie, a długo po śmierci wydzielają cudowną woń, jako oznakę tego, czym była ich doskonała czystość. Ciało ich, które żyło tylko dla duszy, zachowuje jeszcze jej znamię. Eucharystia, którą przyjmujemy, pozostawia jakby zarodek nieśmiertelności w naszym ciele, powołanym do tego, aby kiedyś zmartwychwstać i otrzymać odbłask chwały duszy. Jezus powiedział: „Kto pożywa ciało moje i pije moją krew, ma żywot wieczny, a Ja w dzień ostateczny wskreszę go” (J 6,55).

* * *

Jeśli doskonała czystość czyni ciało podobnym do duszy, to jeszcze prawdziwsze jest twierdzenie, że czyni ona duszę podobną do Boga. Trzy doskonałości Boże, przypisywane poszczególnym Osobom Bożym, to: Potęga, Mądrość, Miłość. Otóż przez doskonałą czystość dusza staje się coraz mocniejszą, jaśniejszą i bardziej miłą. Tutaj w szczególny sposób okazuje się płodność tej cnoty.

Przez nią dusza staje się mężną; wystarczy przypomnieć sobie męstwo świętych dziewic męczenniczek: Cecylii, Agnieszki, Katarzyny Aleksandryjskiej, Łucji z Syrakuz i wielu innych. Ich kaci prędeż czuli się zmęczeni tortuowaniem ich niż one znoszeniem mąk. Św. Łucja oznajmiła swoim sędziom, że dusza czysta i pobożna jest świątynią Ducha Świętego; chcieli wówczas zbeszcześcić jej ciało, ciągnąc ją do miejsca rozpusty, ale pozostała ona przytwierdzona do ziemi jak granitowa kolumna: Duch Święty zachował ją dla siebie mimo wysiłków jej prześladowców. Pan Bóg dał tym dziewicom niezwykłą moc, która pozwoliła im pośród najgorszych mąk przeczwiczyć wszelką bojaźń. Jeśli nawet nie zbliża się do granic cudu, jakąż siłę, jaką powagę moralną daje doskonała czystość zakonnicy w szpitalach, więzieniach, gdzie nieraz zdobywa szacu-

nek biednych istot, zdeprawowanych, odczuwających w tej cnocie siłę wyższą, siłę niewiasty mężnej, której nic nie wzruszy. Dlatego też, zwłaszcza Najświętsza Panna jest największym postrachem złych duchów, jest Ucieczką grzeszników, Poczieszycielką strapiionych; nosi Ona również miano Maryi Wspomożycielki lub Matki Bożej Nieustającej Pomocy; możemy zaufać Jej mocy pełnej dobroci.

* * *

→ Dzięki czystości dusza osiąga również światło. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”. Orzeł wśród Ewangelistów zachował dziewiczość, podobnie św. Paweł. Największy spośród teologów, św. Tomasz, został uwolniony, mając lat szesnaście, od wszelkiej pokusy cielesnej, aby mógł się oddawać przez całe życie kontemplacji rzeczy Bożych, których miał innych nauczać. Czystość doskonała daje również dziewicom chrześcijańskim, jak Katarzynie Aleksandryjskiej, Katarzynie Sieneńskiej, nadprzyrodzoną przenikliwość, która pozwala im jakby widzieć już tu na ziemi piękno Boga, wzniosłą harmonię doskonałości Bożych na pozór różnych, jak nieskończona sprawiedliwość i słodycz Jego miłosierdzia. Te dziewice chrześcijańskie nie utożsamiają wolnej woli Bożej z samowolą; nie dyskutują nad tajemnicami nieomyłnej Opatrzności i predestynacji, lecz jeśli dotyczą ich, to słowem właściwym, pełnym ducha wiary. Ta przenikliwość czystej miłości pozwoliła również duszom kontemplatywnym i dziewicom chrześcijańskim nie posiadającym wiedzy teologicznej napisać niezapomniane karty o duchowym pięknie oblicza Chrystusa, o tajemnicy połączenia w Nim mocy najbardziej heroicznej ze współczuciem najczulszym, nadmiaru smutku ze wzniosłą pogodą, najwyższych wymagań sprawiedliwości z niewyczerpanymi skarbami miłosierdzia. Wielką mądrością jest tu zrozumienie tego, co może być wypowiedziane, i tego, co jest niewyrażalne, co jest tajemnicą wymagającą milczenia i uwielbienia.

* * *

Wreszcie czystość doskonała daje duszy wraz ze światłem nadprzyrodzonym miłość duchową Boga i bliźniego, która jest prawdziwie tym, „stokroć” i która wynagradza ponad miarę wszystkie ofiary spełnione lub jeszcze pozostające do spełnienia.

W sercu prawdziwie oczyszczonym miłość Boga staje się coraz czulszą i mocniejszą. Daleka od wszelkiego sentymentalizmu wznosi się ponad uczuciość; w wyższej sferze woli duchowej staje się żywym płomieniem miłości, o którym mówi św. Jan od Krzyża. Jest to doskonale zrealizowanie najwyższego przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej” (Łk 10,27).

Pod niektórymi dotknięciami Ducha Świętego serce duchowe jakby roztopia się w Sercu Zbawiciela, aby czerpać z niego większą moc i młodość ciągle nową. W tej miłości jest posmak życia wiecznego.

Dusza prawdziwie poświęcona Bogu, jeśli jest całkowicie wierna, zasługuje na miano oblubienicy Chrystusa. Jest wprowadzona przez moc i czułość Jego miłości w Jego smutki, w Jego radości nieśmiertelne, w Jego głębokie działanie w duszach, w Jego zwycięstwa przeżywane lub osiągnięte.

Na szczycie tego wznoszenia się już tu na ziemi, między duszą poświęconą a Bogiem jest prawdziwe małżeństwo duchowe, związek nierozdzielny, który przemienia ją w Niego. Może ona powiedzieć: „Mój Umiłowany dla mnie, a ja dla Niego”. Jest to najgłębsza zażyłość dochodząca aż do objawienia najtajniejszych myśli. Są tysiące rzeczy, które wierna oblubienica Chrystusa odgaduje i przeżywa. Jest to zupełne zjednoczenie myśli, uczucia, chcenia, ofiary i działania dla zbawienia dusz, a Komunia święta, każdego dnia żarliwsza żarliwością woli jeśli nie uczucia, jest codziennym świadectwem tej miłości.

Ta bardzo czysta i bardzo mocna miłość Boga i dusz jest podstawą ojcostwa lub macierzyństwa duchowego bardzo wysokiej miary. Aby się o tym przekonać, wystarczy przypomnieć słowa św. Jana Ewangelisty do jego dzieci duchowych. Jezus mówił do Apostołów: „Synaczkowie! Niedługo już będę z wami” (J 13,33). A św. Jan mówi do swoich uczniów: „Synaczkowie moi, to wam piszę, abyście nie grzeszyli (1 J 2,1)... odpuszczają się wam grzechy dla imienia Jego... A teraz, synaczkowie, trwajcie w Nim, abyście, gdy się zjawi, mieli ufność i nie byli przez Niego zawstydzeni w dzień przyjścia Jego. Niechże was nikt nie zwodzi... Nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą... Wy z Boga jesteście, synaczkowie ...większy jest Ten, który jest w was, niż ten, co na świecie” (1 J 2,1.12; 3,7.18; 4,4).

Św. Paweł przemawia z taką samą czułością ojcowską i taką samą mocą, gdy mówi do Galatów: „Synaczkowie moi! Oto na nowo w boleści was rodzę, dopóki nie odtworzy się w was obraz Chrystusa... nie wiem, co mam począć z wami” (Ga 4,19n). A do Koryntian pisze: „Oprócz tego... codzienne naleganie na mnie i staranie o wszystkie Kościoły. Któż niedomaga, żebym ja nie czuł się słabym? Któż się gorszy, żebym ja nie płonął?” (2 Kor 11,28n).

Oto ojcostwo duchowe w całej swej szlachetności, czułości i mocy. Kompenzuje ono z nadmiarem ojcostwo doczesne, którego Apostoł się wyrzekł. Nie zakłada ogniska określonego i ograniczonego, w którym przekazuje się życie trwające sześćdziesiąt lub osiemdziesiąt lat, ale pracuje dla zrodzenia dusz Jezusowi, dla udzielenia im życia, które ma trwać zawsze.

Trzeba również podziwiać macierzyństwo duchowe prawdziwych zakonnic, które przez coraz większą wierność zasługują rzeczywiście na miano oblubienicy Jezusa Chrystusa; pełnią one to macierzyństwo wobec dzieci opuszczonych,

biednych, pogardzanych przez wszystkich, chorych bez żadnej pomocy, dusz cierpiących i wykończonych, umierających. Do nich to będzie powiedziane: „Łaknąłem, a nakarmiliście Mnie; pragnąłem... byłem... nagim... chorym... więźniem, a przysłuchaliście do Mnie... Zaprawdę powiadam wam, coście uczynili jednemu z tych moich braci najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,35-40).

Czystość doskonała czyni duszę coraz podobniejszą do Boga, mocną, jasną, miłą i daje uczestnictwo w ojcostwie duchowym Zbawiciela, który przyszedł, by założyć nie rodzinę ograniczoną, ale wielką rodzinę Kościoła, mającą się rozciągać na wszystkie ludy i pokolenia.

Tu się okazuje wielkość tej rady ewangelicznej i jej efektywnej praktyki.

Duch tej rady niejednokrotnie przemieniał również całkowicie ojcostwo lub macierzyństwo doczesne. Jednym z największych przykładów jest św. Monika, która dawszy życie św. Augustynowi, zrodziła go również duchowo przez swoje łzy i błagania. Monika uprosiła nawrócenie swego syna; stała się przez to podwójnie matką jego ciała i duszy; a wszyscy, co zawdzięczają naukę św. Augustynowi, powinni dziękować tej matce, która usłyszała od św. Ambrożego słowa: „Niemożliwe, aby zginął syn tyłu leż”.

* * *

Wynika z tego, że cnota moralna czystości, gdy jest zrozumiana prawdziwie i w pełni praktykowana, usposabia duszę do otrzymania łaski kontemplacji, która płynie z żywej wiary, oświeconej przez dary. Wtedy zaczyna się spełniać obietnica: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”. Dusza prawdziwie czysta osiąga niejako widzenie Boga w modlitwie, łącząc się ściślej w ofierze Mszy świętej z konsekracją i Komunią. Zaczyna widzieć Opatrzność Bożą w różnych okolicznościach życia, gdyż „miłującym Boga wszystko wspomaga ku dobremu” (Rz 8,28) i w tej miłości trwają. Wreszcie idąc tą drogą, zaczyna się widzieć Boga w duszach, które nas otaczają; odkrywa się powoli, czasem pod powłoką grubą i nieprzezroczystą, duszę prześwieconą, która podoba się Bogu bardziej, niż się przedtem myślało. Aby widzieć w ten sposób Boga w duszach, trzeba na to zasłużyć, trzeba specjalnej przenikliwości, którą się osiąga stopniowo przez zaparcie się siebie i miłość Boga coraz czystsza i mocniejsza, pozwalająca widzieć w Nim tych, którzy Go miłują, i tych, którzy są powołani, aby Go miłować; tych, od których możemy otrzymywać, i tych, którym możemy i powinniśmy dawać przez miłość dla Niego.

Rozdział 12

POKORA POSTĘPUJĄCYCH

„Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu słożono, ale aby służyć i duszę swą oddać na okup za wielu” (Mt 20,28)

Ponieważ mówimy tu przede wszystkim o cnotach moralnych, które są szczególnie związane z cnotami teologicznymi i z życiem zjednoczenia z Bogiem, musimy rozważyć, czym powinna być pokora u postępujących.

Znaczenie i natura tej cnoty chrześcijańskiej ukazuje dobrze odległość dzielącą cnoty nabyte, opisane przez filozofów pogańskich, od cnót wlnych, o których mówi Ewangelia. Przypomnieliśmy, omawiając roztropność, jaka jest ta odległość oparta na różnicy natury; zdamy sobie z niej lepiej sprawę, mówiąc o pokorze, a zwłaszcza rozpatrując ją w naszym wzorze – Chrystusie Panu.

Cnota ta w całej Tradycji uważana jest za fundament życia duchowego, ponieważ usuwa pychę, która według Pisma Świętego jest początkiem wszystkich grzechów, gdyż oddala nas od Boga. Toteż często porównuje się pokorę z dołem, który trzeba wykopać, by wznieść budynek, a dół ten powinien być tym głębszy, im wyższy ma być gmach. Z tego punktu widzenia, jak ustaliliśmy w rozdziale 7, dwoma głównymi filarami świątyni, którą ma się zbudować, są wiara i nadzieja, a sklepieniem jej jest miłość.

Pokora powinna oczywiście powściągać pychę we wszystkich jej formach, łącznie z pychą intelektualną i pychą duchową, o której była wyżej mowa¹. Ale właściwym, głównym, najwyższym aktem pokory nie jest, ściśle mówiąc, aktualny opór wobec poruszeń pychy. Jest oczywiste, że w Panu Jezusie i w Maryi nie było nigdy pierwszego poruszenia pychy, które należałoby opanować, a jednocześnie było w nich zawsze najdoskonalsze działanie cnoty pokory. Czym więc jest właściwy akt pokory, najpierw wobec Boga, następnie wobec bliźniego?

Pokora wobec Boga

Właściwy akt pokory polega na pochyleniu się ku ziemi, po łacinie *humus*, skąd pochodzi nazwa tej cnoty *humilitas*. Mówiąc bez przenośni, jej główny akt polega na uniżeniu się przed Bogiem i przed tym, co Boże w każdym stworzeniu. Otóż uniać się przed Najwyższym, to uznać nie tylko w teorii, lecz

¹ Część II, rozdz. 11.

i w praktyce naszą niższość, naszą małość, nasze ubóstwo, które jest w nas jawne, nawet gdybyśmy byli niewinni, a ponadto, po grzechu, jest uznaniem naszej nędzy.

Tak więc pokora łączy się z posłuszeństwem i cnotą religii, ale różni się od nich: posłuszeństwo dotyczy władzy Boga i Jego przykazań; cnota religii – Jego wyższości i należnego Mu kultu. Pokora, pochylając nas ku ziemi, uznaje naszą małość, nasze ubóstwo i wielbi na swój sposób wielkość Boga. Śpiewa Jego chwałę, gdy, podobnie jak archanioł Michał, głosi: *Quis ut Deus?* – Któż jak Bóg? Dusza wewnętrzna odczuwa świętą radość, unicestwiając się niejako przed Bogiem, by w praktyce uznać, że tylko On jest wielki i że w porównaniu z Nim wszystkie wielkości ludzkie są pozbawione prawdy, są kłamstwem.

W ten sposób rozumiana pokora opiera się na prawdzie, zwłaszcza na tej prawdzie, że między Stwórcą a stworzeniem jest nieskończona odległość. Im odległość ta ukazuje się w świetle żywszym i konkretniejszym, tym większa pokora. Jakkolwiek wysoko jest wyniesione stworzenie, przepaść ta pozostaje zawsze nieskończona, a im wyżej wznosimy się naprawdę, tym bardziej jest ona dla nas oczywista. W tym znaczeniu ten, kto najwyższy, jest najpokorniejszy, gdyż ma najwięcej światła. Najświętsza Maryja Panna jest pokorniejsza niż wszyscy święci, a Pan Jezus jest jeszcze o wiele pokorniejszy niż Jego święta Matka.

Pokrewieństwo pokory z cnotami teologicznymi staje się widoczne, gdy ukazujemy jej podwójną podstawę dogmatyczną, nie znaną filozofom pogańskim. U jej korzenia są dwa dogmaty.

Przede wszystkim opiera się na tajemnicy stworzenia *ex nihilo*, której filozofowie starożytni nie znali, w każdym razie nie znali wyraźnie, choć rozum może ją poznać swoimi siłami przyrodzonymi: zostaliśmy stworzeni z niczego – oto fundament pokory w świetle zdrowego rozumu¹.

Pokora opiera się również² na tajemnicy łaski i na konieczności łaski uczynkowej dla spełnienia najmniejszego uczynku mającego wartość dla zbawienia. Ta tajemnica przekracza siły przyrodzone rozumu, poznaje się ją przez wiarę, a wyrażona jest słowami Zbawiciela: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” w porządku zbawienia (J 15,5).

* * *

Z tego wynikają cztery wnioski dotyczące Boga Stwórcy, Jego Opatrzności i dobroci, która jest źródłem łaski i odpuszczenia grzechów.

Przede wszystkim wobec Boga Stwórcy powinniśmy uznać, nie tylko teoretycznie, lecz i w praktyce konkretnie, że sami z siebie jesteśmy niczym: „Bytność

¹ W ten sposób rozumiemy pokorę nabytą.

² Tu właśnie chodzi o pokorę wlaną.

moja jak nie jest przed Tobą" (Ps 38,6). „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?" (1-Kor 4,7).

Zostaliśmy stworzeni z nicości przez nieskończenie wolne *fiat* Boga, przez Jego miłość życzliwości, która nas zachowuje w istnieniu, bez czego bylibyśmy natychmiast unicestwieni.

Ponadto, choć po stworzeniu jest wiele bytów, nie ma więcej rzeczywistości ani doskonałości, ani mądrości, ani miłości, gdyż już przed stworzeniem istniała nieskończona pełnia doskonałości Bożej. Niemniej w porównaniu z Bogiem jesteśmy niczym.

Gdyby nawet najlepszym naszym czynom wolnym odjąć wszystko, co pochodzi od Boga, nie zostałoby z nich nic w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż nie ma ani cząstki czynu, która pochodziłaby z nas, podczas gdy inna byłaby z Boga, lecz cały czyn jest z Boga jako ze swojej przyczyny pierwszej i cały jest z nas jako ze swojej przyczyny wtórnej. Podobnie owoc z drzewa jest cały z Boga jako z przyczyny pierwszej i cały z drzewa jako z przyczyny wtórnej.

Trzeba to uznać nawet w praktyce: bez Boga Stwórcy, zachowawcy wszystkiego, jesteśmy niczym.

* * *

Podobnie bez Boga, najwyższego rządcy, bez Jego Opatrzności, kierującej wszystkim, nasze życie byłoby całkowicie pozbawione kierunku. Powinniśmy przyjmować pokornie od Niego kierunek ogólny przykazań, aby dojść do życia wiecznego, i kierunek szczegółowy, który Najwyższy wybrał odwiecznie dla każdego z nas. Ten kierunek specjalny jest nam objawiony przez naszych przełożonych, którzy są pośrednikami między Bogiem a nami, przez rady, do których powinniśmy się uciekać, przez zdarzenia, natchnienia Ducha Świętego. Powinniśmy więc pokornie przyjąć miejsce, może bardzo skromne, jakie Bóg nam przeznaczył od wieków. Tak np. w życiu zakonnym, zgodnie z wolą Bożą, jedni muszą być niejako gałęziami drzewa, inni kwiatami, inni jeszcze korzeniami ukrytymi w ziemi. Korzeń jest jednak bardzo pożyteczny, czerpie on z ziemi soki dające pokarm drzewu. Drzewo by zamarło, gdyby odciąć wszystkie korzenie, ale nie zginęłoby, gdyby się odcięło wszystkie jego gałęzie i kwiaty. U chrześcijanina, u zakonnika pokora, która go skłania do chętnego przyjęcia miejsca ukrytego, jest bardzo owocna nie tylko dla niego samego, ale i dla innych. Zbawiciel w swoim życiu pełnym cierpienia pragnął bardzo pokornie ostatniego miejsca, na którym się też znalazł, gdy zamiast Niego wybrano Barabasa, pragnął hańby krzyża i w ten sposób w budowie królestwa Bożego stał się kamieniem węgielnym: „Kamień, który budujący odrzucili, stał się głowicą węgła. Od Pana się to stało i dziwnym jest w oczach naszych" (Mt 21,42). Św. Paweł pisze do Efezjan (2,19n): „Nie jesteście już więc obcymi i przychodniami, ale

współobywatelami świętych i domownikami Boga, wzniesieni na fundamencie Apostołów i proroków, którego kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus”.

Taka jest pokora bardzo trwała, cudownie płodna, która nawet w miejscach najbardziej ukrytych głosi chwałę Boga. Trzeba więc przyjmować pokornie od Boga kierunek specjalny, który dla nas wybrał, nawet gdyby prowadził do głębokiej ofiary. „Pan uśmierca i ożywia, doprowadza do otchłani i odwodzi. Pan ubogim czyni i wzbogaca, poniża i podwyższa” (1 Krl 2,6.7). To jeden z najpiękniejszych wątków w Piśmie Świętym.

* * *

Na tej drodze specjalnej, wybranej dla nas przez Boga, nie możemy uczynić najmniejszego kroku naprzód, najmniejszego aktu zbawczego i zasługującego bez pomocy łaski uczynkowej; potrzeba nam jej szczególnie, aby wytrwać aż do końca. O tę łaskę trzeba pokornie prosić.

Nawet gdybyśmy mieli wysoki stopień łaski uświęcającej i miłości, np. dziecię talentów, potrzeba by nam było jeszcze łaski uczynkowej do najmniejszego aktu zbawczego, a zwłaszcza do dobrej śmierci potrzebowalibyśmy wielkiego daru wytrwania do końca, o który trzeba codziennie prosić z pokorą i ufnością w *Zdrowaś Maryjo*.

Pokora chrześcijańska woła za św. Pawłem z radością: „Nie jakobyśmy zdolni byli pomyśleć co sami z siebie jako z siebie, ale zdolność nasza z Boga jest” (2 Kor 3,5); „Nikt nie może wymówić «Pan Jezus», jeno w Duchu Świętym” (1 Kor 12,3).

Słowem, pokora musi w praktyce co dzień trochę lepiej uznawać wielkość Boga Stwórcy, rządcy wszystkiego i sprawcy łaski.

* * *

Pokora ta, która uznaje nasze ubóstwo, powinna być we wszystkich sprawiedliwych; musiał ją już mieć człowiek w stanie niewinności. Ale po grzechu musimy uznać w praktyce nie tylko nasze ubóstwo, lecz naszą nędzę: nędzę naszego serca egoistycznego, ciasnego, naszej woli niestalej, charakteru nierównego, gwałtownego, fantastycznego; nędzę naszego umysłu, który podlega zapomnieniom nie do darowania i który wpada w sprzeczności możliwe do uniknięcia; nędzę pychy, pożądlivosti, prowadzącej do obojętności wobec chwały Bożej i zbawienia dusz. Nędza ta jest gorsza od samej nicości, gdyż jest nieporządkiem i wprowadza czasem duszę naszą w stan upodlenia prawdziwie godnego pogardy.

Często modlitwa brewiarzowa przypomina nam w psalmie *Miserere* te wielkie prawdy: „Zmiłuj się nade mną, Boże, według wielkiego miłosierdzia Twego i według mnóstwa litości Twoich zgładź nieprawość moją! Jeszcze więcej obmyj

mnie od nieprawości mojej i od grzechu mojego oczyść mnie!... Tobie samemu zgrzeszyłem i uczyniłem zło przed Tobą... Pokropisz mnie hizopem, a będę oczyszczony, obmyjesz mnie, a będę nad śnieg wybielony... Odwróć oblicze Twoje od grzechów moich i zgładź wszystkie nieprawości moje! Serce czyste stwórz we mnie, Boże, i ducha prawego... Przywróć mi radość zbawienia Twojego..." (Ps 50,3-14). „Występki któż rozumie? Od skrytych moich oczyść mnie” (Ps 18,13).

* * *

Jakżeż bardzo to uniżenie prawdziwej pokory różni się od małoduszności, która rodzi się ze względów ludzkich lub z lenistwa duchowego. Małoduszność, przeciwna wielkoduszności, uchyla się od trudu koniecznego. Pokora nie tylko nie jest w sprzeczności z wielkodusznością, lecz wiąże się z nią ściśle; prawdziwy chrześcijanin powinien dążyć do wielkich rzeczy, godnych wielkiej czci, lecz powinien do nich dążyć pokornie, a jeśli trzeba, drogą wielkich upokorzeń¹. Musi nauczyć się często odpowiadać: „*Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* – Nie nam, Panie, nie nam, lecz imieniowi Twemu daj chwałę” (Ps 113,1).

Małodusznym jest ten, kto odmawia dokonania tego, co może i powinien dokonać. Może popełnić grzech śmiertelny, jeśli odmawia spełnienia tego, do czego jest poważnie zobowiązany. Pokora, przeciwnie, uniża człowieka przed Najwyższym i stawia na swoim prawdziwym miejscu. Uniża nas ona przed Bogiem po to jedynie, by Mu pozwolić swobodniej w nas działać. Dusza pokorna nie tylko się nie zniechęca, lecz oddaje się w ręce Boga, a jeśli Pan czyni przez nią wielkie rzeczy, nie chlubi się z tego bardziej, niż chlubiłaby się siekiera w ręku drwala lub harfa pod palcami artysty. Mówi za Najświętszą Maryją Panną: „Otom ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”.

Czym powinna być pokora wobec bliźniego?

Św. Tomasz odpowiada na to pytanie w sposób równie prosty, jak głęboki: „Každy powinien uznać, że jest niższy w tym, co ma sam z siebie, od tego, co ma kto inny od Boga”². Rzeczywiście, każdy człowiek, rozumiejąc, że sam

¹ Por. św. Tomasz, II-IIae q. 161, a. 1, ad 3: „*Humilitas reprimat appetitum, ne tendat ad magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam*”. Podobnie a. 2, ad 3, i q. 129, a. 3, ad 4. – Są to dwie cnoty uzupełniające się, jak dwie części ostroluku. – Cnoty z powodu swego powiązania rosną razem, jak pięć palców u ręki, nie można więc mieć głębokiej pokory bez prawdziwej szlachetności duszy, czyli wielkoduszności.

² „*Quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subicere quantum ad id quod est Dei in ipso*”. II-IIae, q. 161, a. 3.

z siebie jest niczym, że jego własnością jest tylko nędza, ułomność, braki, powiniennien nie tylko teoretycznie, ale i w praktyce uznać, że wszystko, co ma z siebie, jako pochodzące od niego, jest niższe od wszystkiego, co kto inny otrzymuje od Boga w porządku natury i w porządku łaski.

Święty Doktor dodaje¹: „Człowiek prawdziwie pokorny uważa siebie za niższego od innych nie co do czynów zewnętrznych, lecz obawiając się, aby nawet tego dobra, które czyni, nie pełnić przez ukrytą pychę”. Dlatego Psalmista woła: „*Ab occultis meis munda me, Domine* – Od skrytych moich [grzechów] oczyść mnie, Panie”. Św. Augustyn pisze również: „Uznaj, że niektórzy wewnątrz są lepsi od ciebie, chociaż wydajesz się na zewnątrz wyższy od nich”².

Trzeba sobie również powiedzieć ze św. Augustynem: „Nie ma grzechu popełnionego przez innego człowieka, jakiego ja nie mógłbym popełnić z powodu mojej słabości, a jeśli go nie popełniłem, to dlatego, że Bóg w swoim miłosierdziu nie dopuścił do tego i zachował mnie w dobrym”³. Toteż winniśmy Mu oddawać za to chwałę, mówiąc słowami Pisma Świętego: „Serce czyste stwórz we mnie, Boże, i ducha prawego odnów we wnętrzościach moich” (Ps 50,12). „Nawróć mnie do siebie, a będę nawrócony. Zmiłuj się nade mną grzesznym, bom jest słaby i ubogi”.

Św. Tomasz mówi (I-a, q. 20, a. 3): „Ponieważ miłość Boga do nas jest przyczyną wszelkiego dobra, nikt nie byłby lepszy od innego, gdyby nie był bardziej umiłowany przez Boga”. „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7). Dlatego właśnie święci na widok zbrodniarza, który ma ponieść karę śmierci, myślą: „Gdyby ten człowiek otrzymał te same łaski, które ja otrzymywałem przez tyle lat, byłby może lepszy ode mnie; a gdyby Bóg dopuścił w moim życiu grzechy, które dopuścił w jego życiu, ja byłbym na jego miejscu, a on na moim”. – „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” – to prawdziwy fundament pokory chrześcijańskiej. Wszelka pycha powinna by się rozbić o to słowo Boże.

Pokora świętych staje się więc coraz głębsza, gdyż poznają oni coraz lepiej własną słabość przez kontrast z wielkością i dobrocią Boga. Powinniśmy dążyć do takiej pokory świętych, ale nie używajmy wyrażen, którymi oni się posługują, póki nie mamy głębokiego przekonania, że są one prawdziwe, gdyż byłaby to fałszywa pokora, która tak się ma do prawdziwej, jak szkiełko do prawdziwego diamentu.

* * *

¹ Tamże, a. 6, ad 1.

² „Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores”. *De virginitate*, rozdz. LII.

³ Wszystko to znajdujemy w *Wyznaniach*, ks. II, rozdz. VII.

Pokora wobec bliźniego, zdefiniowana w ten sposób przez św. Tomasza, różni się nieskończenie od fałszywego wstydu i od małoduszności. Fałszywy wstyd (*timor mundanus*) jest obawą przed sądem i gniewem złych ludzi i odwraca nas ona od Boga. Małoduszność odmawia trudu koniecznego, ucieka przed wielkimi rzeczami, które należałoby dokonać, i skłania do rzeczy niskich. Pokora, przeciwnie, korzy nas szlachetnie przed Bogiem i przed tym, co jest z Boga w bliźnim. Pokorny nie ugina się przed władzą złych i tym różni się – zdaniem św. Tomasza – od ambitnego, który uniża się o wiele więcej niż potrzeba, aby otrzymać to, czego pragnie, i płaszczy się jak lokaj, aby dojść do władzy.

Pokora nie ucieka przed wielkimi rzeczami, przeciwnie, umacnia w nas wielkoduszność, skierowując nas pokornie do rzeczy wielkich. Są to dwie cnoty uzupełniające się, które wzajemnie się podtrzymują jak łuki sklepienia.

Obie te cnoty ukazują się wspaniale w Chrystusie Panu, gdy stwierdza: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, ale aby służyć [oto pokora] i duszę swą oddać na okup za wielu” – oto wielkoduszność z gorliwością o chwałę Bożą i zbawienie dusz (Mt 20,28). Zbawiciel nie mógł dążyć do rzeczy większych i dążyć do nich pokorniej; chciał dać nam życie wieczne, i to na drodze upokorzeń Męki. Podobnie, choć w innej proporcji, te pozornie przeciwne cnoty łączą się u świętych. Pokorny Jan Chrzciciel nie obawia się gniewu Heroda, gdy mówi doń: „Nie godzi ci się tego czynić”; Apostołowie w swej pokorze nie bali się sprzeciwu ludzi, i byli wielkoduszni aż do męczeństwa. Jest coś podobnego u wszystkich świętych. Im są pokorniejsi, tym więcej mają mocy, tym mniej obawiają się sądów ludzkich, choćby najgroźniejszych. Pokorny św. Wincenty z Paulo był nieustraszony wobec pychy jansenistów, którą przejrzał i odkrył, by ocalić dla dusz łaskę częstej Komunii.

* * *

Czego potrzeba w praktyce, by dojść do doskonałości w pokorze, bez której nie można osiągnąć doskonałej miłości? Trzeba mieć przede wszystkim właściwy stosunek do pochwał i wymówek.

Jeśli chodzi o pochwały nie trzeba się samemu chwalić, gdyż byłoby to uwłaczaniem sobie zgodnie z włoskim przysłowiem: „*chi si loda s'imbroda* – ci się chwala, którzy uważają, że nie są dość chwaleni przez innych”. Również nie trzeba szukać pochwał; zresztą przez to człowiek się ośmiesza i traci zasługę swoich dobrych uczynków. Wreszcie nie trzeba mieć upodobania w pochwałach, gdy się je otrzymuje; byłoby to, jeśli nie utratą zasługi dobrych uczynków, to przynajmniej jej kwiatu.

Trzeba jednak wznieść się jeszcze kilka stopni wyżej, zachowując się w sposób właściwy wobec zarzutów. Trzeba przyjmować cierpliwie zarzuty zasłużone,

zwłaszcza pochodzące od przełożonych, którzy mają prawo i obowiązek je czynić. Jeśli się na to krzywimy, tracimy korzyść z tych słuszných uwag. Trzeba również przyjąć czasem cierpliwie zarzut mało zasłużony lub niezasłużony. Tak np. św. Tomasz, jeszcze jako nowicjusz, został zganiony niesłusznie za rzekomy błąd w łacinie, podczas czytania w refektarzu; poprawił się zgodnie z żądaniem. W czasie rekreacji bracia zdziwieni zapytali go: „To ty miałeś rację, przeczytałeś dobrze, dlaczego się poprawiłeś? – W oczach Bożych większą ma wartość błąd gramatyczny niż brak posłuszeństwa i pokory” – odpowiedział. Należałoby wreszcie modlić się o umiłowanie wzgardy, przypominając sobie przykłady świętych. Św. Jan od Krzyża na zapytanie Pana: „Czego pragniesz jako nagrody?” odpowiedział: „Być wzgardzonym i cierpieć z miłości dla Ciebie”. Został wysłuchany w kilka dni później, i to jak najboleśniej: potraktowano go w sposób niewiarygodny, jako niegodnego zakonnika. Podobnie św. Franciszek mówił do brata Leona: „Kiedy staniemy u Panny Maryi Anielskiej deszczem zmoczeni, złodowaciali od zimna i zapukamy do bramy klasztoru, a odźwierny wyjdzie gniewny i rzeknie: «Coście za jedni?» – a my powiemy: «Jesteśmy dwaj z braci waszej», a on powie: «Kłamiecie, wyście raczej dwaj łotrzykowie, którzy włóczą się świat oszukując, i okradacie biednych z jałmużny, precz stąd», i nie otworzy nam i każe stać na śniegu i deszczu, zziębniętym i głodnym, aż do nocy; wówczas, jeśli takie obelgi i taką srogość, i taką odprawę zniesiemy cierpliwie, bez oburzenia i szemrania... jeśli zniesiemy cierpliwie i pogodnie, myśląc o mękach Chrystusa błogosławionego, które winniśmy ścierpieć dla miłości Jego... to jest radość doskonała”. Święci aż tak wysoko się wznoszą.

Św. Anzelm¹ doskonale opisał stopnie pokory: „1) poznać, że jest się pod pewnymi względami godnym wzgardy; 2) znosić, że się takim jest; 3) przyznać to; 4) pragnąć, aby bliźni w to uwierzyli; 5) cierpliwie znosić, że tak się mówi; 6) zgodzić się na to, aby nas traktowano za kogoś godnego wzgardy; 7) chcieć, aby nas tak traktowano”.

Te wyższe stopnie wymieniają wszystkie książki pobożne, lecz – zdaniem św. Teresy – „są to czyste dary Boga, dobra te są nadprzyrodzone”². Wymagają one posiadania pewnej kontemplacji wlanej pokory Zbawiciela ukrzyżowanego dla nas oraz żywego pragnienia upodobnienia się do Niego.

Niewątpliwie dobrze jest dążyć do tej wysokiej doskonałości; mało jest tych, co do niej dochodzą, ale dusza wewnętrzna, zanim ją osiągnie, ma wiele okazji przypomnienia sobie słów Jezusa tak prostych, tak głębokich i prawdziwie możliwych do naśladowania z zachowaniem proporcji: „Syn Człowieczy nie przy-

¹ *Liber de similitudinibus*, rozdz. CI-CIX, cyt. przez św. Tomasza, II-a II-ae, q. 161, a. 6, ad 3.

² *Księga życia*, rozdz. XXXI; *Droga doskonałości*, rozdz. XII.

szedł, aby Mu służyło, ale aby służyć i duszę swą oddać na okup za wielu” (Mt 20,28). Oto najgłębsza pokora: złączona z najwyższą wielkoduszością.

Na swój sposób powinniśmy w tym także iść za Zbawicielem, by powoli upodobnić się do Niego. Dlatego rozdział następny poświęcimy rozmyślaniu nad pokorą Jezusa jako najwyższego wzoru dla naszej pokory¹.

¹ Por. u św. Franciszka Salezego, *Filotea*, cz. III, rozdz. IV, V, VI, VII, poświęcone pokorze, chętnemu uznaniu naszej nędzy i naszej nicości. Pokora ukrywa inne cnoty i stara się ukryć sama; nie używa pokornych słówek. Pokora, która nie rodzi szlachetności, jest niewątpliwie fałszywa. Nie zaniedbuje ona starania o dobrą sławę, ale z radością znosi wzgardę.

Rozdział 13

POKORA SŁOWA WCIELONEGO WZOREM NASZEJ POKORY

„Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu... Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens” (Flp 2,5).

Będziemy rozważać, jak praktykował pokorę sam Pan Jezus, którego przykład mamy naśladować, i jak to poniżenie łączy się w Nim z najwyższymi cnotami.

Pokora Jezusa i Jego wielkoduszość

Św. Paweł w Liście do Filipian (2,5nn), zachęcając nas do pokory, mówi o nieskończonym majestacie Zbawiciela, aby lepiej ukazać, do jakiego stopnia się poniżył. Połączenie tych dwóch skrajności jest przedziwne i musi się ono odnaleźć w jakiś sposób w doskonałości chrześcijańskiej.

W tym słynnym urywku św. Paweł uczy wyrażnie o wiecznym istnieniu Osoby Boskiej Chrystusa, mówiąc: „To bowiem rozumiecie, co i w Chrystusie Jezusie, który mając naturę Bożą nie poczytywał swej równości z Bogiem za przywłaszczenie, ale wyniszczył samego siebie przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi i dla swego sposobu życia uznany był za człowieka. Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa”.

„Mając naturę [formę] Bożą...”. Wyraz „forma” u św. Pawła oznacza byt wewnętrzny, najgłębszy, istotny, tutaj naturę Bożą. Znaczy to: chociaż Jednorodzony Syn Ojca był prawdziwie Bogiem, „jasnością chwały i odbiciem istoty Jego”, jak powiedziane jest w Liście do Hebrajczyków (1,3), nie poczytywał swej równości z Bogiem za przywłaszczenie.

Przeciwnie, Lucyfer, który był tylko stworzeniem, chciał zrównać się z Bogiem, nie uznać w praktyce żadnego pana wyższego od siebie; w obłędzie swej pychy rzekł: „Będę podobny Najwyższemu” (Iz 14,14), a kusząc nas, powiedział: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3,5).

Jezus, który jest naprawdę Bogiem, wyniszczył się. Św. Paweł stwierdza tu Bóstwo Chrystusa równie jasno, jak określone jest ono w prologu Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo... Syn Jednorodzony, który jest na łonie Ojca, Ten nam opowiedział” (J 1,1.18).

„Wyniszczył samego siebie”. Jak? Nie utracił swej natury Bożej; pozostał, czym był, ale przyjął naszą naturę ludzką. Zstąpiwszy z nieba nie porzucił go; lecz zamieszkał na ziemi, i w stanie najpokorniejszym. W tym znaczeniu wyniszczył siebie.

Podczas gdy natura Boża jest nieskończoną pełnią wszystkich doskonałości, natura ludzka jest jakby pusta, chociaż pragnie pełni. Umysł ludzki jest na początku jak biała karta, na której nic nie jest napisane. Syn Jednorodzony Boga wyniszczył siebie, przyjmując naszą niską naturę, o wiele niższą od natury Bożej a nawet od natury czysto duchowej aniołów, i to najniższych spośród nich.

„Przyjąwszy naturę sługi”, gdyż człowiek, stworzenie Boże, jest sługą Najwyższego. Syn Jednorodzony Ojca przyjął więc w swojej Osobie Bożej naturę sługi, stan niewolnika, aby Ten sam w osobie był Synem Bożym i Synem Człowieczym, Synem Jednorodzonym zrodzonym odwiecznie, Dzieciątkiem w żłóbku betlejemskim i Mężem boleści przybitym do krzyża.

„Stawszy się podobnym do ludzi i dla swego sposobu życia uznany był za człowieka”. Chciał stać się podobnym do swoich braci we wszystkim z wyjątkiem grzechu; co więcej, chciał narodzić się wśród ubogich; cierpiał zimno, głód, jak człowiek niskiego stanu, był strudzony, wyczerpany, jak my, i bardziej niż my.

Św. Paweł dodaje, wnikając głębiej w tę tajemnicę: „Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci”. Bóg-Człowiek się uniżył. Eklezjastyk mówi: „Im większy jesteś, tym pokorniej się we wszystkim zachowuj, a znajdziesz łaskę przed Bogiem; bo wielka jest moc Boga samego, a od pokornych cześć odbiera” (Eklezj 3,20). Dlatego Jezus sam mówi do nas: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca” (Mt 11,29).

Oznaką pokory jest posłuszeństwo, podczas gdy pycha skłania nas do pełnienia własnej woli i do szukania tego, co nas wywyższa, do uchylania się od kierownictwa drugih, a dążenia do kierowania innymi. Posłuszeństwo jest przeciwne pysze. A Syn Jednorodzony Ojca, zstępując z nieba, by nas zbawić, by nas uleczyć z pychy, stał się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej.

Posłuszeństwo nadaje zasługę naszym czynom i cierpieniom do tego stopnia, że choć wydają się one nieużyteczne, mogą się stać bardzo płodne. Jednym z największych cudów dokonanych przez Zbawiciela jest to, że uczynił czymś bardzo owocnym rzecz najbardziej nieużyteczną – cierpienie! Wstawił je przez posłuszeństwo i miłość. Posłuszeństwo jest czymś wielkim, heroicznym, gdy człowiek nie uchyla się od śmierci i nie ucieka przed hańbą. Śmierć Słowa Wcielonego była najbardziej hańbiącą. Było to zapowiedziane w Księdze Mądrości (2,20), gdzie podane są słowa przeciw największemu mędrcom: „Skażmy go na śmierć co najsromotniejszą”. Śmierć na krzyżu była właśnie uważana przez Rzymian i Żydów za karę hańbiącą i straszliwą, przeznaczoną dla niewol-

ników. Czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa (21,23): „Przeklęty od Boga jest ten, co wisi na drzewie”. A św. Paweł pisze do Galatów (3,13): „Chrystus nas uwolnił od przekleństwa Zakonu [niezdolnego do usprawiedliwienia nas], stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: «Przeklęty... ten, który zawisł na drzewie»”. Poníženie to było potrzebne, zanim Chrystus wszedł do chwały jako Odkupiciel.

Również w Liście do Hebrajczyków (11,26) św. Paweł uważa „zniewagi Chrystusowe... za większe bogactwo... niż skarby”. „Spoglądajmy na Jezusa – mówi – przodownika i ostatecznego sprawcę wiary, który... podjął krzyż, nie baczając na wzgardę, i zasiadł na prawicy tronu Bożego” (Hbr 12,2).

Wyjaśnia się więc, w jaki sposób krzyż Zbawiciela był „zgorszeniem” dla Żydów (1 Kor 1,23). Powinni byli uwierzyć, że drzewo przekleństwa stawało się narzędziem zbawienia, że Ten, który był do niego przybity, nie tylko nie był przeklęty przez Boga, ale miał się stać źródłem wszelkiej łaski, przedmiotem miłości i uwielbienia¹.

* * *

Wszystko to jest uprzednio zawarte w tajemnicy Narodzenia Chrystusa Pana, który zstąpił z nieba dla naszego zbawienia, jak głosi *Credo*. Dziecię Jezus jasno przewidywało wszystkie te sprawy bolesne i chwalebne. Według Listu do Hebrajczyków (10,5) Chrystus, „przychodząc na świat, mówi: «Nie chciałeś ofiary i daru [Starego Zakonu], aleś Mi utworzył ciało... Wtedy rzekłem: Oto idę... abym pełnił, o Boże, wolę Twoją»”.

Ten heroiczny przykład pokornego posłuszeństwa powinniśmy zawsze mieć przed oczami.

* * *

Liturgia Bożego Narodzenia przypomina to stale przeciwstawiając pokorę i majestat Zbawiciela:

*Memento, rerum Conditor,
Nostri quod olim corporis,
Sacrata ab alvo Virginis
Nascendo, formam sumpseris.*

Pomnij, o Stwórcu wszechświata,
Ześ przyjął niegdyś kształt ciała
Naszego, kiedy Cię na świat
Prześwieta Panna wydała.

A w Oficjum na Boże Narodzenie św. Leon papież mówi, że natura Boża i ludzka, nie tracąc swych właściwości, złączyły się w jedną Osobę: pokora opiera się na majestacie, słabość na potędze, śmiertelność na wieczności. Gdyby

¹ Por. J. M. Vosté OP, *Studia Joannea*, s. 323.

Zbawiciel nie był naprawdę Bogiem, nie przyniósłby lekarstwa, a gdyby nie był naprawdę człowiekiem, nie byłby wzorem dla nas.

Wszystko w opisie narodzenia Jezusa mówi nam o Jego pokorze. Czytamy (Łk. 2,7): Maryja „porodziła Syna swego pierworodnego, i owinęła Go w pieluszki, i złożyła w żłobie: nie było bowiem dla nich miejsca w gospodzie”. Nie ma miejsca dla Słowa Wcielonego – nie trzeba o tym zapominać, gdy nie ma miejsca dla nas. Pierwszymi czcicielami byli ubodzy pasterze „czuwający i odbywający nocne straże nad stadem swoim”.

Lecz mnóstwo aniołów zstąpiło z nieba, śpiewając: „Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli” (Łk 2,14).

Złączyły się dwie skrajności: „Słowo ciałem się stało”. Oto zbliżenie największego bogactwa z doskonałym ubóstwem, by dać ludziom odkupienie i pokój. Nie można pomyśleć ściślejszego zjednoczenia głębszej pokory z wyższą godnością. Dwa krańce nieskończenie odległe są ściśle ze sobą związane; tylko Bóg mógł tego dokonać. To nie tylko piękne, to wzniosłe, najwyższe w porządku duchowego piękna. To stanowi piękno postaci Chrystusa. Dąży On zawsze ku rzeczom bardzo wielkim, godnym największej czci, ale dąży pokornie, z pełnym poddaniem się woli swego Ojca i przyjmując z góry wszystkie upokorzenia Męki, które przewiduje od dzieciństwa. Jest to najściślejsze zjednoczenie doskonałej pokory z najwyższą wielkodusznością.

Zjednoczenie pokory z godnością chrześcijańską

Jak pod tym względem powinniśmy naśladować Pana Jezusa? Jak pogodzić w życiu naszym te dwie przeciwne dążności: pokorę, która powinna ciągle wzrastać, i żywe pragnienie doskonałości oraz zjednoczenia z Bogiem? Z jednej strony Pan Jezus mówi nam, byśmy się unizali tak, że już bardziej nie możemy się upokorzyć; z drugiej strony czytamy w Ewangelii: „Bądźcież wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest”.

Jak pogodzić to uniżenie, którego się od nas żąda, z gorącym pragnieniem postępu? Dusze obawiają się uchybić pokorze przez dążenie do zjednoczenia z Bogiem, czując się tego niegodne. Janseniści twierdzili nawet, że przez pokorę trzeba komunikować tylko bardzo rzadko. Ta trudność w praktyce istnieje co prawda przede wszystkim dla dusz, które utraciły wyższą prostotę płynącą z łaski; może jednak dotyczyć wszystkich, jeśli chodzi o odróżnienie w nas pokory prawdziwej od fałszywej. Odczuwamy ją szczególnie, gdy musimy bronić swojego sposobu widzenia przeciw pogładowi innych; może na początku dyskusji mówimy wyłącznie z miłości prawdy, ale jeśli na nas nalegają, zdarza się często, że odpowiadamy z niecierpliwością i pychą obrażonej miłości własnej.

Dusze bardzo proste znajdują rozwiązanie tego zagadnienia życiowego, odczy-

tując słowa Pisma Świętego o połączeniu tych dwóch skrajności: „Ktokolwiek się przeto uniży jako to dziecko, ten jest większym w królestwie niebieskim” (Mt 18,4). „Unizajcie się tedy pod możną ręką Bożą, aby was wywyższył w czasie nawiedzenia, składając nań wszelką troskę waszą, bo On ma pieczę o was” (1 P 5,6). „Unizajcie się przed obliczem Pańskim, a wywyższy was” (Jk 4,10).

„Pan uśmierca i ożywia, doprowadza do otchłani i odwoździ. Pan ubogim czyni i wzbogaca, poniża i podwyższa” (1 Krl 2,6).

* * *

Zjednoczenie głębokiej pokory z wielkodusznością całkowicie nadprzyrodzoną jest szczególnie tajemnicze u świętych. Odtwarzają oni życie Zbawiciela, będąc jednak bardzo od Niego daleko. Trzeba na to zwrócić uwagę, bo jest w tym wielka nauka dla nas.

Święci z jednej strony uważają się za ostatnich z ludzi z racji swojej niewierności łasce, a skądinąd pełni są nadludzkiej godności.

Św. Paweł np. opowiada, że Jezus po zmartwychwstaniu „ukazał się Kefasowi, a potem Jedenastu. Potem widziało Go jednocześnie więcej niż pięciuset braci... A w końcu po wszystkich, niby poronionemu płodowi, ukazał się i mnie. Bom ja jest najmniejszy z Apostołów, niegodny zwać się apostołem, iżem prześladował Kościół Boży” (1 Kor 15,5-9). Mówi nawet o słabościach upokarzających, które zmuszają go błagać Boga, aby mu przyszedł z ratunkiem (2 Kor 12,7n).

Skądinąd ten sam św. Paweł, broniąc swego urzędu przed fałszywymi apostołami, pisze wielkodusznie: „Potomstwem Abrahama są – i ja. Sługami Chrystusowymi są (jako niespełna rozumu mówię), daleko więcej ja. W trudach bez liczby, w więzieniach zbyt często... trzykrotnie byłem smagany różgami, raz byłem kamienowany... w niebezpieczeństwach śmierci częstokroć...” (2 Kor 11,22nn). Wylicza swoje trudy, troski, mówi nawet o widzeniach i objawieniach, które otrzymał od Boga.

Ale przy końcu powracając do głębszej pokory, pisze: „Abym się zaś dla wielkości objawień nie wynosił, dany mi jest bodziec ciała mego, anioł szatana, żeby mnie policzkował. Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby ode mnie odstąpił, ale mi rzekł: «Dosyć masz łaski mojej, bo moc w słabości się doskonali». Rad tedy chlubić się będę ze słabości moich, aby moc Chrystusowa zamieszkała we mnie” (2 Kor 12,7-9).

Św. Tomasz, komentując ten rozdział Drugiego Listu do Koryntian, pisze pięknie o połączeniu pokory z wielkodusznością u św. Pawła: „Tak jak miłość jest korzeniem cnót, podobnie pycha jest początkiem grzechu każdego (Ekli 10,15). Jest to nieuporządkowane pragnienie własnej doskonałości: pragnie się jej wówczas, nie podporządkowując jej Bogu. W ten sposób odwracamy się od Niego

Oto jest przyczyną grzechu. Dlatego Bóg sprzeciwia się pysznym (Jk 4,6). Po-
nieważ jednak w dobrych ludziach jest dobro, z którego można się pysznić, Bóg
pozwala czasem, aby Jego wybrani mieli jakąś słabość, jakąś wadę, a czasem
nawet grzech śmiertelny, który przeszkadza unosić się pychą, który ich prawdzi-
wie upokarza i każe im uznać, że o własnych siłach nie mogą utrzymać się lub
wytrwać. Szczególnie św. Paweł mógłby się wbijać w pychę z wielu racji: był
narzędziem wybranym, aby nieść wiarę poganom (Dz 9,15); był porwany do
trzeciego nieba i słyszał tajemnicze słowa, których człowiekowi mówić się nie
godzi (2 Kor 12,4); cierpiał wiele dla Chrystusa, był więziony, biczowany; żył
w stanie dziewictwa, otrzymawszy od Pana łaskę wierności (por. 1 Kor 7,25);
pracował, jak twierdzi, więcej od innych (1 Kor 15,10), a szczególnie miał wy-
soką znajomość rzeczy Bożych, która może napęlić pychę. Dlatego Bóg dał
mu lekarstwo na pychę. Aby wielkość tych objawień nie wbijała go w pychę,
otrzymał ościę w ciele swoim, słabość upokarzającą, która krzyżowała jego
ciało, aby leczyć duszę... Jak powiada, anioł szatana policzkował go. Jakżeż po-
winien drzeć grzesznik, jeśli wielki Apostoł, narzędzie wybrane, nie jest siebie
pewien. Trzykroć błagał gorąco Pana, aby go uwolnił od tego bodźca; trzykroć, tzn.
często i natarczywie. Usłyszał wtedy słowa: Dosyć masz łaski mojej, ona cię za-
chowa od grzechu. Moc Boża okazuje się w słabości, która jest okazją pełnienia
cnót: pokory, cierpliwości, wyrzeczenia. Człowiek znający swą słabość jest uważ-
niejszy w stawianiu oporu, a walcząc, umacnia się. Tedy chlubić się będę ze słabo-
ści moich – mówi św. Paweł – gdyż w ten sposób staję się pokorniejszy i muszę
walczyć, aby moc Chrystusowa zamieszkała we mnie i przyniosła owoce łaski”¹.

Coś podobnego było i u św. Piotra, upokorzonego tym, że zaparł się Pana
podczas Męki; stracił przez to wszelką zarozumiałość i coraz bardziej pokładał
ufność już nie w sobie, ale tylko w Bogu.

Zasada pogodzenia pokory z wielkoduszością chrześcijańską wyrażona jest
w słowach św. Pawła: „A skarb ten [prawdy Bożej] mamy w naczyniach glinia-
nych, aby wzniosłość była dziełem potęgi Bożej, a nie naszej” (2 Kor 4,7).

Oto jedna z najpiękniejszych zasad pogodzenia pokory z wielkoduszością,
wyjęta z dzieł św. Tomasza: Sługa Boży powinien zawsze uważać się za począt-
kującego i zawsze dążyć ku życiu doskonalszemu, świętszemu, nigdy się nie za-
trzymując².

* * *

¹ Św. Tomasz, *In Epist. II ad Cor.*, 12, 7.

² Por. św. Tomasz, *Comm. in Ep. ad Hebr.*, VI, lek. I: „Quantum ad aestimationem, et sic semper debet homo esse sicut incedens et tendens ad maiora (Flp 3,12). Non quod iam coeperim aut quod iam perfectus sim... Et semper debet niti homo transire ad statum perfectum (Flp 3,13): Quae retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendens”.

Tak więc wielcy święci godzą w sobie pokorę i wielkoduszność; dążą do wielkich rzeczy pośród prób i upokorzeń.

Jest jednak zawsze między nimi a Zbawicielem olbrzymia różnica; Chrystus jest najpokorniejszy, nie mając żadnego grzechu, żadnego błędu do opłakiwania, bardzo pokorny w swojej absolutnej bezgrzeszności i najwyższej godności.

Podobnie jest z Najświętszą Maryją Panną, oczywiście w odpowiedniej proporcji; była Ona zachowana od wszelkiego grzechu, a w *Magnificat* ukazuje się jednocześnie bardzo pokorną i bardzo wielką, groźną dla szatana: „Uwielbia dusza moja Pana... Wejrzał na unizenie służebnicy swojej... Odtąd błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody. Albowiem uczynił mi wielkie rzeczy, który możny jest... Stracił mocarzy z tronów, a wywyższył pokornych” (Łk 1,46-52).

Coś podobnego dzieje się również dla naszej pociechy w życiu Kościoła, Oblubienicy Chrystusa. W całej jego historii sprawdzają się słowa: „Kto się wywyższa, będzie ponizony, kto się unia, wywyższony będzie”. Jezus mówi to o zaproszonych, którzy znajdują pierwsze miejsce, a także w przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 14,11; 18,14).

Kościół w czasie prześladowań wydaje się często zwyciężonym, jest jednak zawsze zwycięski; w pokorze dąży do wielkich rzeczy: do chwały Bożej i zbawienia dusz.

Coś podobnego powinno także być w każdym chrześcijaninie, zwłaszcza w zakonniku. Powinien być prawdziwie pokorny, jak korzeń ukryty w ziemi, i powinien dążyć zawsze do tych wielkich rzeczy, jakimi są żywsza wiara, mocniejsza nadzieja, gorętsza miłość, zjednoczenie z Bogiem co dzień ściślej, czystsze i mocniejsze. Tak łączą się kłańce, jak głęboki korzeń drzewa wyobrażający pokorę z najwyższą gałęzią będącą symbolem miłości. Wszystkie cnoty wiążą się ze sobą i wzrastają razem, tak jak korzeń zagłębia się ciągle w ziemię, gdy najwyższa gałąź wznosi się ku niebu.

Tak samo w Ciele Mistycznym Zbawiciela powinny się spełniać słowa św. Leona o Panu Jezusie: „Pokorę przyjmuje majestat, słabość – siła, śmiertelność – wieczność”¹.

Stopniowo w Ciele Mistycznym Chrystusa „to, co śmiertelne, wchłonięte było przez życie” (2 Kor 5,4). – „To, co skazitelne, musi przyoblec się w nieskazitelność” (1 Kor 15,53), aby dokonała się tajemnica Odkupienia, aby Słowo Wcielone udzieliło nam owocu swoich zasług i stało się rzeczywiście i w całej pełni sprawcą zbawienia.

Jakaż wielkość w tytule *Salutis auctor*! I jak łączy się ona ze słowami: „Uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca, a znajdziecie odpocznienie

¹ „Suscipitur a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas” (*Sermo 1 de Nativ.*).

dla dusz waszych" (Mt 11,29). Niech Zbawiciel raczy udzielić nam łaski, byśmy się stali Jemu podobni; tylko wtedy mamy pokorę prawdziwą, jeżeli On nam ją daje, więc trzeba szczerze Go o nią prosić i przyjąć drogę, która do niej prowadzi.

DODATEK

Gloria Crucis

*„Uniżył samego siebie... aż do śmierci,
a była to śmierć krzyżowa. Dlatego
i Bóg wywyższył Go, i nadał Mu imię
przewyższające wszelkie imię" (Flp 2,8).*

Podajemy tutaj treść rękopisu, który dostał się w nasze ręce, dodając uwagi wyjaśniające. Jest to rozmyślanie na temat chwały Chrystusa, płynącej z głębi Jego upokorzeń i cierpień.

„Sic deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret – Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał" (J 3,16). W wielkiej tajemnicy Wcielenia, tajemnicy miłości niewypowiedzianej, jest jądro nieprzeniknione dla rozumu ludzkiego, tajemnica, którą Bóg sam objawia: przyczyna niezmiernych cierpień zbawczej Męki.

Choć przed obrazem Ukrzyżowanego każda dusza chrześcijańska może powiedzieć: „Jesus crucifixus, pignus amoris Patris mei – Jezusie Ukrzyżowany, zadatku miłości Ojca mego!", nikt nie jest zdolny wypowiedzieć racji motywujących wyrok śmierci krzyżowej Syna Bożego; wyrok ten jest tajemnicą miłości Bożej¹.

Nadmiar upokorzenia i niewypowiedzianą hańbę, jakim poddało się Słowo Wcielone z posłuszeństwa Ojcu i z miłości do ludzi, swoich braci, można adorować, ale nie można wytłumaczyć... aż do chwili, póki sam Pan nie uchyli zasłony, która odkrywa „święte świętych".

Tajemnica pozostaje tajemnicą, ale dusza, otrzymawszy światło, kontempluje w ekstazie niewysłowione harmonie Bożego arcydzieła: chwałę odkupującej Ofiary Krzyżowej.

Słowa Pisma Świętego: „Chwały mojej nie dam innemu" (Iz 42,8; 48,11), streszczają to, co kryje się w tej tajemnicy śmiertelnej Męki Jezusa Chrystusa, i zawierają jednocześnie cudowną harmonię wszystkich dzieł Bożych.

Tak, Bóg odwiecznie chciał Wcielenia Słowa, swego Syna, jako Odkupiciela świata i Głowy ludzkości odkupionej. W Panu naszym, Jezusie Chrystusie, głównym celem łaski (habitualnej) jest najściślejsze zjednoczenie, jakiego Bóg może udzielić naturze stworzonej, czyli zjednoczenie hipostatyczne, przez które Syn Maryi, posiadając już w łonie Matki widzenie uszczęśliwiające, mógł twierdzić: „Ojciec i Ja jedno jesteśmy". Łaska ta została dana Jezusowi Chrystusowi dla celu, który sprowadził Go na ziemię, mianowicie dla zadośćuczynienia, jakie miał ofiarować Bogu trzykróć świętemu jako Głowa Ciała Mistycznego. A przecież z racji nieskończonej godności Osoby Słowa jedna kropla krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa mogłaby wystarczyć dla odkupienia tysięcy światów, gdyby istniały. Nie w konieczności odkupienia grzesznej ludzkości musimy więc szukać motywu nadmiaru cierpień najświętszej Męki Chrystusa.

Szukajmy go raczej we wspaniałościach chwały Wcielenia (czyli okazania promieniującej dobroci Zbawiciela), gdyż tam go znajdziemy. Chwała istotna Boga, chwała nie udzielająca się, a właściwa godnej uwielbienia Trójcy, stała się w tajemnicy Wcielenia wspaniałym udziałem

¹ Nie chodzi tu o motyw Wcielenia, lecz o motyw bezmiernych cierpień Męki odkupującej, mimo że najmniejszy akt miłości Zbawiciela wystarczał, by nas odkupić.

łem świętego człowieczeństwa Jezusa. To orzeł wśród Ewangelistów oznajmia nam w prologu swojej Ewangelii: „A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami, i widzieliśmy chwałę Jego, pełnego łaski i prawdy, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca” (J 1,14).

Nadmiar cierpienia i upokorzenia śmiertelnej Męki Chrystusa były wynagrodzeniem wymaganym przez mądrość Bożą, która czyni wszystko pod wagą i miarą, w zamian za niewymowną chwałę, jaką będzie się wiecznie radował Bóg-Człowiek¹.

Tak, „chwały mojej nie dam innemu”, powiedział Jahwe przez proroka, i słowa te nie zostały cofnięte, nawet ze względu na Słowo Wcielone, gdyż Pan nasz Jezus Chrystus przez Mękę swoją nie tylko cały świat wyrwał spod panowania szatana i śmierci, lecz jeszcze zdobył dla swego świętego człowieczeństwa prawo wyniesienia na tron w przybytkach wiekuistych po prawicy Ojca. Do konieczności zdobycia tego prawa² Pan Jezus robi aluzję w wieczór swego Zmartwychwstania, gdy mówi do uczniów z Emaus: „O, głupi i serca leniwego ku wierzeniu temu wszystkiemu, co mówili prorocy! Czyż nie potrzeba było, aby Chrystus cierpiał i tak wszedł do chwały swojej?” (Łk 24,25n). W istocie chwała Pana naszego Jezusa Chrystusa jest cudowna, niewypowiedziana, gdyż jest chwałą Jednorodzonego Syna Ojca i jako taka przewyższa zdolność rozumienia umysłu ludzkiego i anielskiego. Sam Bóg jedynie może ją ocenić w pełni, ponieważ On sam tylko poznaje siebie tak, jak jest poznawalny.

Mimo że ta chwała Syna Jedyneego jest niewypowiedziana, jeden z tekstów ewangelicznych rzuca nam trochę światła na ten temat: „Kto wierzy we Mnie, jak mówi Pismo Święte, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,38). Pan Jezus wołał to do wszystkich w Świątyni Namiotów, a św. Jan dodaje: „A to mówił o Duchu, którego otrzymać mieli wierzący weń”. Dać duszom Ducha Świętego – oto chwała Chrystusa Zmartwychwstałego, chwała jedyna, niewypowiedziana. Ewangelista wyjaśnia: „Albowiem Duch nie był jeszcze zesłany, bo Jezus jeszcze nie był uwielbiony”.

Duch Święty będzie dany w Zielone Świątki, gdy przez upokorzenia śmiertelnej Męki Pan Jezus wejdzie do chwały, „albowiem... kto się uniża, wywyższony będzie” (Łk 18,14).

A któż kiedy uniżył się tak, jak Kapłan Nowego Przymierza, Chrystus, Pan nasz? Toteż jest rzeczą sprawiedliwą, że nikt nigdy nie był i nie będzie tak wywyższony, jak On. „Uniżył samego siebie stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa. Dlatego i Bóg wywyższył Go, i nadał Mu imię przewyższające wszelkie imię, aby na imię Jezus zgięło się wszelkie kolano mieszkańców niebios, ziemi i podziemia i żeby wszelki język wyznawał, że Jezus Chrystus jest Panem w chwale Boga Ojca” (Flp 2,8-11).

O chwałę Krzyża – O gloria Crucis³

Karty te rzucają specjalne światło na upokorzenia Zbawiciela, na ciemną noc Jego Męki, a także tej, którą muszą przejść święci. Rozumie się w ten sposób lepiej pisma św. Jana od Krzyża na ten temat, a także zadośćczyniace cierpienia, które znosili wielcy słudzy Boży, jak

¹ Nie znaczy to bynajmniej, że Pan Jezus przez swoją bolesną Mękę zasłużył na Wcielenie; na przyczynę zasługi nie można zasłużyć. Znaczy to tylko, jak będzie dalej powiedziane, że Pan Jezus w ten sposób zasłużył na *wywyższenie swego imienia*, jak stwierdza wraz z całą Tradycją św. Tomasz z Akwinu.

² To, co miał przez prawo narodzin, otrzymał również prawem zwycięzcy.

³ Św. Tomasz mówi podobnie (III-a, q. 46, a. 1): „Chrystus przez pokorę swojej Męki zasłużył na chwałę swego wywyższenia”. Por. również tamże, a. 3: Przez bolesną Mękę Jezus okazuje nam również nadmiar swojej miłości aż do szaleństwa krzyża; wskutek tego ludzie mają o wiele większe światło co do ciężkości grzechu i ceny łaski, nasienia życia wiecznego, uczestnictwa w życiu wewnętrznym Boga.

św. Paweł od Krzyża. Wiadomo, że będąc podniesiony w wieku trzydziestu jeden lat do zjednoczenia przemieniającego, znosił przez czterdzieści pięć lat nieustanne cierpienia wewnętrzne, coraz głębsze, za zbawienie grzeszników. Był wewnętrznie upodobniony do Jezusa Ukrzyżowanego. Głębia, trwanie, ciągłość jego cierpień były proporcjonalne do stopnia wiekuistej chwały – „*aeternum gloriae pondus*” według słów św. Pawła – którą miał otrzymać w niebie.

Widać tu wzniosłość cnót wlaných, a także czym być powinien u postępujących i doskonałych postęp w pokorze: „Albowiem każdy, kto się wywyższa, będzie uniżony, a kto się uniża, wywyższony będzie” (Łk 18,14).

Rozdział 14

DUCH UBÓSTWA

Beati pauperes spiritu

Omówiwszy pokorę i łagodność, trzeba rozpatrzyć cnoty odpowiadające rądom ewangelicznym. Ponieważ przy omawianiu cnoty czystości omówiliśmy dziewictwo, musimy teraz rozważyć, jak ubóstwo i posłuszeństwo współdziałają z doskonałością chrześcijańską.

Aby dojść do doskonałości, należy praktykować faktycznie trzy rady, tzn. że w użyciu dóbr godziwych wypada być poniżej tego, co dozwolone, aby nie dać się pociągnąć powyżej. Praktykowanie rzeczywiste tych trzech rad, jak już widzieliśmy¹, jest drogą prowadzącą łatwiej, szybciej i pewniej do doskonałości; dlatego dochodzi się do niej częściej w życiu zakonnym niż w stanie małżeńskim. Doskonałość chrześcijańska nie polega jednak w istocie swej na praktykowaniu rad, lecz na miłości²; aby wszakże dojść do doskonałości, trzeba mieć przynajmniej ducha rad, który jest duchem wyrzeczenia. To właśnie mówi św. Paweł: „Czas krótki jest, nie zostaje nic innego, aby ci, którzy żony mają, stali się, jakoby ich nie mieli... którzy kupują, jakoby nie posiadali, i którzy używają świata tego, jakoby nie używali: przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7,29n).

Pomówimy najpierw o duchu ubóstwa, którego wszystkim zaleca Pan Jezus w słowach: „Błogosławieni ubodzy duchem”.

Wartość dobrowolnego ubóstwa

Znaczenie tego błogosławieństwa ewangelicznego jest następujące: błogosławieni, którzy nie mają ducha bogactw, okazałości, pychy, nienasyconej chciwości, natomiast mają ducha ubóstwa i pokory, „albowiem – jak mówi Jezus – ich jest królestwo niebieskie”, nie tylko dopiero później, ale w pewnym sensie już teraz.

Można praktykować ubóstwo dobrowolne czy to pośród obfitości dóbr ziemskich, gdy się nie jest do nich przywiązany, czy też w biedzie, gdy się ją znośi wielkodusznie z miłości Boga.

Wartość tego dobrowolnego ubóstwa może się okazać nawet tym, którzy nie

¹ Część I, rozdz. 13.

² II-a II-ae, q. 184, a. 3.

mają wiary przez sam fakt nieporządków rodzących się z chciwości, z pożądlivosti oczu, z pragnienia bogactw, ze skapstwa, z nadużyć kapitalizmu i z zapomnienia o biednych, którzy umierają z głodu.

Trzeba zacząć odrywać się od dóbr ziemskich, by móc dobrze zrozumieć tę prawdę, często głoszoną przez św. Augustyna i św. Tomasza: „W przeciwieństwie do dóbr duchowych dobra materialne dzielą ludzi, gdyż nie mogą one należeć jednocześnie i całkowicie do wielu”¹. Wielu ludzi nie może posiadać jednocześnie i całkowicie tego samego domu, pola, ziemi; stąd niezgody, kłótnie, procesy, wojny. Przeciwnie, dobra duchowe, jak prawda, cnota, nawet Bóg, mogą należeć jednocześnie i całkowicie do wielu; wielu może posiadać jednocześnie tę samą cnotę, tę samą prawdę, tego samego Boga, który daje się każdemu z nas cały w Komunii świętej.

Dlatego, podczas gdy nieopanowane poszukiwanie dóbr materialnych gruntownie ludzi dzieli, poszukiwanie dóbr duchowych ich jednoczy. Jednoczy nas tym bardziej, im gorliwiej szukamy tych dóbr wyższych. A nawet tym bardziej posiadamy Boga, im bardziej dajemy Go innym. Gdy daje się pieniądze, już się ich więcej nie posiada; tymczasem gdy daje się duszom Boga, zamiast Go tracić, posiada się Go bardziej. A gdyby odmówiło się dania Go komukolwiek, kto by o to prosił, utraciłoby się Go.

Stąd wniosek, że dla zwalczenia chciwości, pożałdliwości oczu, pragnienia bogactw, skapstwa, zapomnienia o biednych, Pan Jezus radził dobrowolne ubóstwo lub oderwanie się od dóbr ziemskich, które dzielą. Chrystus Pan zachęca nas w ten sposób do żywego pożądania dóbr duchowych, które łączą.

* * *

Duch tego oderwania jest nawet konieczny dla chrześcijanina, aby mógł dobrze rozumieć właściwe znaczenie prawa własności indywidualnej, zamiast go nadużywać. Zapomina się często o tym, a przecież dusze wewnętrzne powinny to dobrze rozumieć. Św. Tomasz uczy, że prawo własności jest prawem nabywania i zarządzania dobrami materialnymi, ale gdy chodzi o ich używanie, trzeba chętnie udzielać ich tym, którzy są w potrzebie².

I rzeczywiście św. Paweł mówi: „Bogactwem tego świata przykazuj, aby się nie pysznili, ani też nadziei swej nie pokładali w niepewnych bogactwach, ale

¹ „Bona spiritualia possunt simul a pluribus [integraliter] possideri, non autem bona corporalia” – mówi św. Tomasz, III-a, q. 23, a. 1, ad 3; por. I-a II-a, q. 28, a. 4, ad 2.

² II-a II-a, q. 66, a. 2: „Circa rem exteriorem duo competunt homini: quorum unum est *potestas procurandi et dispensandi*; et quantum ad hoc licitum est, quod homo propria possideat... Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est *usus ipsarum*; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum” (I Tm 6,18); por. I-a II-a, q. 105, a. 2, corp.

w Bogu żywym, który użycza nam obficie wszystkiego do używania. Niechaj dobrze czynią, stając się bogaczami dobrych uczynków. Niechaj szczodrze innym dają i z nimi się dzielą, skarbiąc sobie dobrą podstawę na przyszłość, aby dostąpili żywota wiecznego” (1 Tm 6,17-19).

Oto duch oderwania się od rzeczy doczesnych; powinien on przypominać wszystkim to, co gdzie indziej mówi św. Tomasz: jeśli ubogi w ostatecznej potrzebie prosi o kawałek chleba i jeśli mu go odmawiają, może go sam wziąć, nie jest to kradzież; ma do tego prawo, aby nie umrzeć z głodu; życie człowieka jest oczywiście więcej warte niż kawałek chleba, którego nie mamy prawa trzymać zazdrośnie, gdy któryś z naszych braci koniecznie go potrzebuje.

Istnieje nakaz dawania jałmużny z nadmiaru, aby przyjść z pomocą temu, kto jest w skrajnej potrzebie¹. A to, co jest powiedziane o kawałku chleba, dotyczy również odzieży i koniecznego schronienia. Należy powrócić do ducha ubóstwa ewangelicznego, aby walczyć dzisiaj z nadużyciami kapitalizmu, które doprowadzają do rozpaczcy robotnika bez pracy, nie mogącego wyżywić swoich dzieci. Powiedziane jest w Piśmie Świętym (Ps 9B,2): „*dum superbit impius, incenditur pauper* – gdy się pyszni niebożnik, zapala się ubogi”. Bogaty nie powinien być lichwiarzem, lecz zarządcą dóbr danych przez Boga, tak by biedni korzystali z nich w potrzebie. Wtedy żyje się nie pod panowaniem chciwości i zazdrości, lecz pod panowaniem Boga².

Zwłaszcza dziś należy przypominać te elementarne prawdy, nawet mówiące o postępie życia wewnętrznego, bo ciężkie zaburzenia i niebezpieczeństwa grożące nowożytnemu społeczeństwu zmuszają do rozpatrywania tych prawd z wyższego punktu widzenia i do wprowadzania ich w życie w wielkim duchu wiary i wyrzeczenia³.

Wartość dobrowolnego ubóstwa ukazuje się nawet przez te nieporządki, które budzą poważny niepokój.

* * *

Wartość oderwania się od dóbr doczesnych okazuje się jeszcze wyraźniej, gdy przypominamy sobie, jakie to są dobra prawdziwe, których powinniśmy gorąco pożądać. Pan Jezus mówi to do wszystkich, a dusze wewnętrzne powinny rozu-

¹ II-a II-ae, q. 32, a. 5.

² Pius XI mówi w jednej ze swych encyklik, że Pan Bóg rozdziela ze świętą obojętnością dobra doczesne złym i dobrym. W istocie nie mają one wartości same przez się, lecz przez użytek, jaki się z nich czyni, ze względu na życie wieczne.

³ Święci często mówili, że miłość jest aktem, którym pożądanie odcina to, co dla niego zbyt cenne, aby inni mieli to, co konieczne... Wcielenie Słowa jest wzorem współczucia.

Myśli te powracają często w *Nasładowaniu*, które przypisuje się Taulerowi oraz w jego kazaniach.

mieć lepiej od innych: „Nie troszczcie się o życie wasze, co byście jedli, ani o ciało wasze, w co byście je przyobleć mieli. Czyż życie nie jest ważniejsze niż pokarm, a ciało niż odzienie? Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, że nie sieją ani żniw... a Ojciec wasz niebieski żywi je. Czyście wy nie daleko ważniejsi niżli one?... Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane. Nie zabiegajcież tedy o jutro, gdyż dzień jutrzejszy sam o siebie troszczyć się będzie: dosyć ma dzień utrapienia swego” (Mt 6,25-34).

Ten duch wyrzeczenia skłania więc do mocnego pożądanego dóbr niebieskich i do opierania się na pomocy Bożej, by dojść do celu naszej ziemskiej wędrówki; dobrowolne ubóstwo i ufność w Bogu idą ze sobą w parze; im bardziej człowiek odrywa się od dóbr ziemskich, tym bardziej pragnie niebieskich; a im mniej opiera się na pomocach ludzkich, tym bardziej pokłada swą ufność w pomocy Bożej. Tak więc ufność w Bogu jest duszą świętego ubóstwa. A zatem wszyscy chrześcijanie powinni żyć duchem tej rady.

* * *

Jeśli teraz chodzi o rzeczywiste praktykowanie dobrowolnego ubóstwa, przypomnijmy sobie, co Zbawiciel odpowiedział bogatemu młodzieńcowi, który chciał poznać najpewniejszą drogę do doskonałości: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie, a wróć i pójdz za Mną” (Mk 10,21n). Ale młodzieniec – mówi Ewangelista – „zaseponiony taką mową, odszedł smutny, miał bowiem majątności wiele”. Wolał je zachować, niż iść za Panem, aby zyskiwać dusze, aby stać się „rybakiem ludzi” jak Apostołowie.

Praktyka dobrowolnego ubóstwa jest radą, a nie obowiązkiem, aby jednak być doskonałym, trzeba mieć przynajmniej ducha tej rady, ducha wyrzeczenia wśród bogactw, jeśli się je zachowuje.

Św. Franciszek Salezy¹ rozwija tę naukę, mówiąc, że-ubóstwo dobrowolne jest dobrem wielkim, lecz mało znanym; jest podstawą szczęścia; trzeba je zachowywać tak pośród bogactw, jak również w rzeczywistym ubóstwie, nawet jeśli wszystko stracimy. „Jeśli kochasz ubogich – mówi² – przebywaj z nimi często; chętnie przyjmuj ich u siebie i odwiedzaj; rozmawiaj z nimi chętnie; raduj się, gdy się do ciebie zbliżają... Jeśli chcesz więcej uczynić... stań się służką biednych; oddawaj im posługi w chorobie... na własny koszt... Taka służba jest wspanialsza niż królowanie... Św. Ludwik często usługiwał do stołu biednym, których żywił, i co dzień prawie sprowadzał trzech spośród nich do swojego stołu, a nieraz jadł resztki ich zupy z niezrównaną miłością. Gdy odwiedzał

¹ *Filotea*, cz. III, rozdz. XIV, XV, XVI.

² *Tunże*, rozdz. XV.

szpitale... oddawał się zwykle posłudze około tych, którzy mieli najstraszniejsze choroby... a usługiwał im z odkrytą głową i na kolanach, czcząc w ich osobie Zbawiciela świata... Św. Elżbieta, córka króla węgierskiego, często wchodziła między ubogich... Gdyby ci się przydarzyły okoliczności, które by cię zubożyły... pożar, powódź, procesy... wówczas będzie prawdziwie pora praktykować ubóstwo... ze słodyczą i cierpliwością”.

Ten sam święty dodaje, że prawdziwie chrześcijańskie ubóstwo powinno być wesołe i że ten, kto je wybrał, nie powinien szukać wygody, lecz powinien znosić też pewne niedogodności dla miłości Boga, bo w przeciwnym razie jakżeż cnota ta stanie się dla niego środkiem zjednoczenia z Bogiem. Przykłady św. Franciszka, św. Dominika, św. Benedykta Józefa Labre wskazują nam, do jakiego stopnia cnota ta, praktykowana z miłości Boga, może nas doprowadzić do ścisłego z Nim zjednoczenia.

Płodność dobrowolnego ubóstwa

Św. Tomasz¹ mówi, że Jezus chciał być ubogim dla czterech powodów: 1) ponieważ dobrowolne ubóstwo przystoi kaznodziei, który powinien być wolny od troski o dobro ziemskie; 2) aby pokazać, że pragnie tylko zbawienia dusz; 3) aby nas pociągnąć do pragnienia nade wszystko dóbr wiecznych; 4) aby moc Boża, zbawiająca dusze, okazała się bardziej w braku pomocy ludzkich. Dlatego również na Apostołów wybrał biednych rybaków galilejskich.

Wszystko to ukazuje płodność dobrowolnego ubóstwa. Jest to owe „stokroć” obiecane przez Pana.

Po pierwsze, duch ubóstwa uwalnia od nadmiernej troski o dobra zewnętrzne, które odtąd przestają być przeszkodą w naszej drodze do Boga, lecz stają się środkiem czynienia dobrze. Wyzwolony w ten sposób chrześcijanin może bieć drogą doskonałości. Nie myśli już o urządzaniu się na ziemi, tak jakby miał na niej wiecznie przebywać, rozumie, że jest na niej tylko przechodniem; nie jest obciążony zbytecznymi bagażami w drodze do wieczności; ma świadomość, że jest wędrownym, *viator*, i pragnie dojść bez opóźnienia do celu ostatecznego. Jego tempo jest nawet przyśpieszone, coraz szybsze, gdyż cel ostateczny przyciąga go coraz silniej, w miarę jak zbliża się do niego.

Po drugie, dobrowolne ubóstwo jest oznaką bezinteresowności, szczególnie potrzebnej dla apostoła, gdyż musi być widoczne, że nie ma on innego interesu jak zyskiwanie dusz dla Chrystusa. To właśnie powiedział św. Dominik prałat, którzy przybyli do Langwedocji z całą swiatą, aby głosić Ewangelię ludności otumanionej błędami albigenów. Prałaci zrozumieli wówczas, że przede

¹ III-a, q. 40, a. 3; por. q. 35, a. 7.

wszystkim trzeba nauczać przykładem prawdziwego samozaparcia i odprawili swoją świętą.

Po trzecie, dobrowolne ubóstwo ma owocność materialną, która czasem grani- czy z cudem. Aby to zobaczyć, wystarczy zwiedzić niektóre klasztory oddające się pomocy biednym, jak np. przytułki Małych Sióstr ubogich lub *piccola casa* św. Józefa Cottolengo w Turynie; *piccola casa*, która daje schronienie dziesięciu tysiącom ubogich chorych, utrzymuje się z codziennej jałmużny. Jest to jakby ustawiczny cud dokonywany przez Opatrzność w odpowiedzi na ufność świętego założyciela i jego synów, którzy zrozumieli głęboki sens słów Jezusa: „Szukaj- cież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko bę- dzie wam przydane” (Mt 6,33). Ci słudzy ubogich żyli nadprzyrodzoną kontem- placją tej prawdy i wprowadzaniem jej w życie.

Po czwarte wreszcie, duch ubóstwa ma jeszcze cudowniejszą płodność duchow- ą. Uczy nas cierpliwości, pokory, oderwania się od dóbr wyższych, od wszy- stkiego, co nie jest Bogiem i miłością Boga, tzn. od dóbr umysłu, serca i pew- nych dóbr duszy.

Dobra umysłu to nasze umiejętności, talenty, jeśli je posiadamy. W studiach trzeba umieć unikać ciekawości, próżności, niepotrzebnej naturalnej skwapliwo- ści, trzeba oddawać te studia naprawdę na służbę Bożą, odrywając się od włas- nego światła, od poglądów zbyt osobistych. Jeżeli się tak postępuje, Pan Bóg stokrotnie wynagrodzi, dając wyższą prostotę prawdziwej kontemplacji, która prowadzi do zapomnienia o sobie, aby nie zagubić się w swym przedmiocie. Św. Albert Wielki praktykował tego ducha ubóstwa w stosunku do olbrzymiej wiedzy, którą zdobył; uprzedzono go, że straci pamięć, i tak się stało. Przez dość długi okres życia, które mu jeszcze pozostało, był jakby całkowicie pochło- nięty kontemplacją Boga. Zamiast wiedzy nabytej, którą niejako utracił, otrzymał bogactwo o wiele wyższe, wysoki stopień kontemplacji wlanej, by przeżywać głęboko tajemnice zbawienia.

Dobra serca to nasze przywiązania, a także miłość pełna szacunku i zaufania, którą nam świadczą. Trzeba nawet w stosunku do tych dóbr żyć w pewnym oderwaniu od nich, aby nie wpaść w sentymentalizm; nie trzeba dbać o to, czy się jest kochanym, cenionym; trzeba również poświęcić Bogu nasze godziwe uczucia, oddać je pod działanie miłości prawdziwej, która nam ukaze, czym jest skarb przyjaźni rzeczywiście nadprzyrodzonej, w pełni wspaiałomyślniej. Jest to wielki dar Boga, który udziela go czasem tym, co wyrzekli się wszystkiego.

Są wreszcie pewne dobra duszy, w stosunku do których duch ubóstwa uczy również wyrzeczenia: są to pociechy duchowe. Jest rzeczą pewną, że nie należy szukać ich dla nich samych; przestałyby wtedy być środkami dążenia do Boga, a stałyby się przeszkodą. Trzeba się zgodzić na to, że jest się ich pozbawionym, gdy Pan Bóg uzna to za właściwe dla naszego dobra. Niektóre dusze wewnątrz-

ne, idąc za radą św. Ludwika Grignon de Montfort, nawet wszystkie modlitwy i dobre uczynki, które mogłyby ofiarować za innych, oddają Najświętszej Paninie, aby rozdzieliła je między dusze najbardziej potrzebujące na ziemi lub będące w czyśćcu. Przez to оголошение chrześcijanin przygotowuje się do wyższego ubóstwa duchowego, które jest wielkim darem Bożym i które przypomina оголошение Jezusa na krzyżu, opuszczonego przez lud, przez wielu bliskich, a pozornie nawet przez Ojca niebieskiego. Dusze wewnętrzne znajdują to wyższe ubóstwo duchowe w ostatnim oczyszczeniu, które św. Jan od Krzyża nazywa ciemną nocą ducha. Dusze, oddające się w ofierze, poznają głębiej niż inne to bezwzględne оголошение i ofiarowanie się dla uproszenia zbawienia grzeszników, przez co upodabniają się do Chrystusa.

Tak więc w różnym stopniu duch ubóstwa, a bardziej jeszcze rzeczywiste praktykowanie dobrowolnego ubóstwa dla miłości Bożej, ubogaca chrześcijanina, оголаcając go, i daje mu stokroć więcej. To jest najgłębsze znaczenie błogosławieństwa ewangelicznego: „Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie”.

(Zasługa) ślubów

Trzeba dodać za św. Tomaszem¹, że większa zasługa jest w pełnieniu dobrego uczynku ślubowanego niż bez ślubu, a to z trzech powodów:

1) Ponieważ ślub jest aktem cnoty religii, czyli kultu latrii, cnota ta jest najszlachetniejsza z cnót moralnych, powiększa ona zasługę aktów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, daje do nich natchnienie, nakazuje i ofiarowuje Bogu jako całopalenie.

Ponadto miłość sama wzbudza pragnienie ślubu; składa się go z miłości i jest on jej prawdziwym świadectwem, często wielce zasługującym. Jeżeli się kogoś bardzo kocha, oddaje się przez miłość na jego usługi; tak właśnie dusza, która chce bardzo miłować Boga, oddaje się z miłości na Jego służbę na zawsze, wiążąc się z Nim ślubem. Oto odpowiedź na zarzut tych, którzy mówią: „Ten, kto jest już ściśle związany z Bogiem przez miłość, najwyższą z cnót, nie zyska nowej doskonałości wiążąc się z Bogiem przez ślub; jeśli jest już przyjacielem, nie ma racji stawać się sługą, zwłaszcza że Pan Jezus powiedział: «Już was nie będę zwał sługami, lecz przyjaciółmi»”. – Na ten zarzut odpowiadamy, że ten, kto miłuje Boga, uzyskuje nową doskonałość, oddając się z miłości Jego służbie na całe życie².

¹ II-a II-ae, q. 88, a. 6.

² Ten wyższy wpływ miłości przejawia się również w tym, że część wewnętrzna przeważa nad częścią zewnętrzną; jest czymś doskonalszym ofiarowywać Bogu, akty wiary, nadziei i miłości niż akty zewnętrzne. Cnoty teologiczne ożywiają cnotę religii, która w ten sposób oddaje z miłości część Bogu. Por. II-a II-ae, q. 81, a. 5, ad 1.

2) Ten, kto przyrzeka Bogu cały szereg dobrych uczynków i spełnia je, poddaje się Bogu bardziej, niż gdyby je pełnił, nie przyrzekając. Podobnie ten, kto oddaje drzewo z owocami, ofiarowuje więcej niż ten, kto oddaje tylko owoce, zachowując własność drzewa.

3) Wreszcie przez ślub wola jest niewzruszenie utrwalona w dobrym, co jest dodatkową doskonałością.

Widać z tego, że śluby zakonne, szczególnie wieczyste i uroczyste, dodają aktom czystości, ubóstwa i posłuszeństwa dodatkową zasługę: zasługę cnoty religii, ofiarowanej Bogu jako kult przez miłość, która pobudza do wszystkich innych cnót. Dusza poświęcona Panu należy więc do Niego w sposób ściślejszy.

Rozdział 15

WIELKOŚĆ POSŁUSZEŃSTWA

Najwyższą z trzech rad ewangelicznych ubóstwa, czystości i posłuszeństwa jest ta ostatnia, podobnie jak pycha żywota jest sama w sobie nieporządkiem poważniejszym niż pożądlivość ciała i pożądlivość oczu. Pycha, która była grzechem zbuntowanego anioła i pierwszego człowieka, jest przyczyną wszelkich odchyień, gdyż przez nią odwracamy się od Boga, a polegamy tylko na sobie samych. W tym znaczeniu jest to grzech cięższy niż inne grzechy bardziej wstydlive, które skłaniają nas ku rzeczom niskim, ale mniej bezpośrednio odwracają od Boga¹. Zimna i twarda pycha, która odmawia przyjęcia słowa Bożego lub okazania mu posłuszeństwa, jest grzechem cięższym niż nieuporządkowane przywiązanie do rozkoszy zmysłowych lub do dóbr ziemskich. Dlatego Pan Jezus, zwracając się do faryzeuszy zaślepionych przez pychę, powiedział: „Zaprawdę powiadam wam, że celnicy i nierządnicę uprzedzą was do królestwa Bożego. Albowiem przyszedł do was Jan drogą sprawiedliwości, a nie uwierzyliście mu: celnicy zaś i nierządnicę uwierzyli mu. Wy jednak, widząc to, nawet potem nie opamiętaliście się, aby mu uwierzyć” (Mt 21,31n).

Teoretycznie te rzeczy są znane, ale w praktyce zapomina się o nich. Łatwiej myśleć o jawnych grzechach pochodzących z żądzы cielesnej lub z pożądlivości oczu, a nie uznaje się dostatecznie, jak wielki jest grzech tego, który powiedział: *non serviam* – nie będę służył.

Grzech ten może być uleczony tylko przez świętą reakcję na drodze posłuszeństwa chrześcijańskiego, pokornego i głębokiego. A jednak wielkość tego posłuszeństwa bywa często zapoznavana, nawet w środowiskach względnie dobrych².

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 73, a. 5: „Peccata spiritualia sunt maioris culpae quam peccata carnalia... sed peccatum spirituale habet plus de aversione [a Deo], ex qua procedit ratio culpae”.

² Pewien zakonnik kontemplacyjny pisał do nas niedawno: „W naszych czasach traci się często z oczu *wartość wewnętrzną* profesji zakonnej. Już się nie rozumie, w jaki sposób zwłaszcza wielkie śluby podnoszą od wewnątrz całe życie zakonne. To pojęcie wyższe i głębokie zostaje usuwane, nie znajduje już środowiska, które by je rozumiało. Często zdarzają się tylko myśli powierzchowne i dodatkowe, dotyczące tego centralnego tematu. Wpływ wielkiej teologii średniowiecza już tu nie chwyta. Ten poważny błąd pochodzi od kazuistów, którzy zmateralizowali pojęcie życia zakonnego. Pod pozorem unikania grzechu rozpatrywali wszystko pod kątem negatywnym. Posłuszeństwo zakonne utraciło swoje głębokie znaczenie. Śluby czystości i ubóstwa, których naruszenie zdarza się częściej i podwaja nieraz grzechy śmiertelne, wysunęły się faktycznie na plan pierwszy w wielu podręcznikach. Posłuszeństwo, które jest fundamentem całej budowli, zostało usunięte na plan dalszy, gdyż rzadko się zdarza, by nieposłuszeństwo było grzechem śmiertelnym.

W ten sposób odwrócono faktycznie wartości nadprzyrodzone. W wielu środowiskach stało się

Aby lepiej poznać wartość tej cnoty, rozważmy najpierw, z jakiej niewoli nas wyzwala i jakie są jej owoce duchowe dla zjednoczenia z Bogiem.

Z jakiej niewoli wyzwala nas posłuszeństwo?

Wyzwala nas ono z dwóch rodzajów niewoli: własnego sądu i własnej woli. Posłuszeństwo Bogu, Jego przedstawicielom duchownym i świeckim, zapewnia rzeczywiście codzienną zgodność naszej woli z wolą Bożą¹. Wyzwala nas w ten sposób z woli własnej, czyli woli, która nie jest w zgodzie z wolą Bożą, a która przez pychę błądzi, działając przeciw prądowi łaski i odmawiając postępowania we właściwym kierunku.

Wola własna, określona w ten sposób, jest źródłem wszelkiego grzechu. Dlatego św. Bernard mówi: „Odrzućcie własną wolę, a nie będzie piekła”. Jest ona szczególnie niebezpieczna, gdyż może wszystko zepsuć. Nawet to, co jest samo w sobie najlepsze, psuje się, gdy ona się do tego miesza, gdyż bierze za cel siebie, zamiast podporządkować się Bogu. Gdy Pan Bóg widzi, że to ona jest pobudką postu, pokuty, ofiary, odrzuca te uczynki jako faryzejskie, pełnione z pychy, dla własnej chwały. Nie idąc nawet tak daleko, musimy przyznać, że bardzo cenimy sobie własną wolę. Czasem dbamy bardziej o własny sposób czynienia dobra niż o samo dobro. Chcemy, by było dokonane, ale przez nas, według naszego rozumienia. Gdy egoizm ten staje się zbiorowym, można go nazwać duchem korporacyjnym – zniekształceniem ducha rodzinnego; jest on źródłem tak wielu niedomagań, stronnictwo, obmowy. Zdarza się czasem, że jakaś grupa sama chce przeprowadzić dobrą sprawę albo przeszkadza jej się rozwijać. To tak, jakby się chciało udusić dziecko, które wydaje się zbyt cenne, podczas gdy może ono właśnie będzie chlubą rodziny. To oczywiście nie może podobać się Bogu.

to przekonaniem powszechnym. Wartość pozytywna, głęboka, ofiary zakonnej przez śluby oraz opanowanie całkowite życia zakonnego i jego działalności przez cnoty religii i posłuszeństwa, by z życia zakonnego uczynić rzecz «uświęconą», znikły z oczu. Odtąd przestaje się już widzieć wartość wewnętrzną życia zakonnego, a niektórzy zauważyli, że ten brak wpływa często na powołania jak «śmiertelna trucizna». Posłuszeństwo stało się już dla wielu tylko «dyscypliną», «zewnątrzną obserwacją zakonną», praktyką, którą można osobiście podnieść wyżej, jeśli się ma serce szlachetne, tak jak żołnierz lub urzędnik może podnieść praktykę swego zawodu lub rzemiosła”.

¹ Motywem formalnym posłuszeństwa jest nie to, że rzecz nakazana wydaje nam się sama w sobie rozumna, ale to, że jest nakazana przez prawowitego przełożonego duchownego lub świeckiego, jako przedstawiciela Boga, od którego pochodzi wszelka władza rozkazywania. Gdyby się słuchało jedynie dlatego, że rzecz nakazana wydaje się rozumna sama w sobie i rozsądna według naszego własnego sądu, utraciłoby się właściwą zasługę posłuszeństwa, podobnie jak utraciłoby się zasługę wiary, gdyby przyjmowało się tylko prawdy objawione oczywiście z racji ich oczywistości. Motywem formalnym wiary jest autorytet Boga objawiającego tajemnice, które pozostają dla nas niejasne. „Przedmiotem właściwym posłuszeństwa jest – według św. Tomasza – rozkaz wyraźny lub domyślny, który wyraża wolę przełożonego” (II-II, q. 104, a. 2, corp. i ad 3).

W zakonie ślub posłuszeństwa zapewnia umartwienie tej niebezpiecznej woli własnej, która odwraca od zbawienia. Dlatego trzeba go praktykować w duchu wiary, widząc w rozkazie przekazanym przez przełożonych – mimo ich niedoskonałości lub wad – rozkaz wydany przez Boga, od którego pochodzi wszelka władza. To posłuszeństwo zakonne winno być szybkie, uniwersalne, czyli powinno się rozciągać zarówno na rzeczy małe, jak i na wielkie. Powinno się słuchać wszystkich prawowitych przełożonych, bez względu na to, czy są mili czy nie, bardzo roztropni czy też mniej oświeceni, święci czy mniej doskonali, gdyż zawsze przemawia przez nich Bóg, o ile rozkaz nie jest sprzeczny z prawem wyższym i nie przekracza granic Konstytucji, które obiecało się zachowywać. To posłuszeństwo jest wyzwoleniem, gdyż zapewnia z dnia na dzień zgodność naszej woli z wolą Bożą, a przez to umacnia wielce wolę, naprostowując ją.

* * *

Posłuszeństwo wyzwala nas również z niewoli własnego sądu, czyli sądu zbyt subiektywnego, niewystarczająco opartego na prawdzie, niezgodnego z sądem Boga. Ten własny sąd jest źródłem dziwactwa w zachowaniu się i upor, który do niczego nie prowadzi, a stawia przeszkody dobru, jakie chcą pełnić inni. Jest to sąd zbyt pośpieszny, płynący z naszych przesądów, naszego złego usposobienia, miłości własnej, pychy, a czasem wróg naszej duszy poddaje nam go lub potwierdza, gdyśmy go już sami wytworzyli. Św. Tomasz często powtarza za Arystotelesem: „*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens* – Zależnie od tego, czy jesteśmy dobrze lub źle usposobieni w naszej woli i uczuciowości, dany cel wydaje nam się dobry lub zły”. Pyszałek uważa, że doskonale jest to, co schlebia jego pysze, podczas gdy człowiek pokorny sądzi, że upokorzenie jest dla niego dobre.

- Własny sąd skłania często do sądu zuchwałego, który jest uchybieniem wobec sprawiedliwości i miłości. Jest to zależność, niewola; jesteśmy niewolnikami naszych egoistycznych przesądów, które prowadzą nas w kierunku przeciwnym zbawieniu i zjednoczeniu z Bogiem.
- Posłuszeństwo wyzwala nas z tej niewoli, zapewniając zgodność naszego sądu praktycznego z sądem przedstawiciela Boga, który ma prawo dać nam rozkaz w Jego imieniu¹. Ten przedstawiciel Boga może się mylić w tym lub innym

¹ Posłuszeństwo wymaga zgodności sądu praktycznego (który rządzi bezpośrednio wyborem dobrowolnym) z wydanym rozkazem. Rzecz nakazana, rozważona materialnie sama w sobie, może być czasem nieroztropna, niewłaściwa i wtedy posłuszeństwo nie wymaga, by ją aprobować jako taką sądem spekulatywnym (może inny przełożony za kilka miesięcy będzie się na to zapatrywał inaczej). W tym wypadku pozostawmy rzecz nakazaną jako to, czym jest sama w sobie materialnie; weźmy tylko pod uwagę, że jest nam formalnie nakazana, *hic et nunc*, i nakazana przez Boga, mimo niedoskonałości posłańca. W tym momencie to właśnie powinniśmy uczynić i nawet jeśli

punkcie, nie jest nieomylny jak papież orzekający *ex cathedra*, lecz póki dany rozkaz nie jest wyraźnie sprzeczny z prawem wyższym i nie przekracza uprawnień tego, kto rozkazuje, mamy obowiązek słuchać i nie mylimy się w praktyce, słuchając. Czasem zdarza się, że posłaniec Opatrzności jest kulawy, lecz mimo to jest posłańcem Boga; przynosi nam list lub rozkaz, który pochodzi od Boga.

* * *

Rzeczywiście praktykowanie rady posłuszeństwa jest obowiązkiem przede wszystkim życia zakonnego; jest to droga o wiele pewniejsza, by dojść prędzej do doskonałości, przez coraz lepsze podporządkowanie się woli Bożej, aż do głębi naszej woli i szczegółów życia codziennego.

Trzeba mieć jednak przynajmniej ducha rady, by dojść rzeczywiście do doskonałości chrześcijańskiej, tzn. mieć ducha wyrzeczenia się własnej woli, do której jesteśmy bardzo przywiązani. Tak jak dziecko musi słuchać ojca, matki, nauczycieli, którzy je kształcą, tak samo każdy chrześcijanin powinien być posłuszny tym wszystkim, którzy są dla niego duchowymi lub świeckimi przedstawicielami Boga. Istnieje posłuszeństwo żony mężowi, żołnierza oficerowi, sługi panu, każdego podwładnego swoim przełożonym, każdego chrześcijanina Kościołowi i władzom ustanowionym w Kościele. Jeśli posłuszeństwo to jest pełnione nie tylko zewnętrźnie, mechanicznie, słuźalczo, lecz w duchu wiary, kształtuje ono bardzo wolę, nadaje jej giętkość i wzmacnia, poddając ją każdego dnia coraz lepiej woli Boga, Boga żywego, który nas ożywia. Dobrze jest przypominać sobie często, że „nie masz bowiem władzy, jeno od Boga” (Rz 13,1), że nie można być posłusznym równemu sobie, lecz tylko przełożonemu i że ostatecznie jest się wtedy posłusznym Bogu.

Wówczas rozumie się, że trzeba również umieć być posłusznym zdarzeniom w tej mierze, w jakiej są one znakiem woli Bożej. Teologia uczy, że wola Boża objawia nam się nie tylko przez przykazania i rady, ale także przez zdarzenia zamierzone lub co najmniej dopuszczone przez Boga¹. Nic w istocie się nie dzieje, czego Bóg by nie chciał (jeśli jest to dobro) lub nie dopuścił (jeśli jest to zło). Posłuszeństwo nasze, aby być doskonałym, musi się liczyć z tymi znakami woli Bożej. Jakieś słuszne powodzenie na egzaminie daje nam stanowisko, które umożliwia pełnienie dobra na większą skalę; nie narażamy tego dobra przez nieostrożne uczynki lub jakieś tchórzostwo. I przeciwnie, czasem jesteśmy

przełożony się myli, my się w praktyce nie mylimy, słuchając go. Przełożona św. Małgorzaty Marii Alacoque w czasie modlitwy zgromadzenia posyłała nieraz gorliwą zakonnicę do pilnowania osła na łące, aby wypróbować jej posłuszeństwo. Zakonnica była posłuszna i z pewnością lepiej się modliła na łące, niż czyniłaby to w chórze, gdyby chciała to czynić wbrew woli swojej przełożonej.

¹ Por. św. Tomasz, I-a, q. 19, a. 12. *De quinque signis voluntatis divinae*: „prohibitio, praeceptum, consilium, operatio et permissio”.

upokorzeni przez jakieś niepowodzenie lub chorobę, co wskazuje, że droga, na jaką wchodzimy, nie jest tą, której Bóg chce dla nas.

Są zdarzenia szczególnie znamienne, które z punktu doczesności zmieniają położenie jakiejs rodziny lub organizacji społeczeństwa. Trzeba umieć z nich wyciągnąć największą korzyść duchową, a nie chcieć za wszelką cenę przywrócić porządek rzeczy, który był niegdyś pożyteczny, a który prawdopodobnie nie zgadza się już z wolą Bożą w okresie, w jakim żyjemy. Nie można cofnąć biegu życia ani biegu historii; starzec nie może odzyskać młodości, a nasze stulecie nie może wrócić do tego, czym był wiek XIII, choć powinno starać się korzystać z całego dobra, przekazanego przez ubiegłe wieki, by przygotować przyszłość, w której Bóg panowałby prawdziwie.

W tych wszystkich formach posłuszeństwa wszystkiemu, co objawia wolę Bożą, posłuszeństwa obowiązkowi chwili obecnej, z minuty na minutę, chrześcijanin powinien zawsze mieć przed oczami wzór Zbawiciela, który był „posłuszny aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa” (Flp 2,8). W ten sposób byli posłuszni męczennicy i wszyscy święci, których radością było umrzeć swojej własnej woli, by karmić się wolą Bożą, według słów Zbawiciela: „Moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, który mnie posłał” (J 4,34).

Owoce posłuszeństwa

Aby zrozumieć, czym jest posłuszeństwo i jakie są jego owoce, trzeba przypomnieć sobie, że jest czymś doskonalszym ofiarować Bogu swoją wolę i swój sąd niż dobra zewnętrzne przez dobrowolne ubóstwo lub ciało i serce przez czystość¹. Jest również rzeczą doskonalszą ofiarować swoją wolę, niż złożyć zewnętrznie w ofierze baranka lub gołębicę, jak to czyniono w Starym Testamencie. W tym znaczeniu powiedziane jest w Piśmie Świętym: „Lepsze bowiem jest posłuszeństwo niżli ofiary, a słuchać lepiej, niżli ofiarować tłustość baranów” (1 Krl 15,22). Owoce posłuszeństwa są przede wszystkim następujące: daje ono wielką prawość sądu, wielką siłę woli, najwyższą swobodę ducha.

Największa prawość sądu pochodzi stąd, że przez posłuszeństwo uczestniczymy w samej mądrości Boga; czyni nas ono mądrzejszymi od mędrców, roztropniejszymi od starców: „*Super senes intellexi*”. W wypadkach najtrudniejszych, najbardziej skomplikowanych, daje nam rozwiązanie w praktyce dla nas *hic et nunc* najwłaściwsze. W praktyce nie mylimy się. Dlatego też zdarzyło się, że prosty braciszek zakonny, bł. Marcin z Porrès w Peru, uczynił więcej dla swego kraju przez pokorne posłuszeństwo niż mężowie stanu, którzy nie starają się modlić o otrzymanie światła.

¹ Por. św. Tomasz, II-a II-ae, q. 104, a. 3, corp. i ad 1.

W nagrodę swej wierności doskonale posłuszeństwo już tu na ziemi otrzymuje od Ducha Świętego natchnienie daru rady, kierujące nami w najbardziej wewnętrznych sprawach duchowych, których przełożony ani kierownik nie mógłby sprecyzować, a których nasza roztropność nie zdołałaby należycie określić. Dar rady jest szczególnie potrzebny tym, którzy muszą rozkazywać, by czynili to w sposób nadprzyrodzony, i dlatego jeśli nie zacznie się od dobrego posłuszeństwa, nie będzie się umiało rządzić. Posłusznym udziela Bóg swego światła.

* * *

2. Posłuszeństwo daje także wielką siłę woli. Naturalizm głosi czasem, że osłabia ono wolę; jednak przeciwnie, pomnaża ją dziesięciokrotnie. Gdy nie ma się wątpliwości, że rozkaz pochodzi od Boga za pośrednictwem prawowitego przełożonego, pewne jest również, że spełnienie tego rozkazu jest możliwe przez łaskę Bożą. Jak twierdził św. Augustyn: „Bóg w rzeczywistości nigdy nie nakazuje czegoś niemożliwego, lecz mówi, byśmy czynili, co możemy, i prosili Go o łaskę wypełnienia tego, czego nie możemy”¹. Stąd modlił się: „Panie, daj mi pełnić, co rozkażesz, a rozkaż, co Ci się podoba”².

Dlatego też, gdy w pewnych okolicznościach męczeństwo jest nakazane w tym znaczeniu, że należy je raczej ponieść niż zaprzeczyć się wiary, Bóg daje siłę, by być posłusznym i wiernym Mu pośród mąk, a daje tę siłę nawet dzieciom, młodym dziewczętom, jak św. Agnieszce, lub starcom osłabionym przez wiek. Tu szczególnie spełniają się słowa Pisma Świętego: „Mąż posłuszny będzie opowiadał zwycięstwo” (Prz 21,28)³.

Nie posuwając się do męczeństwa, posłuszeństwo czyni cuda. Wystarczy za cytować przykład szesnastu pierwszych synów św. Dominika, który umocniony błogosławieństwem papieża, posłał ich z Tuluzy w różne strony Europy, aby założyli klasztory i zajmowali się pracą apostołską. Nie miał ani trochę pieniędzy, by ich zaopatrzyć, lecz rzekł do nich: „Użebrzecie sobie pożywienie, a ja będę się modlił za was trzy razy dziennie; obiecuję wam, że mimo trosk ubóstwa nie zabraknie wam tego, co konieczne”. Szesnastu zakonników, ufając słowom swego ojca, posłuchało go. Wyruszyli z sercem ochoczym, jak pierwsi Apostołowie, i wkrótce pomnożyli się we Włoszech, w Hiszpanii, w Anglii i aż w Polsce,

¹ Św. Augustyn, *De natura et gratia*, rozdz. XLIII; słowa te cytuje Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. XI.

² „Domine, da quod iubes, et iube, quod vis”.

³ Można podać jako przykład grupę męczenników, którzy umierając, śpiewali *Te Deum*, a widząc zbliżających się misjonarzy, zaśpiewali głośniejsze: *Te gloriosus Apostolorum chorus*. Na co misjonarze, którzy także mieli być umęczeni, odpowiedzieli: *Te Martyrum candiadatus laudat exercitus*. Śpiew ten przypomina słowa św. Ignacego z Antiochii, słyszącego lwy mające go pożreć: „*Fruimentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar*”.

a nawet wśród niewiernych Wschodu, których poszli nawracać. Ten przykład i tysiące innych potwierdzają wielkość posłuszeństwa. Gdy rozkaz jest wydany i gdy nie można wątpić, że pochodzi od Boga, z całą pewnością towarzyszy mu łaska, która czyni jego wykonanie możliwym; a jeśli się modlimy, by być jej wierni i nie opierać się, spełnimy ten rozkaz, choć czasem nie bez trudu.

* * *

Wreszcie posłuszeństwo nie tylko nie jest niewolą, lecz daje wolność najwyższą, wolność dzieci Bożych, tak jak dobrowolne ubóstwo daje bogactwo duchowe, jak doskonała czystość uzyskuje zażyłość miłości Bożej. Alfred de Vigny napisał piękną książkę o życiu żołnierskim pt. *Niewola i wielkość żołnierza*. W doskonałym posłuszeństwie chrześcijańskim jest niewola i wielkość wyższa, prawdziwie nadprzyrodzona. O niej mówi św. Paweł, gdy nam przypomina, że powinniśmy pragnąć wyzwolenia „z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych” (Rz 8,21); „gdzie duch Pański, tam wolność” (2 Kor 3,17), czyli wyzwolenie, gdyż prawda Boża wyzwala z błędu. Posłuszeństwo, które wprowadza w życie prawdę, wyzwala z przesądów świata, z jego zasad i zwyczajów, z jego zamiłowań; wyzwala z nadmiernej troski o ludzkie sądy, z liczenia się z tym, „co powiedzą”. Trzeba czynić dobrze, a pozwolić innym mówić, co chcą; posłuszeństwo wyzwala nas z wątpliwości, wahań, niepokojów. Upraszcza życie, podnosząc je. Z nim wzrasta wolność, gdyż wolność w nas pochodzi z rozumu, a im bardziej rozum jest oświecony, tym większa wolność; im lepiej się rozumie, że Bóg jest Dobrem Najwyższym, tym się jest wolniejszym od ponęty dóbr ziemskich i mężniejszym wobec grózb nieprzyjaciół. Któż był wolniejszy od męczenników? Z miłości i posłuszeństwa oddali oni dobrowolnie swoją krew na świadectwo prawdy Bożej i ani miecz, ani ogień nie mogły ich zmusić do odstępstwa.

Posłuszni byli w duchu wiary i z miłości ku Bogu, jak Zbawiciel „był posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej”.

Ta wielkość posłuszeństwa wyraża się w często cytowanych słowach: „Służyć Bogu, to panować” – to panować nad namiętnościami, nad duchem świata, nad nieprzyjacielem dusz i jego podszeptami; to wejść do królestwa Boga i niejako uczestniczyć w Jego niezależności od wszystkiego, co stworzone; to oddać Mu się w ręce jako posłuszne narzędzie do wszystkiego, czego zapragnie, według już cytowanych słów św. Augustyna: „Panie, daj mi pełnić, co rozkażesz, a rozkaż, co Ci się podoba – *Domine, da quod iubes, et iube, quod vis*”.

Niewątpliwie posłuszeństwo tak rozumiane przygotowuje do kontemplacji rzeczy Bożych, usposabia do widzenia woli Boga lub Jego dopustu we wszystkich zdarzeniach przyjemnych bądź przykrych i pomaga nam zrozumieć, że „wszystko sprzyja ku dobremu miłującym Boga” i trwającym w Jego miłości.

Rozdział 16

PROSTOTA I PRAWOŚĆ

„*Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit* – Jeśli oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światłe będzie” (Mt 6,22).

Roztropność chrześcijańska, czyli święte rozeznanie, o którym mówiliśmy wyżej, powinna iść w parze z cnotą, pozornie dość od niej różną – prostotą. Sam Zbawiciel powiedział do Apostołów: „Oto Ja posyłam was jako owce między wilki: bądźcie więc przezorni jako węże, a prości jako gołębie” (Mt 10,16).

Jezus, posyłając swoich Apostołów jak owce między wilki, zaleca im roztropność, zwłaszcza względem ludzi złych, by nie dali się przez nich oszukać, a prostotę wobec samych siebie i Boga. Im prostszym się jest wobec Boga, tym bardziej Bóg przez dar rady wzbudza w nas roztropność konieczną w trudnych okolicznościach, wśród największych przeszkód. Toteż Pan Jezus zaraz oznajmia, że Duch Święty da im natchnienie, co należy odpowiadać prześladowcom.

Tam, gdzie nie ma tej prostoty, roztropność zaczyna być fałszywą i zmienia się w przebiegłość. Ludzie przebiegli lub chytryzy szyczą, jak mówi Pismo Święte, z prostoty sprawiedliwego; „*deridetur enim iusti simplicitas*”, mówi Job (12,4). Starają się wykazać, że jest ona naiwnością i brakiem przenikliwości; wprowadzić u niektórych może jej towarzyszyć szczerość, lecz sama przez się jest ona czymś wyższym.

Aby wytworzyć sobie właściwe pojęcie o cnocie prostoty i o prawdomówności oraz prawości, których ona strzeże, trzeba poznać najpierw wady jej przeciwne. Bóg dopuszcza zło jedynie dla większego dobra, a zwłaszcza by bardziej uwypuklić cnotę. Rozumiemy lepiej jej cenę przez wstręt, który w nas budzą wady jej przeciwne.

Wady przeciwne

Według św. Tomasza prostota wiąże się z cnotą prawdomówności, która nadaje prawdziwość słowom, gestom, sposobowi bycia i życia¹. Prostota istotnie

¹ II-a II-ae, q. 109, a. 2, 4: „*Simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem [veritatis seu veracitatis] pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitem, qua homo unum praetendit et aliud intendit*”. Podobnie

przeciwstawia się dwulicowości, która sprawia, że chce się wewnętrznie czegoś innego, niż się zewnętrznie okazuje; pragnąc pieniędzy jakiejś osoby, udaje się, że się jej oddaje usługę, gdy w rzeczywistości chce się posłużyć tą osobą i tym, co do niej należy. Albo też ktoś pragnie władzy i zaszczytów, lecz by je osiągnąć udaje, że służy ojczyźnie; pod pozorami wielkoduszności kryją się ambicje. Ta wada dwulicowości, która może stać się makiawelizmem lub przewrotnością, skłania człowieka do ukazywania podwójnego oblicza, w zależności od tego, do kogo się zwraca, jak rzymski bóg Janus, którego przedstawiano z dwoma twarzami. Człowiek dwulicowy podaje się za twego przyjaciela, przyznaje ci rację, a jednocześnie twoim przeciwnikom mówi także, że się nie mylą.

Z dwulicowości wypływa kłamstwo, udawanie, które skłania do podawania się za innego, niż się jest, hipokryzja, która sprawia, że udaje się cnotę, której się nie ma. Z niej również płynie chępliwość; ponieważ pozór stawia się wyżej niż rzeczywistość, dąży się raczej do okazania się lepszym niż bycia tym, czym się powinno. Jest ona także źródłem szyderstwa, które ośmiesza innych, by ich pomniejszyć, a siebie wynieść ponad nich.

Wszystkie te wady, tak częste w świecie, ukazują przez kontrast, ile warta jest w życiu prawda i prawdomówność.

Prawdomówność a życie wewnętrzne

Prawdomówność jest cnotą zależną od sprawiedliwości i skłania do mówienia zawsze prawdy i zgodnego z nią postępowania. Nie znaczy to, by należało mówić wszelką prawdę wszystkim, prawiać kazania na prawo i na lewo i chwalać się szczerością, która czasem dochodzi do zuchwalstwa i braku szacunku. Lecz choć nie każda prawda nadaje się do powiedzenia, choć są prawdy, które należy przemilczeć, powinniśmy jednak unikać mówienia wbrew prawdzie i popełniania kłamstwa grzecznościowego, do którego mamy skłonność się uciekać, by wyjść z kłopotu. Jeśli się popełniło ten grzech, trzeba się z niego szczerze oskarżyć; zamiast starać się o usprawiedliwienie tego rodzaju postępowania przez fałszywe zasady, które pozbawiają powoli wszelkiej prawdy i niszczą zaufanie do ludzkiego świadectwa, tak koniecznego w życiu społecznym.

Bez wątpienia trudno jest czasem wobec niedyskretnego pytania zachować powierzony sekret, nie mówiąc czegoś niezgodnego z prawdą. Lecz jeżeli chrześcijanin jest zazwyczaj uległy natchnieniom z góry, w tych trudnych okoliczno-

II-a II-ae, q. 111, a. 3, ad 2: „Ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione; et secundum hoc... virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt sola ratione, quia veritas [seu veracitas] dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, et aliud praetendat exterius”. Jest to cnota związana ze sprawiedliwością, por. II-a II-ae, q. 109, a. 3.

ścinach Duch Święty da mu natchnienie, jak odpowiedzieć albo jakie postawić pytanie; podobnie jak dawał je pierwszym chrześcijanom, gdy stawiano ich przed sądami¹. Zbawiciel zapowiedział to, mówiąc: „A gdy was wydawać będą, nie myślcie, jak i co macie mówić, bo onej godziny, co macie mówić, będzie wam dane. Nie wy bowiem jesteście, którzy mówicie, lecz Duch Ojca waszego, który w was mówi” (Mt 10,19n). Nieraz sprawdzało się to podczas rewolucji francuskiej, w czasie prześladowań księży, kiedy stawiano im wszelkiego rodzaju podstępne pytania, by przeszkodzić w zaniesieniu ostatnich sakramentów umierającym. Często Duch Święty podszeptował im odpowiedź, która nie mijając się z prawdą, pozwalała im spełnić obowiązek kapłański.

A wszak każdy chrześcijanin w stanie łaski ma siedem darów Ducha Świętego, które czynią go uległym Jego natchnieniom, dawanym szczególnie w trudnych okolicznościach, gdy nasza roztropność, nawet wlana, zawodzi. Św. Tomasz twierdzi nawet z tej racji, że dary Ducha Świętego są konieczne do zbawienia, jako dopełnienie cnót wlanых². Kazuiści powinni przypomnieć sobie tę wielką prawdę, zamiast odwoływać się do teorii czasem bardzo ryzykownych, pozwalających na pewne zastrzeżenia myślnie tak mało ujawnione, że dziwnie upodabniają się do kłamstwa. Lepiej przyznać, że popełniło się grzech powszedni kłamstwa, niż odwoływać się do teorii, które fałszują definicję kłamstwa, aby go nie uznać tam, gdzie ono jest. Jest rzeczą bardzo ważną zachować ducha prawdy, o którym Pan Jezus mówi: „Niechajże tedy mowa wasza będzie: tak-tak, nie-nie. A co nadto więcej jest, od złego jest” (Mt 5,37). Tak mówił do tych, którzy przysięgali bez konieczności na niebo albo na świątynię jerozolimską, by skłonić do uwierzenia w swoje świadectwo. Były to przysięgi lekceważące i narażające na krzywo-przysięstwo; wystarczy mieć zwyczaj mówienia zawsze prawdy, aby wierono naszym słowom.

* * *

Mówiąc o prawdomówności, św. Tomasz czyni uwagę szczególnie ważną dla życia wewnętrznego. Cnota ta – powiada³ – skłania do przemilczania swoich zalet lub do nieujawniania całego dobra, które w nas jest; nie jest to ze szkodą dla prawdy, gdyż nie mówić o tym dobru, nie znaczy zaprzeczać jego istnieniu. Św. Tomasz cytuje nawet uwagę Arystotelesa na ten temat: „Ludzie, którzy uważają się za lepszych, niż są naprawdę, męczą innych, chcąc ich przewyższyć. Przeciwnie ci, którzy nie mówią o sobie wszystkiego, co dobre, są mili z powo-

¹ Przypomnijmy sobie zresztą, że często z naszej winy stawiają nam niedyskretne pytania. Gdybyśmy byli bardziej skupieni i milczący, nie stawiano by ich nam, lub przynajmniej rzadko.

² I-a II-ae, q. 68, a. 2.

³ II-a II-ae, q. 109, a. 4.

du tej uległości i umiarkowania”¹. Św. Paweł mówi podobnie: „Gdybym nawet zechciał się chlubić, nie byłbym bezrozumny, bo mówiłbym prawdę. Ale wstrzymuję się, aby snadź nie rozumiał kto o mnie więcej nad to, co we mnie widzi albo co ode mnie słyszy” (2 Kor 12,6).

Cnota prawdomówności w ten sposób praktykowana nie tylko w słowach, ale w czynach, w całym sposobie bycia, wprowadza prawdę w nasze życie. A gdy życie jest prawdziwie utwierdzone w prawdzie, Bóg, Prawda Najwyższa, skłania się ku nam przez swoje Boskie natchnienia, które stają się powoli podstawą wyższej kontemplacji. Pozwalać sobie na kłamstwo – to odwracać się od prawdy i pozbawiać się wyższych natchnień daru mądrości. Żyć stale w prawdzie – to usposabiać się do otrzymywania tych natchnień, dających przenikać i smakować prawdę Bożą, którą kiedyś będziemy kontemplować wprost.

Prostota świętych obrazem prostoty Bożej

Do kontemplacji bardziej jeszcze usposabia ta cecha prawdomówności, którą nazywamy wyższą prostotą świętych. Przeciwstawia się ona nie tylko dwulicowości, ale wszelkiemu zbytecznemu skomplikowaniu, wszystkiemu, co jest zmanierowane lub splamione afekcją, jak sentymentalizm udający miłość, której się nie ma. Jakim fałszem tchnęłoby mówienie stylem wzniosłym, jakby się już było w VII Mieszkaniu twierdzy wewnętrznej, gdy tymczasem jeszcze się nie weszło do Mieszkania IV. O ileż wyższa jest prostota Ewangelii!

Mówimy, że spojrzenie dziecka jest szczere, gdyż zmierza prosto do celu bez myśli ubocznej. W tym znaczeniu Pan Jezus mówi: „Jeśli oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światłe będzie”; tzn. że jeśli intencja nasza jest prawa i prosta, całe życie nasze będzie jednolite, prawdziwe, pełne światła, zamiast być rozdzielone, jak życie tych, którzy chcą jednocześnie służyć dwom panom: Bogu i mamonie. Wobec wszelkiej złożoności, pozorów, mniej lub więcej kłamliwych komplikacji świata przeczuwamy, że cnota moralna prostoty lub doskonałej prawości jest odbiciem doskonałości Bożej.

Prostota Boga jest prostotą czystego Ducha, który jest samą Prawdą i samym Dobrem. Nie ma w Nim myśli następujących po sobie kolejno, ale myśl jedna, zawsze ta sama, która trwa i obejmuje całą prawdę. Prostota Jego poznania jest prostotą bardzo czystego spojrzenia, które bez domieszki błędu lub niewiedzy spogląda z góry na wszelką prawdę poznawalną, nie zmieniając się nigdy. Prostota Jego woli, czyli Jego miłości, jest prostotą intencji czystej w najwyższym stopniu, która rozrządza przedziwnie wszystko i dopuszcza zło tylko dla większego dobra.

¹ Etyka, ks. IV, rozdz. VII.

W tej prostocie Bożej najpiękniejsze jest to, że łączy ona w sobie doskonałości na pozór najbardziej sprzeczne: absolutną niezmienność Boga z absolutną wolnością, mądrość nieskończoną z najbardziej nieskrępowanym upodobaniem, które czasem wydaje się dowolne, a także nieskończoną sprawiedliwość, nieubłaganą dla grzechu nieobżałowanego, z nieskończonym miłosierdziem. Wszystkie te doskonałości są ze sobą stopione, utożsamione w najwyższej prostocie Boga, nie wykluczając się nawzajem.

* * *

Odblask tej właśnie tak wzniosłej prostoty znajdujemy w uśmiechu dziecka i w prostocie świętych ponad wszelkimi mniej lub więcej kłamliwymi kombinacjami mądrości i roztropności świata.

Jak błędne pojęcie o prostocie wytwarzamy sobie nieraz, myśląc, że polega ona na szczerym wypowiedaniu wszystkiego, co nam przyjdzie na myśl, lub co czujemy, choć może zaprzeczamy sobie nazajutrz, gdy okoliczności ulegają zmianie lub gdy osoby, z którymi mamy do czynienia, przestaną nam się podobać. Ta rzekoma prostota jest samą niestałością i sprzecznością na skutek skomplikowania i kłamstwa mniej lub więcej świadomego, podczas gdy wyższa prostota świętych, obraz prostoty Bożej, jest prostotą mądrości, która się nie zmienia, i miłości bardzo czystej i mocnej, trwającej ponad naszą wrażliwością i zmiennością poglądów.

Św. Franciszek Salezy dość często mówi o prostocie¹, sprowadzając ją do prostej intencji miłowania Boga, która powinna przeważać nad wszystkimi naszymi uczuciami i nie zatrzymywać się na bezużytecznym poszukiwaniu mnóstwa ćwiczeń, zasłaniających jedność celu, do którego się dąży. Twierdzi on również, że prostota jest najlepszą przebiegłością, gdyż dąży wprost do celu; dodaje też, że nie jest sprzeczna z roztropnością i że nie wtrąca się do tego, co czynią inni.

Dusza doskonała jest więc duszą uproszczoną, która osiąga to, że sędzi wszystko nie według chwilowego subiektywnego wrażenia, lecz w świetle Bożym, i że pragnie wszystkiego tylko dla Boga. I podczas gdy dusza skomplikowana, sądząca według swoich kaprysów, wpada w zamęt z powodu głupstwa, dusza uproszczona przez swą mądrość i miłość zachowuje pokój.

Ta wyższa prostota bardzo różna od naiwności lub głupoty, godzi się doskonale z najbardziej przezorną roztropnością chrześcijańską, uważającą na najdrobniejsze szczegóły naszych czynów i na ich skutki bliższe lub dalsze.

* * *

¹ *Filotea*, cz. III, rozdz. XXX.

Dusze św. Józefa, św. Jana, św. Franciszka, św. Dominika, św. Proboszcza z Ars dają pewne pojęcie o prostocie Boga, ale bardziej jeszcze dusza Maryi, *Stella matutina, Regina virginum et Sanctorum omnium, Regina pacis*. Jeszcze doskonalej święta dusza Jezusa ma w sobie najczystszy odblask prostoty Boga.

W Chrystusie łączy się po prostu święta surowość sprawiedliwości wobec obłudnych faryzeuszy z nieskończonym miłosierdziem dla wszystkich dusz, dla których jest Dobrym Pasterzem. W sposób najprostszy łączy się w Nim najgłębsza pokora z najwyższą godnością. Przez trzydzieści lat prowadzi życie ukryte jako ubogi robotnik; mówi, że przyszedł służyć, a nie by Jemu służono; umywa nogi swym uczniom w Wielki Czwartek; znosi najgorsze upokorzenia Męki; mówi z prostotą do Ojca swego: „Ojcze mój, jeżeli kielich ten nie może odejść ode Mnie, jeno abym go pił, niech się stanie wola Twoja” (Mt 26,42). Z prostotą ogłasza wobec Piłata swoje powszechne królowanie: „Królestwo moje nie jest z tego świata... Sam mówisz, że Ja jestem królem. Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, który z prawdy jest, słucha głosu mego” (J 18,36n). Umiera, z prostotą mówiąc: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego... Wykonało się” (Łk 23,46; J 19,30).

Jest w tej prostocie taka wielkość, że setnik, widząc Jego śmierć, nie mógł powstrzymać się od słów: „Zaiste ten był Synem Bożym” (Mt 27,54).

Setnik miał spojrzenie kontemplujące: w Tym, który wydawał się ostatecznie zwyciężonym, przeczuł Tego, który odnosił największe zwycięstwo nad grzechem, szatanem i śmiercią. To światło kontemplacji było mu dane przez Jezusa umierającego, przez Zbawiciela, który skłania się szczególnie ku prostaczkom o czystym sercu.

Ta wyższa prostota, nawet u ludzi niewykształconych, jest usposobieniem do głębokiego rozumienia rzeczy Bożych. Już Stary Testament uczył: „Rozumiejcie o Panu, w dobroci i w prostocie serca szukajcie Go” (Mdr 1,1). – „Lepszy jest ubogi, który chodzi w prostocie swojej, niżli bogaty warg przewrotnych a głupi” (Prz 19,1). „Pomrzyjmy wszyscy w prostocie naszej” – mówią Machabeusze (1 Mch 2,37), gdy dotknęła ich niesprawiedliwość. „Bądźcie posłuszni... w szczerości serca” – mówi św. Paweł (Kol 3,22). „Obawiam się, aby... serca wasze... nie odpadły od prostoty, która jest w Chrystusie” (2 Kor 11,3). Trzeba ją zachowywać z Bogiem, z przełożonymi, z samym sobą. To jest prawda życia.

Ta właśnie prostota – mówi Bossuet¹ – pozwala duszom skryształizowanym „wejść na wyżyny Boże”, na drogi Opatrzności, w niezgłębione tajemnice, którymi gorszą się dusze skomplikowane, w tajemnice nieskończonej Sprawiedliwości, nieskończonego Miłosierdzia, najwyższej Wolności upodobania Bożego. Wszy-

¹ *Elévations sur les Mystères*, tydzień 18, rozważanie słów starca Symeona.

stkie te tajemnice w swojej wzniosłości są, mimo swej niejasności, proste dla prostych.

Czemu tak jest? Dlatego, że w sprawach Bożych to, co najprostsze, jak *Ojcze nasz*, jest również najwyższe i najgłębsze. Zapomina się o tym, ponieważ w sprawach tego świata, gdzie jest całkowicie pomieszane dobro i zło, bywa odwrotnie; są one często bardzo skomplikowane i dlatego temu, kto chce być prostym w tej dziedzinie, brak przenikliwości. Okazuje się naiwnym, niemądrym, powierzchownym. W rzeczach Bożych natomiast prostota łączy się z głębią i wzniosłością, gdyż rzeczy Boże, najwznioślejsze w Bogu i najgłębsze w naszym sercu, są samą prostotą.

Mamy tego przykład w głębokiej prostocie Najświętszej Maryi Panny, jak również św. Józefa, który był po Panu Jezusie i Maryi duszą najdoskonalej prostą i najbardziej kontemplacyjną, jaka istniała. Był to skutek jego przeznaczenia jedynego w świecie: przeznaczenia na ojca, żywiciela Zbawcy, i na życie według obyczajów pokornego cieśli. Leon XIII w encyklice o opiece św. Józefa mówi: „Nie ma wątpliwości, że zbliżył się on bardziej niż ktokolwiek inny do tej godności najwyższej, którą Matka Boża tak bardzo przewyższa wszystkie stworzenia”¹.

Św. Tomasz z Akwinu miał również w stopniu bardzo wysokim tę cnotę prostoty, która jest jednym z przejawów prawdziwości, prawdy życia.

W naszych czasach Bóg dał nam wysoki wzór prostoty świętych związanej z kontemplacją tajemnic wiary w osobie św. Teresy od Dzieciątka Jezus².

„Niepodobna w tym – mówi ona – do wielkich dusz, które od dzieciństwa praktykują wszelkiego rodzaju umartwienia, sprowadzałam moje tylko do przełamywania własnej woli, do powstrzymywania się od odpowiedzi, do oddawania małych usług bez zwracania na nie uwagi i tysiąca rzeczy w tym rodzaju”³. – „Na mojej małej drodze są tylko rzeczy zwyczajne, trzeba, aby małe dusze mogły czynić wszystko to, co ja czynię”⁴. – „Jak łatwo jest podobać się Jezusowi, zachwycić Jego serce – mówiła – trzeba Go tylko kochać, nie przyglądając się sobie, nie badając zbytnio swoich wad. Toteż, gdy mi się zdarza wpaść w jakiś grzech, podnoszę się natychmiast. Jedno spojrzenie na Jezusa i poznanie własnej nędzy naprawia wszystko... – Nazwał siebie «Kwiatem polnym» (Pnp 2,1), by nam pokazać, jak kocha prostotę”⁵.

Mówiąc o sposobie formowania nowicjuszek, porusza kwestię sporów, które

¹ Encyklika *Quamquam pluries* (15 sierpnia 1889): „Ad illam praestantissimam dignitatem, qua naturis creatis omnibus longissime Deipara antecellit, non est dubium quin accesserit ipse, ut nemo magis”.

² Por. *L'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 1923, s. 163-186.

³ Tamże, s. 169.

⁴ Tamże, s. 183.

⁵ Tamże, s. 185-186.

mogą wynikać między dwiema osobami: „Nic łatwiejszego, jak zrzucić winę na nieobecnych. Ja czynię wręcz przeciwnie. Moim obowiązkiem jest mówić prawdę powierzonym mi duszom i mówię ją”¹.

Twierdzi również: „To złudzenie myśleć, że można czynić dobro poza posłuszeństwem”². Widzimy też, jak się w niej urzeczywistniły słowa, które napisała: „Często podoba się Panu Jezusowi dać mądrość najmniejszym”³. Można zrozumieć, dlaczego Pius XI w homilii podczas jej kanonizacji mówił: „Spodobało się więc dobroci Bożej obdarzyć siostrę Teresę i ubogacić darem mądrości zupełnie wyjątkowym... Duch prawdy odkrył jej i nauczył ją tego, co zazwyczaj ukrywa przed mądrymi i roztroprnymi, a objawia pokornym”⁴. Benedykt XV powiedział podobnie: „Ta szczęśliwa służebnica Boża miała sama przez się tyle wiedzy, że mogła wskazywać innym prawdziwą drogę zbawienia”.

Widać z tego, że wyższa prostota świętych otwiera ich umysł i czyni go uległym natchnieniom Ducha Świętego, aby mogli przenikać, kosztować tajemnice zbawienia i dojść do zjednoczenia z Bogiem⁵.

Widzą oni w ten sposób, czego wymaga to zjednoczenie, by się utrzymać w okolicznościach nieraz nieprzewidywanych i przykrych. Wyższa prostota w połączeniu z rozeznaniem przypomina przy wszystkich zdarzeniach, że: „wszystko wspomaga ku dobremu, miłującym Boga” i trwającym w tej miłości.

Niektórzy uważają za niepotrzebne w traktacie teologii ascetycznej i mistycznej kłaść nacisk na cnoty, o których tu mowa, i śpieszą się, by dojść od razu do zagadnień dyskutowanych między teologami i psychologami na temat kontemplacji wlanej. My uważamy przeciwnie, że jest bardzo potrzebną rzeczą kłaść nacisk – jak to czynili wszyscy święci i jak czyni się we wszystkich sprawach beatyfikacyjnych – na te cnoty chrześcijańskie, które mają tak głęboki wpływ na myśl i na życie. Następnie tradycyjna nauka o kontemplacji wlanej ukazuje się jako wypadkowa wszystkiego, co było powiedziane o postępie cnót nabytych, cnót wlanych i siedmiu darów Ducha Świętego u dusz wewnętrznych, prawdziwie oderwanych od siebie i prawie stale zjednoczonych z Bogiem. Pod pretekstem, że doktryna dotycząca cnót chrześcijańskich i siedmiu darów znana jest wszystkim, niektórzy nie zgłębiają jej nigdy. Kontemplacja jednak znajduje się w głębokiej i odczuwalnej intuicji prawd Bożych, znanych wszystkim chrześcijanom, np. wyrażonych w *Ojciec nasz*. To właśnie przypomina nam cnota prostoty, rozumiana jako odbicie w nas prostoty Bożej.

¹ Cytowane przez H. Petitota OP, *Sainte Thérèse de Lisieux*, 1925, s. 172.

² Tamże, s. 176.

³ Tamże, s. 178. Por. św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*.

⁴ Cytuje H. Petitot, tamże, s. 178.

⁵ Por. *Naśladowanie*, ks. II, rozdz. IV.

Rozdział 17

DUCH WIARY I JEGO WZROST

Omówiwszy wzrost chrześcijańskich cnót moralnych na drodze oświecenia, trzeba się zająć zagadnieniem wzrostu cnót teologicznych, a przede wszystkim wiary i jej wpływu na całe nasze życie. Jest to przygotowanie do zrozumienia, czym powinna być modlitwa na drodze oświecenia.

W związku z tym zobaczymy, czym jest duch wiary, jak powinien w nas wzrastać, do jakiej doskonałości i mocy winien ostatecznie dojść, byśmy stale nim żyli, według słów Pisma Świętego: „Sprawiedliwy z wiary żyje” (Ga 3,11).

Czym jest duch wiary?

W rzeczywistości człowiek żyje zawsze według takiego czy innego ducha, czy to według ducha natury, gdy nie wychodzi poza naturalizm praktyczny, czy też według ducha wiary, gdy dąży poważnie do swego celu ostatecznego, do nieba i do świętości.

Duch, według którego żyjemy, to szczególny sposób ujmowania wszystkich rzeczy, widzenia, sądzenia, odczuwania, miłowania, sympatyzowania, chcenia i działania. Jest to pewna mentalność, czyli szczególne usposobienie, które zabarwia prawie wszystkie nasze sądy i czyny, a życie nasze podnosi lub obniża.

Wobec tego duch wiary jest specjalnym sposobem sądzenia wszystkiego z wyższego punktu wiary, z istoty swej nadprzyrodzonej, opierającej się na autorytecie Boga objawiającego, na prawdomówności Boga, dawcy łaski i chwały, który tą drogą wiary chce nas prowadzić do życia wiecznego.

Można lepiej pojąć, czym jest duch wiary, przez jego przeciwieństwo, które jest rodzajem zaślepienia duchowego, pozwalającym osiągać rzeczy Bożych tylko materialnie i od zewnątrz¹. Tak np. Izrael, lud wybrany, nie rozumiał w sposób dość duchowy przywileju, który otrzymał i w którym po przyjściu Zbawiciela miały uczestniczyć inne narody, powołane również do otrzymania Objawienia Bożego. Żydzi uważali, że nie należy dawać poganom chleba przeznaczonego dla dzieci Izraela. Pan Jezus przypomina ten ich sposób patrzenia w pierwszych słowach zwróconych do niewiasty chananejkiej, a następnie pobudza ją zaraz do tej pięknej odpowiedzi: „«Tak jest, Panie, ale przecież i szczenięta je-

¹ Por. św. Tomasz, II-a II-ae, q. 15, i 1 Kor 2,14: „Człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego, i jest dla niego głupstwem”.

dzą z odrobin, które padają ze stołu panów ich». Wtedy odpowiadając Jezus rzekł do niej: «O, niewiasto! Wielka jest wiara twoja: niechaj ci się stanie, jako chcesz». I uzdrowiona była córka jej onej godziny” (Mt 15,27n).

Duch wiary, którego brakowało Żydom, a którego miała ta pokorna niewiasta, jest duchem prawdy Bożej i powszechnej. Prawda ta jest właściwym przedmiotem wiary i przewyższa wszelkie partykularyzmy narodów czy społeczności. Dlatego św. Paweł, początkowo ściśle związany z Synagogą i jej przesadami, stał się apostołem pogan. To też jest chwałą św. Augustyna i św. Tomasza, że byli nie tylko nauczycielami jakiejś grupy uczniów, lecz Doktorami Kościoła powszechnego.

* * *

Ten duch wiary może być tak uniwersalny tylko dlatego, że oznacza się wielką prostotą, która jest uczestnictwem w mądrości Boga.

Akt wiary – zdaniem św. Tomasza – ogromnie przewyższa rozumowanie, jest aktem prostym, którym wierzymy jednocześnie Bogu objawiającemu i Bogu objawionemu¹.

Tym aktem z istoty swej nadprzyrodzonym przyjmujemy niezawodnie Boga, który objawia, i tajemnice objawione; w ten sposób tym aktem prostym, przewyższającym wszelkie rozumowanie, dążymy w ciemności do kontemplacji rzeczy Bożych ponad wszelkie pewności porządku przyrodzonego.

Z istoty swej nadprzyrodzonej pewność wiary wlanej, jak stwierdziliśmy wyżej², przewyższa o wiele rozumową pewność Boskiego pochodzenia Ewangelii, którą można zdobyć przez historyczno-krytyczne studia cudów ewangelicznych.

Wiara, będąca darem Bożym³, jest jakby zmysłem duchowym, który pozwala nam słyszeć harmonię tajemnic objawionych, czyli harmonię głosu Boga, zanim zostaniemy dopuszczeni do widzenia Go twarzą w twarz. Wiara wlana jest jak wyższy zmysł muzyczny, który pozwala nam rozumieć, choć niejasno, znaczenie tajemnicznej harmonii duchowej stworzonej przez Boga.

Właśnie to wyraża św. Paweł w słowach: „A myśmy nie otrzymali ducha tego świata, lecz Ducha, który z Boga jest, abyśmy poznali, co nam Bóg darował. Głosimy też to nie przez uczone słowa ludzkiej mądrości, ale przez naukę Du-

¹ Por. św. Tomasz, II-a II-ae, q. 2, a. 2, ad 1: „Per ista tria [credere Deo, credere Deum, credere in Deum] non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum”. Przez jeden i ten sam akt istotnie nadprzyrodzony i prosty, wierny *przyjmuje* nieomylnie Boga objawiającego i wierzy w tę lub inną tajemnicę objawioną: Tróję Przenajświętszą, Wcielenie.

² Por. s. 56-59.

³ Ef 2,8: „Łaską bowiem zostaliście zbawieni przez wiarę, i to nie z was, bo i ona jest darem Bożym”.

cha, do rzeczy duchowych duchową miarę stosując. Bo człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego, i jest dla niego głupstwem, gdyż zrozumieć tego nie może, co według duchowej miary sądzić należy. Ale kto jest duchowy, rozsądza wszystko, a sam przez nikogo nie jest sądzony. Któż bowiem poznał myśl Pana, aby go pouczał? A my zmysł Chrystusowy mamy” (1 Kor 2,12-16).

By móc rozsądzać w ten sposób, wiara winna być wspomagana przez dar rozumu, pozwalający przeniknąć znaczenie tajemnic, oraz przez dar mądrości, który pozwala je smakować. Ona to jednak sprawia, że przyjmujemy nieomylnie słowo Boże.

Ta wiara wlana, cnota teologiczna, mimo ciemności tajemnic, przewyższa to intuicyjne i bardzo jasne poznanie, które aniołowie posiadają z natury. Wiara wlana jest w rzeczywistości tego samego porządku co życie wieczne, którego jest jakby zarodkiem; jest ona, według słów św. Pawła, „podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy” (Hbr 11,1), fundamentem naszego usprawiedliwienia (Rz 3,22). Nawet aniołowie musieli otrzymać ten dar nienależny od Boga, by dążyć do celu nadprzyrodzonego, do którego byli powołani¹.

Św. Franciszek Salezy twierdzi², że Bóg, dając nam wiarę, wchodzi do naszej duszy i mówi do naszego umysłu nie w sposób dyskursywny, lecz przez natężenie. Przyjmując wiarę, umysł ogołaca się ze wszystkich swoich rozumowań i argumentów, a poddając je wierze, osadza ją na nich, uznając ją za królową. Gdy światło wiary wlało jedność swoich prawd do naszego umysłu, wola nasza odczuwa natychmiast żar miłości niebiańskiej³.

Wiara wlana winna w nas wzrastać aż do śmierci

Jest rzeczą bardzo ważną dla uświęcenia naszych dusz przypominać sobie, że wiara powinna wzrastać w nas każdego dnia. Może być ona większa u sprawiedliwego mało wykształconego, lecz świętego, niż u teologa. Św. Tomasz uczy⁴, że „od strony rozumienia wiara może być u jednego chrześcijanina większa niż u drugiego, z powodu większej pewności i stałości przeświadczenia, od strony zaś woli z powodu większej ochoczości i pobożności czy ufności”. Przyczyną tego jest, że „wiara wlana jest proporcjonalna do daru łaski, który nie jest równy u wszystkich”⁵. Toteż Pan Jezus mówi o niektórych swoich uczniach, że

¹ Por. S. *th.*, I-a, q. 62, a. 2.

² *Traktat o miłości Bożej*, ks. II, rozdz. XIV.

³ Tamże, rozdz. XVII.

⁴ II-a II-ae, q. 5, a. 4.

⁵ Tamże, ad 3.

są jeszcze ludźmi „małej wiary” (Mt 6,30), „leniwego serca ku wierzeniu” (Łk 24,25), podczas gdy do niewiasty chananejkiej mówi: „O niewiasto, wielka jest wiara twoja” (Mt 15,28).

„Sprawiedliwy mój z wiary żyje” (Hbr 10,38), i to coraz bardziej. Są dusze święte, które nigdy nie dokonywały analizy pojęciowej dogmatów Trójcy Świętej, Wcielenia, Eucharystii i nigdy nie wyprowadzały z tych dogmatów wniosków teologicznych znanych wszystkim teologom; a jednak u tych dusz cnota wlana wiary jest o wiele wyższa, intensywniejsza niż u niejednego z teologów. Jest to fakt potwierdzony przez wiele współczesnych beatyfikacji i kanonizacji. Gdy czytamy żywot św. Bernadety z Lourdes lub św. Gemmy Galgani, możemy powiedzieć: Daj Boże, abym miał kiedyś tak wielką wiarę jak te dusze!

Teologowie słusznie twierdzą, że wiara może wzrastać albo wszерz, albo w głąb, albo co do natężenia. Wiara nasza rozszerza się, gdy przyswajamy sobie powoli wszystko, co było zdefiniowane przez Kościół w związku z tajemnicami Trójcy Przenajświętszej, Wcielenia, Eucharystii i innych punktów nauki chrześcijańskiej. Tak właśnie teologowie poznają *explicite* wszystko, co zostało określone przez Kościół. Nie wynika z tego jednak, że mają wiarę równie silną i głęboką, jak rozległą. I odwrotnie, między wiernymi są święci, którzy nie znają wielu punktów nauki, określonych przez Kościół, dotyczących np. zbawczego Wcielenia i Eucharystii, a którzy przenikają w głąb tych tajemnic zbawienia tak, jak są po prostu podane w Ewangelii.

Św. Benedykt Józef Labre np. nie miał okazji przeczytania traktatu teologicznego o Wcieleniu, ale żył tą tajemnicą do głębi, jak również tajemnicą Eucharystii.

Apostołowie prosili o tę wiarę większą w głąb i w moc, gdy mówili: „Przytnijcie nam wiary” (Łk 17,5). A Jezus odpowiedział: „O cokolwiek będziecie prosić w modlitwie wierząc – otrzymacie” (Mt 21,22). Otrzymamy to, zwłaszcza jeśli prosimy dla siebie z wytrwałością o to, co jest konieczne lub wyraźnie pożyteczne do zbawienia, jak wzrost w cnotach.

Doskonałość i moc ducha wiary

Wartość ducha wiary mierzy się w czasie próby trudnościami, które przezwycięża. Św. Paweł stwierdza to wymownie w Liście do Hebrajczyków (11,17-38): „Przez wiarę Abraham, gdy był doświadczany, ofiarował Izaaka. A ofiarował syna jedyne go, bo otrzymał był obietnicę i powiedziane mu było: «Od Izaaka zwać się będzie potomstwo twoje». Sądził, że mocen jest Bóg i zmarłych wskrzesić... Przez wiarę [Mojżesz] opuścił Egipt, nie bojąc się gniewu królewskiego, Niewidzialnego bowiem, jakby widząc, miał przed oczyma... [Prorocy] przez wiarę pokonali królestwa, wypełnili sprawiedliwość, otrzymali obietnice, zawarli lwie paszczęki [jak

Daniel], zdusili potęgę ognia [jak trzech młodzieńcy w piecu ognistym]... Inni doznali... więzów i ciemnic. Byli kamienowani [jak Zachariasz], piłowani [jak Izajasz], dręczeni, przebijani mieczem, błakali się w owczych i kozich skórach, w nędzy, w ucisku i w utrapieniach. Świat nie był ich godzien..." Św. Paweł wprowadza wreszcie wniosek: „Przeto i my... biegnijmy wytrwale w wyznaczonym nam boju. A spoglądajmy na Jezusa, przodownika i ostatecznego sprawcę wiary, który mając przed sobą wesele podjął krzyż, nie bacząc na wzgardę, i zasiadł na prawicy tronu Bożego” (Hbr 12,1n).

Św. Tomasz w swoim *Komentarzu do Listu do Hebrajczyków*, 13, 3, idąc za słowem Bożym, podniesiony kontemplacją tej tajemnicy, mówi: „Przypatrzcie się Chrystusowi, który zniósł takie prześladowanie ze strony grzeszników... a w każdym utrapieniu znajdziecie lekarstwo w Krzyżu Jezusowym. Znajdziecie tam przykład wszystkich cnót. Jak twierdzi św. Grzegorz Wielki, gdy wspomni się na Mękę Zbawiciela, nie ma nic tak twardego i przykrego, czego nie można by znieść z cierpliwością i miłością”.

* * *

Im bardziej wzrasta w nas duch wiary, tym silniejsze posiadamy zrozumienie tajemnicy Chrystusa, który przyszedł na świat dla naszego zbawienia.

W tym celu Kościół, Matka nasza, co dzień przy końcu Mszy stawia nam przed oczy prolog Ewangelii św. Jana, zawierający syntezę tego, czego uczy Objawienie o tajemnicy Chrystusa. Znajdujemy co dzień pokarm na tej wspaniałej karcie, której nigdy nie zgłębimy dostatecznie. Przypomina nam ona trzy narodzenia Słowa: Jego narodzenie odwieczne, Jego narodzenie doczesne według ciała i Jego narodzenie duchowe w duszach. Jest to najwznioślejsze streszczenie czterech Ewangelii.

Oto więc skrót wiary chrześcijańskiej: Najpierw odwieczne narodzenie Słowa: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo [zupełnie jasne wyrażenie jedności substancjalnej Słowa z Bogiem]... Boga nikt nigdy nie widział. Syn Jednorodzony, który jest na łonie Ojca, Ten nam opowiedział”. Tak wyjaśniają się najwznioślejsze słowa Psalmów mesjańskich: „Rzekł Pan Panu memu: Siądź po prawicy mojej... Z żywota przed jutrenką zrodziłem Cię”, dziś, w jednej chwili nieruchomej wieczności. „Któremuż to z aniołów – pyta św. Paweł (Hbr 1,5) – powiedział kiedy [Bóg]” coś podobnego? Słowo, jasność Ojca, nieskończenie przewyższa wszystkie stworzenia, którym dało byt i które zachowuje w istnieniu.

Czerpmy również pokarm z tego, co powiedziane jest w tym samym prologu (1,14) o doczesnym narodzeniu Syna Bożego: „A Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami, i widzieliśmy chwałę Jego, pełnego łaski i prawdy, chwałę

jako Jednorodzonego od Ojca". Jest to wypełnienie wszystkich prorocstw mesjańskich i źródło wszystkich łask, które ludzie otrzymywać będą do końca świata.

Żyjmy wreszcie tym, co nam mówi ten sam prolog o duchowych narodzinach Słowa w naszych duszach: „Przyszedł do swej własności, a swoi Go nie przyjęli. A wszystkim, którzy Go przyjęli i uwierzyli w imię Jego, dał moc, aby się stali synami Bożymi; którzy nie z krwi ani z żądz ciała, ani też z woli ludzkiej, ale z Boga się narodzili". Dał im, aby się stali przybranymi dziećmi Boga, jako On jest Synem Boga z natury. Nasze usynowienie jest wyobrażeniem Jego synostwa, gdyż powiedziane jest w tym samym miejscu: „A z pełności Jego myśmy wszyscy wzięli łaskę za łaskę".

Wreszcie Syn Boży powiedział nam, aby pokazać, jak chce w nas żyć: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy" (J 14,23).

Nie tylko stworzony dar łaski przyjdzie do nas, lecz Osoby Boże: Ojciec, Syn, a także Duch Święty, obiecany uczniom przez Zbawiciela.

Codziennie zamiast mechanicznie odmawiać *Gloria*, *Credo*, zamiast prawie machinalnie czytać prolog czwartej Ewangelii, powinniśmy coraz głębiej przeżywać to tak istotne streszczenie Objawienia Bożego. Duch wiary, wzrastając, powinien więc normalnie coraz bardziej przenikać znaczenie tajemnicy Chrystusa, znaczenie nadprzyrodzone, które staje się stopniowo kontemplacją przenikającą i smakującą, źródłem pokoju i radości, według słów św. Pawła: „Weselcie się w Panu zawsze... A pokój Boży, który przewyższa wszelkie pojęcie, niechaj strzeże serc waszych i umysłów waszych w Chrystusie Jezusie" (Flp 4,4.7).

Jak w praktyce żyć duchem wiary?

Trzeba nim żyć, osądzając wszystko w tym wyższym świetle, czyli biorąc pod uwagę najpierw Boga, potem naszą duszę, następnie bliźniego i wszystkie zdarzenia życia.

Czyż więc trzeba podkreślać, że Boga należy rozpatrywać w świetle wiary? Niestety tak. Jest to bardzo potrzebne. Czyż często nie patrzymy na samego Boga poprzez nasze przesady, bardzo ludzkie uczucia, nasze małe namiętności, wbrew świadectwu, które On sam daje o sobie w Piśmie Świętym?

Czyż nie zdarza nam się nawet w czasie modlitwy wsłuchiwać się w samych siebie, przypisywać Panu Bogu nasze własne refleksje, mniej lub więcej wywołane naszą miłością własną? Czyż nie jesteśmy skłonni w godzinach zarozumiałości myśleć, że miłosierdzie Boże nam się należy, a sprawiedliwość Boża tym, którzy się nam nie podobają? Czyż przeciwnie, w chwilach zniechęcenia nie zdarza się, że w praktyce wątpimy w miłość Boga dla nas, w Jego bezgraniczne ku nam miłosierdzie? Często zniekształcamy oblicze duchowe Boga, patrząc na

nie z punktu widzenia naszego egoizmu, a nie zbawienia, nie w prawdziwym świetle Objawienia Bożego.

Z punktu widzenia wiary Bóg ukazuje się nie poprzez pryzmat poruszeń naszej miłości własnej, lecz w zwierciadle tajemnic życia i Męki Zbawiciela oraz życia Kościoła co dzień odnawianego przez Eucharystię. Wtedy oko wiary, o którym często mówi św. Katarzyna Sieneńska, oczyszcza się coraz bardziej przez umartwienie zmysłów, nieuporządkowanych namiętności, własnego sądu i własnej woli. Dopiero wtedy opada powoli ta przepaska pychy, ta zasłona, która nam przeszkadza dojrzeć sprawy Boże lub pozwala nam zaledwie zobaczyć ich cienie i trudności. Często tak oglądamy prawdy wiary, jak ludzie, którzy patrzą na witraże katedry tylko z zewnątrz; należałoby tymczasem nauczyć się kontemplowania ich w świetle wewnętrznym.

* * *

Powinniśmy również na siebie patrzeć w świetle wiary. Jeśli widzimy siebie tylko w świetle przyrodzonym, odkrywamy w sobie przyrodzone zalety, których wartość często przesadzamy; z czasem zetknięcie z rzeczywistością, próba, pokazuje nam naszą przesadę. I wtedy zdarza się, że wpadamy w depresję lub zniechęcenie.

W świetle wiary poznawalibyśmy w sobie skarby nadprzyrodzone, które Bóg dał nam przez chrzest, a pomnożył przez Komunię; zdawalibyśmy sobie co dzień lepiej sprawę z ceny łaski uświęcającej, z przemieszkowania Trójcy Przenajświętszej w nas; pamiętalibyśmy, czym być powinien owoc żarliwej Komunii. Ukazywałaby się nam coraz jaśniej wielkość powołania chrześcijańskiego w świetle przekazania miłości.

Zobaczylibyśmy również lepiej przeszkody w rozwoju tego życia łaski w nas: lekkomyślność, przez którą zapominamy, że mamy w sobie zarodek życia wiecznego, oraz głupią pychę, całkowicie sprzeczną z duchem mądrości. Z tego wyższego punktu widzenia odkrylibyśmy rychło w sobie dwie rzeczy, których znajomość jest tak bardzo ważna: naszą wadę główną i naszą główną skłonność płynącą z łaski, to, co w nas białe i czarne, co należy wytepić, a co powinno wzrastać.

* * *

Przed wszystkim jednak zapominamy patrzeć w świetle wiary na bliźniego. Widzimy go w świetle naszego rozumu zniekształconego przez przesady, egoizm, pychę, zazdrość i inne namiętności. Z tej racji aprobujemy w bliźnim to, co po ludzku nam się podoba, co jest zgodne z naszym gustem naturalnym lub z naszymi kaprysami, co jest dla nas użyteczne, co przedstawia dla nas wartość, to, co bliźni jest nam winien. Przeciwnie, potępiamy w nim to, co nam prze-

szkadza, często to, w czym góruje nad nami lub co budzi w nas nieufność. Ileż sądów zuchwałych, ostrych, bezlitosnych, ileż oszczerstw mniej lub więcej świadomych pochodzi z tego spojrzenia zaćmionego przez miłość własną i pychę.

Gdybyśmy umieli widzieć bliźniego w świetle wiary, bardzo czystym wejrzeniem duchowym, z jakąż korzyścią byłoby to dla nas i dla niego. Wtedy w przełożonych widzielibyśmy przedstawicieli Boga, słuchalibyśmy ich z całego serca, nie krytykując, jak samego Pana Jezusa. W osobach, do których nie czujemy naturalnej sympatii, widzielibyśmy dusze odkupione Krwią Chrystusa, członki Jego Ciała Mistycznego, może bliższe niż my Jego Najświętszemu Sercu. Nasze spojrzenie nadprzyrodzone przebiłoby nieprzezroczystą osłonę ciała i krwi, która nam przeszkadza widzieć otaczające nas dusze. Często żyjemy przez wiele lat obok dusz bardzo pięknych, nie domyślając się tego. Trzeba zasłużyć na widzenie dusz, aby pokochać je szczerze i głęboko, a to dopiero uprawniłoby nas do mówienia im zbawiennych prawd i słuchania tego od nich.

Podobnie gdybyśmy widzieli w świetle wiary osoby, które w sposób przyrodzony nam się podobają, odkrylibyśmy w nich czasem cnoty nadprzyrodzone, które podniosłyby bardzo naszą miłość i oczyściłyby ją. Patrzylibyśmy również z pobłażliwością na przeszkody do doskonałego królowania w nich Pana Jezusa i moglibyśmy z prawdziwą miłością udzielać im przyjacielskiej rady lub otrzymywać ją od nich, by lepiej i szybciej postępować drogą Bożą.

* * *

Aby żyć prawdziwie w duchu wiary, należałoby wreszcie wszystkie przyjemne i przykre zdarzenia naszego życia widzieć w jej świetle. Często wystarcza nam oglądać te szczęśliwe czy nieszczęśliwe zdarzenia, jak również fakty życia codziennego w ich aspekcie zmysłowym, dostępnym zmysłom zwierzęcia, albo z punktu widzenia naszego rozumu mniej lub więcej zniekształconego. Rzadko się zdarza, byśmy je rozważali pod kątem nadprzyrodzonym, który pokazałby nam, że zgodnie ze słowami św. Pawła (Rz 8,28) „miłującym Boga wszystko wspomaga ku dobremu”, nawet wewnętrzne opory, najboleśniejsze i najbardziej nieprzewidziane przeciwności zewnętrzne, nawet grzech – jak twierdzi św. Augustyn – jeśli potrafimy się z jego racji upokorzyć.

W niesprawiedliwościach od ludzi, które może będziemy musieli znosić, odnaleźlibyśmy też często sprawiedliwość Boga, zasługą karę za grzechy, których nam nikt nie wyrzuca, gdy oskarża nas niesłusznie o inne winy. Mieliśmy również zrozumienie doświadczeń Bożych i oczyszczenia, które Bóg celowo nam zsyła.

W dalszym ciągu mówić będziemy o oczyszczeniu biernym wiary przez pew-

ne próby, które oczyszczają tę cnotę teologiczną od wszelkich domieszek i uwypuklają mocno jej motyw formalny: Prawdę pierwszą objawiającą.

Zanim do tego dojdziemy, nauczmy się wzrastać w wierze, nie sądźmy o wszystkim tylko z punktu widzenia rozumu. Trzeba umieć wyrzec się pewnych oświeceń niższych lub rzekomych, aby otrzymać inne, o wiele wyższe. Słońce winno zająć, byśmy mogli zobaczyć gwiazdy na firmamencie. Podobnie trzeba umieć wyrzec się tego nadużycia rozumu, które można nazwać racjonalizmem praktycznym, by odkryć o wiele wyższą jasność wielkich tajemnic wiary i by żyć nimi do głębi¹.

¹ Można wobec tego zrozumieć, dlaczego w pokusach przeciw wierze nie trzeba odpowiadać wrogowi ani okazywać, że się rozumie to, co on mówi. Trzeba odrzucać te pokusy lub raczej wzbijać się ponad nie intensywniejszymi aktami wiary; Pan Bóg je dopuszcza jedynie, by służyły naszemu postępowi. Por. św. Franciszek Salezy, *List 737* do św. Joanny de Chantal.

Rozdział 18

UFNOŚĆ W BOGU. JEJ PEWNOŚĆ

„Adiuva nos, Deus, salutaris noster; et propter gloriam nominis tui, Domine, libera nos – Wspomóż nas, Boże, Zbawicielu nasz i dla sławy imienia Twego, Panie, wybaw nas” (Ps 78,9).

Zastanowiliśmy się nad duchem wiary, wypada teraz rozważyć, czym powinna być u postępujących nadzieja, czyli ufność w Bogu, i określić, co należy rozumieć przez pewność nadziei, opierającą się na pewności wiary i mającą charakter *sui generis*, który trzeba ustalić.

Nadzieja wlana na równi z wiarą jest konieczna do zbawienia i do doskonałości. Ponadto, aby mieć bogate życie wewnętrzne, nie wystarcza mieć w Bogu nadziei, jak to się zdarza u wielu chrześcijan, słabej i niestałej: trzeba miłować Jego wolę często niezrozumiałą, a czasem zaskakującą, przyjmować ją w duchu synowskiej uległości i oczekiwać pomocy Bożej z mocną, pokorną i wytrwałą ufnością.

Błędy, których należy unikać

Należy tu unikać dwóch przeciwnych błędów: zarozumiałości i zniechęcenia. Nie bez pożytku będzie zwrócić na nie uwagę zaraz na początku, aby następnie lepiej zrozumieć naturę nadziei, która wznosi się jak szczyt pośród tych przeciwnych sobie odchyleń.

Są dwa rodzaje zarozumiałości: albo zbytne opieranie się na własnych siłach, jak pelagianie, nie dość prosząc o pomoc Boga, nie dość pamiętając o potrzebie łaski dla każdego czynu zbawczego, albo też spodziewanie się od miłosierdzia Bożego tego, czego Bóg nie może udzielić, jak przebaczenia bez prawdziwej pokuty lub życia wiecznego bez żadnego wysiłku, by na nie zasłużyć. Można powiedzieć, że te dwie formy zarozumiałości są ze sobą sprzeczne, gdyż pierwsza zbyt wiele liczy na własne siły, a druga przeciwnie, oczekuje od Boga tego, czego On wcale nie obiecał.

Prócz tego zdarza się, że zarozumiali w chwili próby lub przeciwności wpadają w błąd przeciwny, tj. w zniechęcenie, tak jakby dobro trudne (*bonum arduum*), które jest przedmiotem nadziei, stawało się nicosięgalne. To zniechęcenie mogłoby doprowadzić do lenistwa duchowego (*acedii*), która sprawia, że pracę

nad uświęceniem uważa się za zbyt trudną, i która odwraca nas od wszelkiego wysiłku w tej dziedzinie; można w ten sposób dojść do rozpacz.

Jest wiele dusz, które chwieją się tak między zarozumiałością a zniechęceniem i nie dochodzą, przynajmniej w praktyce, do prawdziwego pojęcia nadziei chrześcijańskiej i do życia nią, jak należy.

Prawdziwa natura nadziei chrześcijańskiej

O tej cnocie teologicznej mówi się mniej niż o wierze i miłości. Jest ona jednak bardzo ważna. Z całą pewnością nadzieja chrześcijańska, jako cnota wlana i teologiczna, jest z istoty swej nadprzyrodzona i wobec tego nieskończenie przewyższa naturalne pragnienie szczęścia, a także ufność przyrodzoną w Boga, która mogłaby się zrodzić z naturalnego poznania dobroci Bożej.

Przez nadzieję wlaną dążymy do życia wiecznego, do szczęścia nadprzyrodzonego, które jest nie czym innym, jak posiadaniem Boga: widzeniem Boga bezpośrednio, tak jak On widzi siebie; miłowaniem Go, jak On siebie miłuje. A dążymy do Niego, opierając się na pomocy, którą nam obiecał. Motywem formalnym nadziei jest nie nasz wysiłek, lecz Bóg zawsze pomocny (*Deus auxiliator et auxilians*), zgodnie z Jego miłosierdziem, obietnicami i wszechmocą¹.

Tak więc pragniemy Boga dla siebie, ale już ze względu na Niego: jest On bowiem celem ostatecznym aktu nadziei, który zresztą musi być ożywiony przez miłość². Innymi słowy, przez nadzieję pragniemy Boga, naszego celu ostatecznego, nie podporządkowując Go sobie, jak pokarm konieczny dla naszego istnienia, lecz podporządkowując siebie Jemu. Widzimy więc, że wbrew pogładowi kwietystów, choć nadzieja jest niższa od miłości, nie ma w niej nic nieuporządkowanego. Jest cnotą wielką, choć nie jest największą ze wszystkich.

Jeśli rzeczywiście między cnotami moralnymi wielkoduszość nabyta, a zwłaszcza wielkoduszość wlana zajmuje już tak wysokie miejsce, że dzięki niej dążymy do wielkich rzeczy, jak to widać u założycieli zakonów w ich pracach i walkach, o ileż bardziej nadzieja wlana jest cnotą wielką, skoro dzięki niej dążymy nie tylko do wielkich rzeczy, lecz do samego Boga, by posiadać Go wiecznie. Jest to tym bardziej prawdziwe, że nadzieja sprawia nie tylko, iż pragniemy najniższego szczebla szczęścia nadprzyrodzonego, ale że pragniemy samego

¹ Motywem formalnym cnoty teologicznej nie może być nic stworzonego, choćby nawet najszlachetniejszego; może nim być tylko sam Bóg, tutaj Bóg zawsze wspomagający.

² Kajetan mówi doskonale, in II-a II-ae, q. 17, a. 5, nr 6: „*Desidero Deum, mihi, non propter me, sed propter Deum*”. Pragniemy Boga dla siebie, nie podporządkowując Go sobie, natomiast pragniemy owocu, który jest od nas czymś niższym, sobie i dla siebie. Celem ostatecznym aktu nadziei jest sam Bóg.

życia wiecznego bez określenia jego stopnia; skłania nas nawet, byśmy coraz gorliwiej dążyli do Boga, gdyż budzi w nas coraz żywszą tęsknotę za Nim.

Pewność nadziei

W tym dążeniu nadziei ku życiu wiecznemu jest jednocześnie tajemnica jeszcze nie znana i pewność, co do której natury wielu jest w błędzie.

Św. Tomasz wyjaśnił to dobrze, tak jak wyjaśnił również różne rodzaje pewności: pewność wiedzy¹, wiary², roztropności³, oraz daru mądrości⁴.

Powstaje jednak następująca trudność⁵: nikt nie może być pewien swego zbawienia bez specjalnego objawienia⁶, co jest rzeczą rzadko spotykaną; wydaje się więc, że nadzieja nie może dawać pewności. Ponadto nie jest pewne, czy ci wszyscy, którzy mają nadzieję, będą zbawieni, gdyż zdarza się, że wielu spośród nich zniechęca się z czasem i ostatecznie się gubi. Wydaje się więc, że nadzieja nie jest prawdziwie pewna.

Jest w tym coś niewiadomego, tajemnica, niemniej nadzieja daje pewność. Jest to jeden z najpiękniejszych światłocieni nauki chrześcijańskiej. Jak pięknie wykazuje św. Tomasz⁷, pewność nadziei różni się od pewności wiary tym, że nie jest pewnością umysłu, lecz pewnością uczestnictwa w woli na sposób dążenia. „Pewność – mówi święty Doktor – znajduje się z istoty swej we władzy poznawczej; przez uczestnictwo zaś we wszystkim, co władza poznawcza nieomylnie kieruje ku swemu celowi... Tak więc natura i instynkt zwierząt działają pewnie, kierowane przez umysł Boży (pszczola niezawodnie buduje swój ul i wytwarza miód)... Podobnie nadzieja dąży z całą pewnością do swego celu, uczestnicząc w pewności wiary, która jest we władzy poznawczej”. Tak samo w porządku spraw ludzkich, jeśli wsiedliśmy do pociągu jadącego do Rzymu, choć nie mamy pewności absolutnej, czy tam dojedziemy, jesteśmy pewni, że jedziemy we właściwym kierunku i mamy nadzieję, że dojedziemy do celu naszej podróży.

Innymi słowy, mając nadzieję pewną, nie mamy jeszcze pewności naszego przyszłego zbawienia, które nie jest nam objawione (potrzeba byłoby objawienia specjalnego), ale zmierzamy pewnie do zbawienia, pod niezawodnym kierownic-

¹ II-a II-ae, q. 2, a. 1, i *De Veritate*, q. 14, a. 1: pewność pochodząca z oczywistości.

² II-a II-ae, q. 4, a. 8: pewność bez oczywistości, ale oparta na autorytecie Boga objawiającego.

³ I-a II-ae, q. 57, a. 5, ad 3: pewność przez zgodność z prawym pożądaniem, *per conformitatem ad appetitum rectum*.

⁴ II-a II-ae, q. 45, a. 2: pewność przez zgodność naturalną, czyli sympatię do rzeczy Bożych pod szczególnym natchnieniem Ducha Świętego.

⁵ II-a II-ae, q. 18, a. 4.

⁶ Sobór Trydencki określa to przeciw protestantom, ses. VI, rozdz. XI (Denz., nr 804 [1536]).

⁷ Por. II-a II-ae, q. 18, a. 4.

twem wiary i zgodnie z obietnicami Boga, „który nie nakazuje niemożliwości, lecz każe nam czynić to, co możemy, a prosić o to, czego nie możemy”¹. Pewność nadziei chrześcijańskiej nie jest więc jeszcze pewnością zbawienia, lecz jest bardzo mocną pewnością, że dąży się do zbawienia.

Stąd wypływa wiele wniosków praktycznych co do cech lub właściwości nadziei chrześcijańskiej, które wraz z nią powinny w nas wzrastać.

Cechy nadziei chrześcijańskiej

Jak powinniśmy ufać Bogu, by uniknąć dwóch rodzajów zarozumiałości, o których mówiliśmy, oraz zniechęcenia, które często jej towarzyszy?

Sobór Trydencki mówi nam²: „Wszyscy powinni mieć mocną ufność w pomoc Bożą. Jeśli bowiem ludzie nie zawiodą łaski Bożej, Bóg, ponieważ sam rozpoczął w nas dzieło zbawienia, sam go dokona, «albowiem Bóg... w nas wywołuje chęć i sprawia wykonanie» (Flp 2,13). Jednak «kto... mniema, że stoi, niech baczy, aby nie upadł» (1 Kor 10,12), a też «z drżeniem i bojaźnią o zbawienie wasze się troszczcie» (Flp 2,12), w utrapieniach, w potrzebach, w uciśkach, w chłostach, w więzieniach... w pracach, w czuwaniu i w postach, w czystości (2 Kor 6,5n)... według słów Apostoła: «Jeśli bowiem według ciała żyć będziecie, pomrzecie, ale jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie» (Rz 8,13)”.

Z tej nauki wynika, że nadzieja chrześcijańska powinna mieć dwie cechy albo właściwości: powinna być mozolna, aby uniknąć zarozumiałości, która bez pracy czeka na nagrodę Bożą, i powinna być bardzo mocna, niezwykczona, by uniknąć zniechęcenia.

Nadzieja musi być mozolna, gdyż dąży do dobra z trudem osiągalnego; możliwego, ale trudnego, *bonum futurum arduum*, które jest przedmiotem zasługi. Trzeba pracować nad swoim zbawieniem, przede wszystkim by utrzymać w sobie żywą nadzieję, a nie próżną zarozumiałość. Trzeba trudyć się w duchu pokory i wyrzeczenia, aby zachować w sobie żywe pragnienie życia wiecznego, Boga – naszego szczęścia; pragnienie, którego żar mógłby być stłumiony żywością pragnień przeciwnych, jak pragnienia radości ziemskich i ambicji. Lecz to żywe pragnienie nieba, Boga, jest bardzo rzadkie nawet między dobrymi chrześcijanami. A jednak, jeśli istnieje taki przedmiot, którego powinniśmy pragnąć ze świętym zapalem, czyż nie jest nim zjednoczenie z Bogiem? Czegóż więc będziemy pragnęli gorąco, jeśli nie mamy żywego pragnienia Boga?

Trzeba ponadto pracować, by zasłużyć na szczęście wieczne: widzenie Boga,

¹ Por. Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. XI (Denz., nr 804 [1536]).

² Ses. VI, rozdz. XIII (Denz., nr 806 [1541]).

jak On sam siebie widzi, i miłowanie Go, jak sam siebie miłuje. Niewątpliwie łaska jest nam konieczna, by dojść do celu, ale jest nam ona dana – jak twierdzi św. Augustyn – nie po to, by dusza nasza nic nie czyniła, ale by działała coraz wspaniałomyślniej aż do końca: „Kto wytrwa do końca, zbawion będzie”. – „Zapaśnik nie otrzymuje wieńca, jeśli nie walczy według przepisów” (2 Tm 2,5).

Trzeba pracować, by usunąć przeszkody płynące z pożądlivości, lenistwa, pychy, oporów, ambicji i aby coraz lepiej zachowywać przykazania zgodnie z duchem naszego powołania.

Ta nadzieja mozolna, łącznie z darem bojaźni lub obawą grzechu, chroni od zarozumiałości. Przez tę cnotę i dar bojaźni jest zachowana równowaga ducha w rzeczach Bożych, jak w porządku nieco niższych cnót nie teologicznych, lecz moralnych, równowaga duchowa zachowana jest przez pokorę i wielkoduszność, jakby dwie szale wagi, które chronią przed wpadnięciem bądź to w pychę, bądź w małoduszność¹.

* * *

Wreszcie wśród trudności, które mogą się zjawiać aż do śmierci i aż do chwili wejścia do nieba, nadzieja musi być bardzo mocna i niezwyciężona. Nie powinny jej złamać ani pokusy, ani próby, ani poznanie naszych grzechów. Nie powinna nigdy ustąpić wobec pokus pochodzących od świata, od ciała lub od szatana. „Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8,31). Wszak Bóg nigdy nie nakazuje niemożliwości. Co więcej – jak uczy św. Paweł (1 Kor 10,13) – „Wierny jest Bóg, który nie dopuści kusić was ponad wasze siły, ale razem z pokusą da też i wyjście, abyście ją przetrzymać mogli”.

Również doświadczenia, które Bóg nam zsyła, aby nas oczyścić i skłonić do pracy nad zbawieniem dusz, nie powinny złamać naszej nadziei. Trzeba wówczas pamiętać, że motywem formalnym nadziei jest Bóg zawsze pomocny, *Deus auxilians*, zgodnie z Jego miłosierdziem, obietnicami i wszechmocą.

Toteż Job mówi (13,15): „Choćby mnie zabił, w Nim ufać będę”. A w Liście do Rzymian (4,18) powiedziano: „Przeciw nadziei uwierzył on [Abraham] w nadzieję, aby stał się ojcem wielu narodów według tego, co było mu powiedziane: «Tak będzie potomstwo twoje»”. Wbrew wszelkiej ludzkiej nadziei, mimo swego podeszłego wieku, ufał, a nawet przygotował się na złożenie ofiary z syna swego Izaaka, syna obietnicy, z którego miało się narodzić jego potomstwo.

Oczyszczenie nadziei ma na celu wyzwolić ją z wszelkiej domieszki nieuporządkowanej miłości własnej, a nie doprowadzić nas do tego, byśmy się wyrzekli pragnienia naszego zbawienia, jak twierdzili kwietyści. Byłoby to wyrze-

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 161, a. 1, ad 3, i a. 2, ad 3; q. 162, a. 1, ad 3; q. 129, a. 3, ad 4.

zeniem się miłowania Boga ponad wszystko na wieczność całą, a wyrzekając się nadziei pod pozorem czystej miłości, wyrzekalibyśmy się również miłości. Przeciwnie, trzeba mieć nadzieję przeciw wszelkiej nadziei.

Wreszcie ufność nie powinna się załamywać na widok i na wspomnienie naszych grzechów. Dlatego św. Katarzyna Sieneńska mówi: „Rozważajcie wasze przeszłe grzechy wyłącznie w świetle nieskończonego miłosierdzia, aby ich wspomnienie nie zniechęcało was, ale skłaniało do pokładania nadziei w nieskończonej wartości zasług Zbawiciela”.

Św. Teresa od Dzieciątka Jezus mówi, że jej niezmierna ufność w Bogu nie płynęła ze świadomości, że jest niewinna, lecz z pamięci o wielkim miłosierdziu i nieskończonych zasługach Zbawiciela, i że gdyby była nawet największym łotrem na ziemi, nie zmniejszyłoby to jej ufności w Bogu.

Jest to wspaniałe wyrażenie prawdy, że motywem formalnym naszej nadziei jako cnoty teologicznej jest nie nasz wysiłek lub nasza niewinność, lecz Bóg pomocny, *Deus auxilians*, Miłosierdzie wspomagające.

Przedziwne skutki żywej nadziei umocnionej przez próby

Po różnych próbach nadzieja bardzo umocniona przezwycięża wszystkie trudności. Św. Paweł tak o tym mówi: „Chlubimy się nadzieją chwały synów Bożych. Ale nie tylko, bo chlubimy się i z ucisków, wiedząc, że ucisk sprawuje cierpliwość, a cierpliwość doświadczenie, doświadczenie zaś nadzieję. A nadzieja nie zawodzi, gdyż miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (Rz 5,2-5).

Św. Tomasz komentuje¹: „Św. Paweł pokazuje nam najpierw wielkość nadziei przez wielkość rzeczy, której się spodziewamy [tzn. życia wiecznego], a następnie siłę, gwałtowność nadziei. Rzeczywiście ten, kto ma mocną nadzieję czegoś, znosi chętnie dla tej rzeczy trudności i przykrości. A więc znakiem, że mamy mocną nadzieję w Chrystusie, jest to, że chlubimy się nie tylko na myśl o przyszłej chwale, ale i w naszych utrapieniach i próbach, które mamy znieść, «bo poprzez wiele utrapień trzeba nam wejść do królestwa Bożego» (Dz 14,21). Apostoł Jakub mówi: «Bracia moi, uważajcie to za wielką radość, gdy wpadniecie w różne pokusy, wiedząc, że próba wiary waszej sprawia cierpliwość» (Jk 1,2n). I przez to, że człowiek znosi cierpliwie utrapienie, staje się doskonałym, wypróbowanym (*probatus*). W Księdze Mądrości (3,4-6) powiedziano o sprawiedliwych: «Choć przed ludźmi męki cierpieli, nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności. Po małych utrapieniach wśród wielu dóbr znajdują miejsce, bo ich Bóg doświadczył i uznał ich za godnych siebie. Jak złoto w piecu wypróbował ich

¹ *Comm. in Ep. ad Rom.*, 5, 1.

i jak ofiarę całopalenia ich przyjął». Tak więc próba powoduje wzrost nadziei, a ta nie zawodzi, gdyż Bóg nie opuszcza tych, którzy Mu ufają. «Nikt nie był zawstydzony, który w Panu nadzieję miał» (Ekl 2,11). Oczywiście, że Pan nie odmówi siebie tym, którym już dał swego Syna. Przygotował szczęście wieczne tym, którzy Go miłują ponad wszystko¹.

* * *

Wynika z tego wyraźnie – wbrew kwietystom – że w wielkich próbach nie tylko nie należy wyrzekać się pragnienia zbawienia, lecz trzeba „mieć nadzieję przeciw wszelkiej nadziei”, miłując Boga dla Niego samego. W ten sposób miłość wzrasta bardzo, staje się miłością czystą, która nie tylko nie niszczy ufności, ale ją ożywia.

Te próby służą z pewnością do oczyszczenia nadziei z wszelkiej miłości własnej, z pragnienia własnej doskonałości jako czegoś naszego. Pewna służebnica Boża, która chciała zostać świętą, wyrażała potem swoje pragnienie w innej formie, mniej osobistej a bardziej obiektywnej: „Panie, niech królestwo Twoje przychodzi do mnie coraz głębiej”; była szczęśliwa, że nie uchodzi za świętą, że jest mało ceniona przez swoje otoczenie; w ten sposób dążyła prawdziwie do coraz głębszego zjednoczenia z Panem Jezusem, do tego, by być coraz bardziej miłowaną przez Niego. Tak nadzieja, oczyszczając się, wzrasta.

Podobnie ufał Abraham, ojciec wierzących, gdy został poddany próbie i przygotowywał się do złożenia w ofierze swego syna Izaaka; nie przestał wierzyć, że to dziecko jest synem obietnicy, że potomstwo jego będzie wielce błogosławione, bo „mocen jest Bóg i zmarłych wskrzesić” (Hbr 11,19).

Św. Filip Nereusz mawiał: „*Vi ringrazio di cuore, Signor Dio, che le cose non vanno a modo mio* – Dziękuję Ci z całego serca, Panie Boże, że sprawy nie idą tak, jak chciałbym, ale jak Ty sam chcesz. Lepiej jest, by szły na Twój sposób, lepszy niż mój”.

Św. Mikołaj z Flüe wyrażał przepięknie w jednej ze swoich modlitw zjednoczenie bardzo mocnej nadziei z czystą miłością: „*O mein Herr, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen Dir* – Panie, odbierz mi wszystko, co przeszkadza mi iść do Ciebie, daj mi wszystko, co mnie do Ciebie zaprowadzi; zabierz mnie mnie, a daj mnie całkowicie Tobie”.

¹ Tym, którzy chcą nie tylko odróżnić, ale niejako oddzielić ascetykę od mistyki, trudno jest określić, czytając Listy św. Pawła oraz komentarze Ojców i Doktorów, gdzie się kończy ascetyka, a zaczyna mistyka. W rzeczywistości zaczyna się ona wtedy, gdy zaczyna przeważać tryb nadludzki darów Ducha Świętego, szczególnie daru rozumu i mądrości, tzn. gdy pod szczególnym natchnieniem Ducha Świętego przenikamy i smakujemy tajemnice wiary: „*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* – Skosztujcie, a obaczcie, iż słodki jest Pan” (Ps 33,9).

Możemy również wyrazić nadzieję i czystą miłość słowami: „Daj mi się, Panie, całkowicie, bym Cię miłował czystą miłością i na zawsze”.

Pamiętajmy, wyciągając wniosek praktyczny, że są w naszym życiu dwie równoległe serie faktów codziennych: seria zdarzeń zewnętrznych, które następują po sobie od rana do wieczora, i seria łask uczynkowych, które są nam ofiarowane, a nawet udzielane z minuty na minutę, abyśmy mogli wyciągnąć z tych faktów zewnętrznych – przyjemnych lub przykrych – jak największy pożytek duchowy. Gdybyśmy często o tym myśleli, dokonywałoby się coraz lepiej w naszym życiu to, co mówi św. Paweł (Rz 8,28): „*diligentibus Deum, omnia coöperantur in bonum* – miłującym Boga wszystko wspomaga ku dobremu”, nawet przykrości, niepowodzenia i przeciwności, które są okazjami wznoszenia serca ku Bogu w duchu wiary i ufności.

Św. Franciszek Salezy mówi w *Drugim rozważaniu o ufności*: „Chociaż nie odczuwa się ufności do Boga, nie należy zaprzestawać jej aktów. Nieufność do siebie i do naszych własnych sił powinna towarzyszyć pokora i wiara, która wyjednuje nam łaskę ufności w Bogu. Im jesteśmy nieszczęśliwsi, tym bardziej powinniśmy ufać Temu, który widzi nasz stan i może nam dopomóc. Nikt nie powierza się Bogu bez otrzymania owoców swojej nadziei. Dusza powinna trwać w spokoju i opierać się na Bogu, który może dać wzrost temu, co zostało posiane i zasadzone. Nie trzeba przestawać pracować, lecz pracując, trzeba Jemu zaufać, powierzając Mu powodzenie swych prac”.

Rozdział 19

MIŁOŚĆ ZGODNOŚCI Z WOLĄ BOŻĄ

Po rozważeniu, czym jest duch wiary i ufności w Boga, trzeba się zastanowić, czym powinien być na drodze oświecenia postęp miłości, aby dusza przeszła od miłości najmniej lub interesownej niedoskonałych do miłości doskonałej. Toteż pomówimy tutaj o oznakach miłości niedoskonałej, następnie o oznakach postępu w miłości, o jej związku z naszym usposobieniem wrodzonym i skłonnościami oraz o stopniowym jej uzgadnianiu z wolą Bożą.

Oznaki miłości niedoskonałej

Św. Katarzyna Sieneńska w *Dialogu*, rozdz. LX, wymienia oznaki miłości interesownej; zacytowaliśmy ten urywek powyżej, w rozdziale 3 części III (s. 431).

Jest tam mowa o tym, że miłość u sprawiedliwego jest niedoskonała, póki w służbie Bożej jest on jeszcze zbyt przywiązany do swoich korzyści, póki szuka jeszcze siebie samego i pragnie nadmiernie swego zadowolenia.

Tę samą niedoskonałość znajduje się wtedy w miłości bliźniego: kochając go, człowiek szuka samego siebie, ma np. upodobanie we własnej czynności przyrodzonej, w której przejawia się gwałtowność, egoistyczna skwapliwość, połączona nieraz z chłodem, gdy nie odpłacają nam wzajemnością, gdy wydaje nam się, że widzimy w drugiej osobie niewdzięczność i zapoznanie naszych dobrodziejstw.

W tym samym miejscu św. Katarzyna wymienia jeszcze jeden znak niedoskonałej miłości Boga i dusz; kiedy nie wystarcza już nam ona i nie może nas podtrzymać, gdy jesteśmy pozbawieni pociech, jakie znajdujemy w Bogu; słabnie wtedy i często stygnie coraz bardziej, gdy Bóg dla ćwiczenia nas w cnocie odbiera nam pociechy duchowe, a zsyła walkę i przeciwności. A robi to tylko w tym celu, aby umorzyć naszą nieuporządkowaną miłość własną i aby pomnożyć w nas miłość, którą otrzymaliśmy na chrzcie, a która winna stać się żywym płomieniem i uszlachetnić wszystkie nasze prawowite uczucia.

Natura miłości i oznaki jej postępu

Oznaki postępu miłości wywodzą się z samej jej natury. Pismo Święte na wielu miejscach mówi nam, że sprawiedliwy jest przyjacielem Boga¹. Św. To-

¹ W Księdze Judyty (8,22) Abraham nazwany jest przyjacielem Boga. Księga Mądrości (7,27)

masz¹, objaśniając te słowa Pisma Świętego, wykazuje, że miłość jest z istoty swej miłością przyjaźni, którą powinniśmy mieć do Boga z powodu Jego nieskończonej dobroci, promieniującej na nas, ożywiającej nas i pociągającej do Niego.

Każda prawdziwa przyjaźń – mówi – ma trzy cechy: jest przede wszystkim miłością życzliwości, przez którą pragnie się dla kogoś dobra tak jak dla siebie; w tym różni się od miłości pożądania, czyli od żądz, przez którą pragnie się dobra dla siebie tak, jak pragnie się owocu lub chleba koniecznego do życia. Powinniśmy pragnąć dla naszych przyjaciół dobra, które jest im potrzebne, a dla Boga Jego pełnego panowania w umysłach i sercach.

Ponadto każda przyjaźń prawdziwa zakłada miłość wzajemną. Nie może być tylko jednostronna. Dwaj przyjaciele pragną dobra jeden dla drugiego.

Im dobro, którego sobie życzą, jest wyższe, tym przyjaźń jest szlachetniejsza. Jest ona oparta na cnocie, gdy wzajemnie chce się dla siebie nie tylko tego, co przyjemne lub pożyteczne, jak dobra doczesne i majątkowe, lecz tego, co szlachetne: wierności w pełnieniu obowiązków, postępu w miłowaniu dobra moralnego i duchowego.

Wreszcie ta życzliwość wzajemna nie wystarcza jeszcze do ugruntowania prawdziwej przyjaźni; możemy w istocie mieć życzliwość dla osoby dalekiej, którą znamy tylko ze słyszenia, i ona może mieć życzliwość dla nas; nie jesteśmy jednak dla siebie z tej racji przyjaciółmi. Przyjaźń wymaga ponadto współżycia, życia we dwoje (*convivere*). Wymaga ona wzajemnej znajomości, wzajemnego kochania i wspólnego życia, co najmniej duchowego przez wymianę myśli i najtajniejszych uczuć. Przyjaźń w ten sposób rozumiana dąży do zjednoczenia ścisłego w myśli, uczuciu, woli, w modlitwie, ofierze i działaniu.

Te trzy cechy prawdziwej przyjaźni: życzliwość, miłość wzajemna, oparta na wspólnocie życia, na życiu we dwoje, znajdują się właśnie w miłości, która nas łączy z Bogiem i z duszami w Nim.

Już skłonność przyrodzona, trwająca w głębi naszej woli mimo grzechu pierworodnego, popycha nas do miłowania Boga jako sprawcy naszej natury bardziej niż siebie samych i ponad wszystko, tak jak w organizmie część jego kocha całość więcej niż siebie, np. ręka w sposób naturalny naraża się, by ochronić ciało, a zwłaszcza głowę². Ale ta skłonność naturalna, osłabiona przez grzech pierworodny, nie może bez łaski uzdrawiającej (*gratia sanans*) doprowadzić nas do skutecznej miłości Boga ponad wszystko³.

mówi, że sprawiedliwy żyje w przyjaźni z Bogiem. A sam Pan Jezus nam powiedział: „Już was nie nazwę sługami... lecz... przyjaciółmi” (J 15,15).

¹ II-a II-ae, q. 23, a. 1.

² Por. S. th., I-a, q. 60, a. 5, i II-a, q. 26, a. 3. Por. św. Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, ks. I, rozdz. IX, XVI, XVII, XVIII.

³ I-a II-ae, q. 109, a. 3.

Na chrzcie wraz z miłością, wiarą i nadzieją otrzymaliśmy łaskę uświęcającą, która przewyższa niewypowiedzianie tę skłonność naturalną. I miłość jest właśnie tą życzliwością wzajemną, która sprawia, że pragniemy dla Boga, sprawcy łaski, dobra Jemu właściwego, Jego pełnego panowania w duszach, tak jak On pragnie naszego dobra w czasie i wieczności. Jest to prawdziwie przyjaźń oparta na wspólnocie życia, gdyż Bóg dał nam uczestnictwo w swoim życiu wewnętrznym, dając nam łaskę, zarodek życia wiecznego¹. Przez łaskę „narodziliśmy się z Boga”, jak powiedziane jest w prologu Ewangelii św. Jana; podobni jesteśmy do Boga, jak dzieci do swego Ojca. I to życie we dwoje zawiera zjednoczenie trwałe, które czasem jest tylko habitualne, np. w czasie snu; kiedy indziej jest aktualne, gdy pełnimy akt miłości Boga. Wtedy naprawdę jest życie we dwoje (*convivere*), jest spotkanie się miłości ojcowskiej Boga dla swego dziecka z miłością dziecka dla Ojca, który je ożywia i błogosławi, szczególnie gdy skłania nas przez specjalne natchnienie do aktu miłości wlanej, do której nie bylibyśmy zdolni ze zwykłą łaską uczynkową. Jest to zjednoczenie duchowe, wstęp do zjednoczenia duchowego w niebie, którego miarą będzie już nie czas, ale jedyna chwila nieruchomej wieczności.

Oto przyjaźń z Bogiem, która zaczyna się na ziemi; dlatego Abraham został nazwany przyjacielem Boga; dlatego Księga Mądrości mówi, że sprawiedliwy żyje przyjaźnią Bożą; dlatego Pan Jezus powiedział: „Już was nie nazwę sługami... lecz... przyjaciółmi” (J 15,15). Św. Tomasz, analizując cechy przyjaźni, tylko wyjaśnia te słowa Boże; nie wyprowadza nowej prawdy; tłumaczy prawdę objawioną i pozwala nam ją zgłębić².

Miłość, istniejąca nawet w stopniu najniższym, każe nam miłować Boga bardziej niż siebie samych i bardziej niż Jego dary, miłością szacunkowo najwyższą, ponieważ Bóg jest nieskończenie lepszy niż my, niż wszelki dar stworzony; ale ta miłość szacunkowo najwyższa nie zawsze jest odczuwalna, np. w oschłości; a z początku nie ma ona jeszcze tej intensywności czy porywu, który istnieje u doskonałych, a zwłaszcza u błogosławionych w niebie. Dobra matka, chrześcijanka, odczuwa bardziej miłość do dziecka, które trzyma w ramionach, niż do Boga, którego nie widzi; a jednak, jeśli jest prawdziwą chrześcijanką, miłością szacunkowo najwyższą miłuje Boga bardziej niż swoje dziecko. Dlatego teologowie zwykle odróżniają miłość szacunkowo najwyższą i miłość intensywną, która jest na ogół większa w stosunku do osób ukochanych, które się widzi, niż do tych, które są daleko. Jednak z postępem miłości, miłość szacunkowo

¹ W żalu mniej doskonałym nadprzyrodzonym, który wraz z sakramentem pokuty usprawiedliwia, jest początkowa miłość życzliwości według wielu teologów; nie ma jednak współżycia (*convivere*), gdyż nie ma stanu łaski.

² Św. Tomasz dowiódł, że to jest istota miłości.

Taka jest natura cnoty miłości; jest ona podstawą miłowania Boga, jakby wy-
laniem się naszego serca ku Temu, który nas pociąga i ożywia; znajdujemy
w Nim w końcu wielkie upodobanie, pragnąc Jego panowania coraz pełniejszego
w naszej duszy i w duszach innych.

Skuteczna miłość Boga szacunkowo najwyższa, mogąca trwać nawet wśród wielkiej oschłości uczuciowej, jest wręcz różna, jak widzimy, od sentymentalizmu, będącego okazywaniem miłości, której się nie ma.

* * *

Najpierw są następujące znaki stanu łaski: 1) nie mieć świadomości jakiegokolwiek grzechu śmiertelnego; 2) nie poszukiwać rzeczy ziemskich: przyjemności, bogactw, zaszczytów; 3) mieć upodobanie w obecności Bożej (*delectari in Domino*): chętnie myśleć o Bogu, wielbić Go, prosić Go, dziękować Mu, przepraszać Go, mówić o Nim, dążyć do Niego¹.

Te znaki i inne, które się z nimi łączą, streszczają się w słowach św. Pawła: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się, nie łaknie czci, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzyma” (1 Kor 13,4-7).

Szczęśliwe serce, które w ten sposób miłuje Boga, nie szukając innej przyjemności jak przyjemność podobania się Bogu. Jeśli dusza jest wierna, za-

¹ Św. Tomasz mówi o tych oznakach (I-a II-ae, q. 112, a. 5) i dodaje inne w *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. XXI. Między tymi ostatnimi oznakami wylicza następujące: „*Conversari ad amicum, delectari in eius praesentia, consentire amico per conformitatem voluntatis, libertas filiorum Dei in hac conformitate, libentissime loqui de Deo aut audire verbum Dei*”.

kosztuje kiedyś słodczy tej miłości i zazna nieporównanej rozkoszy w Tym, który jest dobrem bezgranicznym, nieskończoną pełnią dobra, w którym dusza może się pograć i zagubić, jak w duchowym oceanie, nie napotykając nigdy żadnej przeszkody. Tak sprawiedliwy zaczyna kochać Boga miłością szacunkową ponad wszystko (*appretiative summa*), a dąży do miłowania Go ponad wszystko miłością najgorętszą (*intensive summa*), z ogniem gorliwości, która przetrwa oschłość, pośród prób i prześladowania.

Miłość Boga a nasze przyrodzone skłonności

Może jednak ktoś powiedzieć: są charaktery przykre, ostre, gorzkie, mało skłonne do uczuciowości; czyż więc to, co powiedzieliśmy, może się stosować do nich?

Św. Franciszek Salezy odpowiada na to, podobnie jak św. Tomasz, że nie można przypuścić, nie wpadając w naturalizm pelagiański, aby rozdzielanie ludziom miłości Bożej było dokonywane według ich zalet i skłonności wrodzonych¹.

Biskup genewski dodaje²: „Miłość nadprzyrodzona, którą Bóg w dobroci swojej rozlewa w naszych sercach, trwa w najwyższym szczycie duszy... który jest niezależny od naszego wrodzonego temperamentu... Prawdą jest jednak, że dusze z natury uczuciowe, gdy już są oczyszczone z miłości stworzeń, dokonują cudów w świętym miłowaniu, gdyż miłość znajduje w nich większą łatwość rozprzestrzeniania się we wszystkich władzach ich serca; i z tego płynie miła słodczy, której nie widać u tych, co mają usposobienie kwaśne, przykre, melancholijne i oporne.

Jeśli jednak dwie osoby, z których jedna jest uczuciowa i łagodna, druga smutna i zgryźliwa z natury, mają miłość równą, będą one bez wątpienia miłowały Boga na równi, ale nie w sposób podobny. Serce z natury łagodne będzie miłowało z większą łatwością, z większym oddaniem i słodczą, ale nie mocniej ani doskonalej; tak więc miłość zrodzona wśród cierni i oporów usposobie-

¹ W traktacie o miłości (II-a II-ae, q. 24, a. 3) św. Tomasz pisze: „Ponieważ miłość przekracza całkowicie wymiary naszej natury [i natury anielskiej], nie jest ona zależna od naszych skłonności naturalnych, ale jedynie od łaski Ducha Świętego, który nam ją daje”. Por. Ef 4,7: „*Każdemu z nas dana jest łaska według miary daru Chrystusowego*” (por. Rz 12,3; 1 Kor 12,11). Św. Tomasz mówi również (I-a II-ae, q. 109, a. 6): „Człowiek nie może jedynie swoimi siłami przyrodzonymi przygotować się na przyjęcie łaski habitualnej, potrzebna mu jest do tego łaska uczynkowa”. Podobnie, I-a II-ae, q. 112, a. 3; poza tym powiedziano w a. 4: „*Prima causa... diversitatis gratiae [maioris in uno quam in alio] accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat*”.

² *Traktat o miłości Bożej*, ks. XII, rozdz. I.

nia szorstkiego i oschłego, będzie odważniejsza i chwalebniejsza, podczas gdy tamta będzie słodsza i wdzięczniejsza¹.

Jest więc rzeczą małej wagi, czy ma się skłonność naturalną do miłości, jeśli chodzi o miłość nadprzyrodzoną, przez którą działa się w sposób tylko nadprzyrodzony. Lecz, Teotymie, chętnie powiedziałbym wszystkim: O śmiertelnicy! Jeśli macie serce skłonne do miłości, dlaczegoż nie dążycie do miłości niebiańskiej i Bożej? Ale jeśli niestety jesteście, biedacy, twardego i gorzkiego serca, gdyż pozbawieni jesteście miłości przyrodzonej, czemuż nie dążycie do miłości nadprzyrodzonej, która będzie wam dana miłościwie przez Tego, który tak święcie wzywa was, abyście Go miłowali?"

Z tej nauki o stosunku łaski do naszych skłonności naturalnych wynikają bardzo ważne konsekwencje w teologii mistycznej².

Stopniowe godzenie się z poznaną wolą Bożą

Miłość uzgodnienia polega na tym, że chcemy tego wszystkiego, co poznajemy, że jest w zamiarach Bożych³.

Poznajemy ją przez przykazania, rady zgodnie z naszym powołaniem, zdarzenia, często przykre i nieoczekiwane⁴. Właśnie o woli Bożej poznanej mówimy w *Ojciec nasz*: „Bądź wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi”.

Widzimy więc, czym powinno być stopniowe godzenie się z wolą Bożą.

¹ Często mówi się, że w św. Franciszku Salezym przeważała słodycz, a w św. Joannie de Chantal męstwo.

² Ci, którzy nie chcą przyznać, że kontemplacja mistyczna pochodzi z wiary wlanej, oświeconej darami mądrości i rozumu, i którzy zapoznają w ten sposób tradycyjną naukę o siedmiu darach Ducha Świętego, udzielonych wszystkim sprawiedliwym, mogą szukać wytłumaczenia życia mistycznego na dwa różne sposoby.

Jedni, których minimalistyczne rozumowanie przypomina tutaj naturalizm pelagiański, stosując go nie do zwykłego życia chrześcijańskiego, ale do życia mistycznego, powiedzą, że tłumaczy się ono głównie przez wrodzone cechy pewnych osób bardziej uczuciowych i poetycznych niż inne. Zachodzi wtedy niebezpieczeństwo pomieszania prawdziwej mistyki wielkich sług Bożych, jak św. Jana od Krzyża i św. Teresy, z sentymentalizmem lub afektacją uczuciową, które oni żywo zwalczali, mówiąc, że nie należy w życiu wewnętrznym szukać odczucia pociechy, lecz dążyć do Boga zarówno w oschłości, jak w radości.

Inni, przeciwnie, nie chcą uznać, że kontemplacja włana tajemnic wiary i wynikające z niej zjednoczenie z Bogiem jest na normalnej drodze świętości, będą się starali wyjaśnić je jako nadzwyczajne łaski w rodzaju prorocтва i nie będą ich odróżniać dostatecznie od widzeń i objawień, podczas gdy św. Jan od Krzyża kładzie ciągle nacisk na tę różnicę, mówiąc: Tak jak należy pragnąć ścisłego zjednoczenia z Bogiem, które staje się zjednoczeniem przemieniającym, tak też trzeba unikać pragnienia łask nadzwyczajnych i w pewnym sensie zewnętrznych, jak widzenia i objawienia. Te odchylenia wykazują, jak ważną jest rzeczą zachowywać tradycyjną naukę o stosunku życia łaski do naszych naturalnych skłonności.

³ Por. św. Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, ks. VIII, rozdz. III; ks. IX, rozdz. VI.

⁴ Por. *S. th.*, I-a, q. 19, a. 11 i 12, oraz I-a II-ae, q. 19, a. 9 i 10.

Dobrze jest miłować Boga w pomyślności, o ile nie kocha się pomyślności tak samo lub więcej niż samego Boga. W każdym razie jest to tylko stopień niższy, łatwy dla wszystkich.

Gdy ustaje łatwość pełnienia obowiązku, miłowanie woli Bożej w przykazaniach, radach, natchnieniach, karmienie się nią jest drugim stopniem, doskonalszym, który przypomina słowa Jezusa: „Moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4,34).

Ale trzeba także Go naśladować, miłując Boga w rzeczach przykrych i nieznośnych, w codziennych przeciwnościach i utrapieniach, które Jego Opatrzność dopuszcza w naszym życiu dla wyższego dobra. Nie można nawet prawdziwie miłować Boga, nie miłując tych utrapień, nie dla nich samych, lecz dla dobra duchowego, które wynika z cierpliwości w ich znoszeniu.

Miłowanie więc cierpień i utrapień dla miłości Boga jest najwyższym stopniem świętej miłości. Wówczas przykrości, które nas spotykają, przemieniają się w dobro, gdyż według słów św. Pawła: „miłującym Boga wszystko wspomaga ku dobremu” (Rz 8,28) i tym, którzy są wytrwali w miłości.

Św. Franciszek Salezy¹ przytacza słowa Platona, że miłość żarliwa jest biedna, rozdarta, naga, blada, wynędzniała, bezdomna, zawsze uboga, śpi na gołej ziemi, gdyż opuszcza wszystko dla tego, kogo kocha, cierpi na bezsenność i wzdycha do coraz ściślejszego zjednoczenia. Platon mówił w ten sposób o miłości przyrodzonej, lecz – dodaje Biskup genewski – jest to jeszcze prawdziwsze w odniesieniu do miłości Bożej, gdy zrani ona głęboko duszę. Dlatego też św. Paweł pisał: „Aż do tej chwili i łakniemy, i pragniemy, i nadzy jesteśmy, i policzkuje nas, i tułamy się... staliśmy się jako śmieci świata tego” (1 Kor 4,11-13).

„Kto doprowadził go do tego stanu – pyta św. Franciszek Salezy – jeśli nie miłość? To miłość rzuciła św. Franciszka z Asyżu nagiego do stóp biskupa i kazała mu umrzeć nagim na ziemi; to miłość uczyniła go żebrakiem przez całe życie; to miłość posłała wielkiego św. Franciszka Ksawerego, ubogiego, biedaka, rozrywanego tu i tam, między Hindusów... to miłość doprowadziła św. Karola, wielkiego kardynała i arcybiskupa Mediolanu, do takiego ubóstwa... że był [w swoim pałacu biskupim] jak pies w domu swego pana”.

Miłość uzgodnienia z wolą Bożą jest jak ogień, którego płomienie są tym piękniejsze i jaśniejsze, im delikatniejszą materią się żywią – drewnem lepszym, bardziej wysuszonym i oczyszczonym. Dlatego – mówi ten święty – wszelka miłość, która nie bierze początku z Męki Zbawiciela, jest błaha i niebezpieczna². Śmierć Jezusa, najwyższy wyraz Jego do nas miłości, jest najsilniejszym motywem, który nas skłania do miłowania Go. Nic tak nie zadowala serca, jak mi-

¹ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. XV.

² Tamże, ks. IX, rozdz. XVI.

łość Jezusa Chrystusa przez doskonale ogolocene, łącząca bardzo ściśle duszę z wolą Bożą¹.

Ta miłość uzgodnienia z wolą Bożą określoną przez przykazania, rady, zdarczenia pozwala nam zdać się na wolę Bożą niepojętą, jeszcze nam nie znaną, od której zależy nasza przyszłość². W tym synowskim poddaniu mieści się wiara, ufność i miłość Boga; można to wyrazić słowami: „Panie, ufam Tobie!” Stąd dewiza: „Wierność i poddanie się”, która strzeże równowagi między czynnością a biernością, ponad leniwym spokojem a niespokojną i bezpłodną działalnością. Poddanie się to droga, którą iść należy; wierność każdego dnia i każdej godziny to kroki, jakie należy stawiać na tej drodze. Przez wierność wchodzi się w światło przykazań w ciemną tajemnicę upodobania Bożego, która jest tajemnicą predestynacji.

* * *

Nie mamy z pewnością w sercu całej miłości, jakiej nam potrzeba, jest więc szaleństwem, mówią święci, trwonić ją wśród stworzeń w sposób nieuporządkowany.

Oziębłość w miłości Bożej pochodzi z grzechu powszedniego lub z przywiązania do niego. Przeciwnie, szlachetny akt miłości wysługuje nam i osiąga natychmiast wzrost tej cnoty wlanej, która ożywia wszystkie inne i czyni ich akty zasługującymi. Wzrost miłości usposabia nas do lepszego widzenia Boga w wieczności i do miłowania Go w sposób bardziej zażyły na wieczność.

Trzeba więc uznawać za nic wszystko, co się daje, aby otrzymać bezcenny dar miłości Boga, miłości żarliwej. On sam daje sercu ludzkiemu żar wewnętrzny, którego mu brak; bez Niego serce nasze jest zimne lub zna tylko ciepło dorywczej gorączki.

Gdy dajemy naszą miłość Bogu, daje On nam zawsze swoją. Właściwie to On nas uprzedza, gdyż bez łaski nie umielibyśmy wznieść się nad swój egoizm. Tylko łaska daje nam prawdziwą wspaniałomyślność i trzeba prosić o tę łaskę nieustannie, tak jak pierś otwiera się nieustannie dla oddechu.

Nie należy nigdy tu na ziemi, podczas wędrówki ku wieczności, mówić, że się posiada dość miłości Boga; trzeba w niej czynić nieustanne postępy; *viator*, który idzie do Boga, postępuje krokami miłości – *gressibus amoris*, według słów św. Grzegorza Wielkiego, czyli coraz wyższymi aktami miłości. Bóg więc pragnie, byśmy Go co dzień bardziej kochali. Pieśń wędrówki ku wieczności jest

¹ Tamże.

² Jego wola poznana jest więc dziedziną posłuszeństwa, a Jego wola niepojęta, jeszcze nie objawiona, jest dziedziną poddania się.

pieśnią miłości, pieśnią świętej liturgii, która jest głosem Kościoła; jest to pieśń Oblubienicy Chrystusowej.

Nie jest czymś złym drżeć czasem przed Bogiem, ale przeważać powinna miłość. Trzeba bać się Boga po synowsku, z miłości, a nie miłować Go z bojaźni. Dlatego też bojaźń synowska, która jest obawą grzechu, wzrasta z miłością, podczas gdy bojaźń służalcza, która jest obawą kary, maleje.

Ta miłość Boga wzrasta przez niesienie krzyża. Św. Franciszek Salezy mówił: „Najszlachetniejsze męstwo wzrasta przez krzyże i udręki, a tchórze mają upodobanie jedynie w powodzeniach. Zresztą – dodawał – czystą miłość Boga jest o wiele łatwiej praktykować w przeciwnościach niż w powodzeniu, gdyż zmartwienie samo w sobie nie ma nic miłego prócz ręki Boga, który je zsyła... [podczas gdy] powodzenie ma samo w sobie ponęty, które urzekają nasze zmysły”.

Miłość uzgodnienia z wolą Bożą, wzrastając, czyni słodkimi cierpienia, którymi się karmi; postępuje ona pewnie, według słów Zbawiciela: „Kto idzie za Mną, nie chodzi w ciemnościach, ale będzie miał światłość żywota” (J 8,12).

Ta miłość Boga wzrasta za każdym razem, ilekroć umartwiamy naszą miłość własną. Aby więc mieć żywe pragnienie miłości Bożej, trzeba odcinać to, co nie może być przez nią ożywione. Miłość Boga, wzrastając w ten sposób, czyni cnoty miłymi Bogu w stopniu o wiele wyższym niż byłyby z własnej natury; stopień zasługi ich aktów zależy od stopnia miłości. W ten sposób pełnienie naszych obowiązków stanu może być bardzo uświęcone i żadna minuta nie jest stracona dla wieczności².

Jeśli kto ma wielką miłość, a prócz tego nie popełnił nigdy grzechu śmiertelnego, lecz stał się oziębłym przez przywiązanie do grzechu powszedniego, zachowuje skarb tej wielkiej miłości³, choć utracił jej promieniowanie, czyli żarliwość, jak złoty kielich zaśniedziały i pokryty kurzem lub jak płomień w zaciemnionej szklanej kuli. Należy wtedy, i to jak najprędzej, zetrzeć ten kurz, te plamy, i przywrócić miłości jej żarliwość i promieniowanie.

* * *

Jak – wyprowadzając wniosek praktyczny – podporządkować miłości Boga wszystkie nasze uczucia? Św. Franciszek Salezy mówi na ten temat⁴: „Mogę zwalczać pragnienie bogactw i rozkoszy doczesnych albo przez wzgardę, na którą zasługują, albo przez pragnienie dóbr nieśmiertelnych, a w ten sposób miłość

¹ Por. *L'Esprit de saint François de Sales*, cz. XV, rozdz. XIII.

² Por. św. Alfons M. Liguori, *Uniformità alla volontà di Dio*.

³ II-a II-ae, q. 24, a. 10.

⁴ *Traktat o miłości Bożej*, ks. XI, rozdz. XX.

zmysłowa i ziemską będzie wyniszczona przez miłość niebieską... Tak więc miłość Boga wypiera i podbija uczucia i namiętności" albo wciąga je na swoją służbę.

* * *

Ta miłość zgodności z wolą Bożą prowadzi do miłości upodobania, przez którą cieszymy się wszystkim, co przyczynia się do chwały Boga, cieszymy się na myśl, że posiadamy mądrość nieskończoną, szczęście nieograniczone, że wszechświat cały jest przejawem Jego dobroci i że wybrani wielbią Go wiecznie. Miłość upodobania lub rozkoszowania się jest w szczególniejszy sposób odczuwana pod specjalnym natchnieniem Boga, w tym znaczeniu jest ona włana i bierna, podczas gdy miłość zgodności, o której mówiliśmy, może istnieć bez tego specjalnego natchnienia przez zwykłą łaskę uczynkową, dlatego jest ona nazywana czynną.

Z tego powodu niektórzy autorzy twierdzili, że św. Jan od Krzyża w *Drodze na górę Karmel* za cel życia ascetycznego uznawał zjednoczenie w miłości uzgodnienia, a za cel życia mistycznego w *Nocy ciemnej* i w *Żywym płomieniu* – zjednoczenie w miłości biernej i rozkoszującej się.

Wraz z wielu współczesnymi autorami¹ uważamy przeciwnie, że św. Jan od Krzyża zachowuje jedność życia duchowego, mówiąc we wszystkich swoich dziełach o jednym celu normalnego rozwoju życia łaski na ziemi, o jednym zjednoczeniu i przekształceniu miłości, która rzeczywiście ukazuje się w dwóch postaciach. Pierwszą z nich jest całkowite uzgodnienie naszej woli z wolą Boga; ale temu darowi czynnemu z natury, towarzyszy normalnie udzielanie życia Bożego przyjęte biernie; to druga postać. Wobec tego kresem normalnym życia duchowego jest stan jednocześnie ascetyczny i mistyczny, w którym doskonałość miłości czynnej, objawiona przez cnoty, łączy się z miłością wlaną, czyli bierną, która wynosi duszę na szczyt zjednoczenia. Droga prowadząca do tego zjednoczenia musi być wobec tego nie tylko czynną, ale i bierną; zawiera ona i oczyszczenie czynne opisane w *Drodze na górę Karmel*, i oczyszczenie biernie, o którym mowa w *Nocy ciemnej*. Są to dwie postaci oczyszczenia: to, co dusza powinna wtedy czynić, i to, co ma przyjąć i znieść. Tak jedność życia duchowego jest utrzymana, a zjednoczenie doskonałe jest normalnym wstępem do życia w niebie. Zobaczmy dalej w tej części, w rozdziale 29, poglądy kwietystów dotyczące kontemplacji i miłości czystej.

¹ Taki jest pogląd o. Arintera OP, Gardeilla OP, Msgr. A. Saudreau, o. Gabriela od św. Magdaleny, karmelity bosego, i wielu współczesnych pisarzy tego zakonu; jest to również pogląd o. A. Rozwadowskiego TJ, por. „La Vie Spirituelle”, z 1 stycznia 1936 r., dodatek, s. [11]-[28].

Rozdział 20

MIŁOŚĆ BRATERSKA JAKO PROMIENIOWANIE MIŁOŚCI BOGA

„Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus – A chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i My jesteśmy” (J 17,22).

Miłość Boga, o której mówiliśmy, jest zgodna z najwyższym przykazaniem. Ale jest i drugie przykazanie, wynikające z pierwszego: Będziesz miłował bliźniego twego jako siebie samego dla miłości Boga (Mt 19,19; 22,39; Mk 12,31; Łk 10,27; J 13,34). Pan Jezus ukazuje nam miłość bliźniego jako konieczną konsekwencję, promieniowanie, oznakę miłości Boga: „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu” (J 13,35). Św. Jan mówi również: „Jeśliby kto powiedział, że miłuje Boga, a nienawidziłby brata swego, kłamcą jest” (1 J 4,20).

Na drodze oświecenia postępujących miłość braterska powinna więc być jedną z najważniejszych oznak postępu w miłości Bożej. Jest rzeczą ważną kłaść tu nacisk na motyw formalny, dla którego należy ją praktykować, by nie utożsamiać jej np. ze zwykłą uprzejmością lub naturalnym koleżeństwem, albo też z liberalizmem, który przybiera pozory miłości, lecz różni się bardzo od tej cnoty wlanej. Liberalizm nie uznaje wartości wiary i prawdy Bożej, podczas gdy miłość zakłada je jako fundament. Aby dobrze zrozumieć motyw formalny miłości braterskiej, nie tylko w sposób teoretyczny i abstrakcyjny, lecz konkretny i życiowy, rozważymy tutaj, dlaczego nasza miłość do Boga powinna się rozciągać na bliźniego i jak winniśmy prawdziwie postępować w tej miłości braterskiej. Aby znaleźć to stanowisko prawdziwie nadprzyrodzone, pomyślimy o miłości Jezusa ku nam.

Dlaczego nasza miłość Boga powinna się rozciągać na bliźniego?

Miłość braterska, jakiej Pan Jezus od nas żąda, różni się niezmiernie od skłonności przyrodzonej, która nas popycha do czynienia dobra, by się podobać, oraz sprawia, że miłujemy swoich dobroczyńców, nienawidzimy ludzi wyrządzających nam zło, a wobec innych jesteśmy obojętni. Miłość przyrodzona sprawia, że miłujemy bliźniego za jego zalety wrodzone i za dobrodziejstwa, które nam świadczy, jak bywa między dobrymi kolegami. Motyw cnoty miłości jest zupełnie inny i o wiele wyższy, czego dowodem jest, że powinniśmy, jak uczy Pan

Jezus, miłować nawet naszych nieprzyjaciół, dobrze czynić tym, którzy nas nie-nawidzą, a modlić się za prześladowających nas. „Jeżeli pozdrawiacie [miłujecie] tylko braci waszych, cóż osobliwego czynicie? Czyż i poganie tak nie czynią? Bądźcież wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5,47-48).

Powinniśmy kochać nieprzyjaciół naszych tą samą miłością nadprzyrodzoną, teologiczną, jaką miłujemy Boga; nie ma bowiem dwóch cnót miłości, jednej w stosunku do Boga, drugiej w stosunku do bliźniego; jest tylko jedna cnota miłości, której pierwszy akt zwraca się do Boga miłowanego ponad wszystko, dalsze – do nas samych i do bliźniego.

Tak więc cnota ta jest dużo wyższa od bardzo już wysokiej cnoty sprawiedliwości, i to nie tylko od sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej, lecz od sprawiedliwości legalnej, czyli społecznej, i od słuszności.

Lecz jakże jest możliwe mieć miłość Bożą do ludzi często równie jak my niedoskonałych?

Teologia za św. Tomaszem¹ odpowiada, dając przykład bardzo prosty. Ten, kto kocha swego przyjaciela, kocha tą samą miłością jego dzieci; kocha je, ponieważ kocha ich ojca i ze względu na niego pragnie dla nich dobra; z miłości dla ich ojca przyjdzie im z pomocą, jeśli zajdzie tego potrzeba i przebaczy im, jeśli go obrażą.

Jeżeli więc wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi przez łaskę lub przynajmniej są do tego powołani, powinniśmy miłować wszystkich, nawet naszych nieprzyjaciół, miłością nadprzyrodzoną i życzyć im tego samego szczęścia wiecznego co i sobie. Powinniśmy wszyscy zmierzać do tego samego celu, odbywać tę samą wędrówkę ku wieczności pod wpływem tej samej łaski, żyć tą samą miłością.

Miłość jest więc nadprzyrodzoną więzią doskonałości, która jednoczy nas tak jak należy z Bogiem i z bliźnim. Łączy ona serca niezależnie od odległości; skłania do miłowania Boga w człowieku i człowieka w Bogu.

Ta miłość nadprzyrodzona jest dość rzadka wśród ludzi, gdyż wielu z nich szuka przede wszystkim swego interesu i łatwiej rozumie zasadę: „oko za oko, ząb za ząb”.

Przykazanie miłości braterskiej było bardzo zaniedbywane przed przyjściem Jezusa Chrystusa; dlatego kładł On na nie wielki nacisk od początku swego nauczania w Kazaniu na Górze (Mt 5,38-48) i nie przestawał powracać do niego, zwłaszcza w swych ostatnich słowach przed śmiercią (J 13,34; 15,12-17).

¹ I-a II-ae, q. 23, a. 1, ad 2: „Tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant, vel odio habeant; et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis”.

Św. Jan i św. Paweł w swoich Listach nieustannie to przypominają. Widać z ich słów, że za miłością, jeśli przenika ona do serca, idą wszystkie inne cnoty. Jest ona łagodna, cierpliwa, pokorna (1 Kor 13,4).

Jednak by tak kochać bliźniego w sposób nadprzyrodzony jako dziecko Boże i kogoś powołanego, by się nim stał, trzeba patrzeć na niego oczyma wiary i powiedzieć sobie: ta osoba o temperamencie i charakterze sprzecznymi z moimi jest zrodzona nie tylko z ciała i z krwi lub z woli ludzkiej, ale podobnie jak ja jest zrodzona z Boga, a przynajmniej powołana, by się z Niego zrodzić, by uczestniczyć w tym samym życiu Bożym, w tym samym szczęściu co ja. Zwłaszcza w środowisku chrześcijańskim możemy i powinniśmy tak myśleć o osobach mniej sympatycznych: dusza ta jest mimo wszystko świątynią Ducha Świętego, członkiem Ciała Mistycznego Pana naszego Jezusa Chrystusa, bliższą może Jego Sercu niż ja; jest ona żywym kamieniem, który Bóg obrabia, by go położyć na właściwym miejscu w niebieskim Jeruzalem.

I jak jej nie miłować, jeśli prawdziwie miłuję Boga, naszego wspólnego Ojca? Jeśli tego człowieka nie miłuję, moja miłość do Boga jest kłamstwem. Jeśli, przeciwnie, miłuję go, to znak, że miłuję prawdziwie Boga, sprawcę łaski, która nas ożywia.

Pewien młody Izraelita, syn bankiera z Wiednia, którego znałem, miał raz okazję zemsty nad największym wrogiem swojej rodziny, i w chwili gdy miał jej dokonać, przypomniał sobie słowa Ewangelii, do której od czasu do czasu zaglądał: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Wtedy zamiast się zemścić, przebaczył zupełnie i natychmiast otrzymał łaskę wiary, uwierzył w całą Ewangelię, a wkrótce potem przeszedł na łono Kościoła, został kapłanem i zakonnikiem. Przykazanie miłości braterskiej oświeciło go.

Trzeba sobie powiedzieć, nawet jeśli chodzi o przeciwnika: mogę i powinienem go kochać tą samą miłością nadprzyrodzoną, teologiczną, jaką mam dla Osób Boskich, gdyż to, co powinienem w nim kochać, to obraz Boży, to życie Boże, które ma lub może otrzymać, to jego bytowanie nadprzyrodzone, urzeczywistnienie idei Bożej, która kieruje jego życiem, to chwała, którą powołany jest dać Bogu w czasie i w wieczności.

* * *

Stawiano czasem zarzut tej wzniosłej nauce: czyż jest to naprawdę miłowanie człowieka, czyż nie jest to tylko miłowanie Boga w człowieku, tak jak się podziwia brylant w szkatułce?

Człowiek z natury pragnie być miłowany dla siebie samego, ale nie może z tego tytułu żądać miłości Bożej.

W rzeczywistości miłość obejmuje nie tylko Boga w człowieku, ale i czło-

wieka w Bogu, i samego człowieka dla Boga. Kocha naprawdę to, czym człowiek powinien być jako cząstka wieczna Ciała Mistycznego Chrystusa, i czyni wszystko, co w jej mocy, aby mógł osiągnąć niebo. Kocha to, czym człowiek jest już przez łaskę, a jeśli nie posiada on łaski, kocha w nim jego naturę, nie jako skażoną, nieczłowieczną, rozstrojoną, wrogą łasce, ale jako obraz Boga, jako zdolną do przyjęcia szczepienia łaski, która zwiększy jego podobieństwo do Boga. Słowem, miłość kocha samego człowieka, ale dla Boga, dla chwały, którą powołany jest oddawać Mu w czasie i wieczności.

Skuteczność tej miłości

Cokolwiek by mówił naturalizm na ten temat, miłując bliźniego w Bogu i dla Boga nie tylko nie miłujemy go mniej, lecz przeciwnie, miłujemy go o wiele bardziej i o wiele doskonalej. Nie kochamy jego wad, tylko je znosimy, ale kochamy w człowieku wszystko, co szlachetne, wszystko, co powołane jest w nim do wzrostu i rozwinięcia się w życie wieczne.

Miłość taka daleka jest od platonicznego i nieskutecznego kochania bliźniego, lecz przeciwnie, wzrastając, usposabia nas do dobrego sądu o nim i do ustępowania mu w tym, co nie jest sprzeczne z przykazaniami Bożymi. Życzliwość, która rodzi się w ten sposób z miłości, czyni dobrymi rzeczy obojętne, a owocnymi rzeczy przykre, których podejmuje się dla bliźniego. Jest dowodem wielkiej miłości trwać tak w zgodzie ze wszystkimi, unikając starć, które mogłyby powstać, lub łagodząc je natychmiast. Miłość, która wzrasta, promieniuje więc dobrocią, skłania nas do kochania zawsze nie tylko tego, co dobre dla nas, ale i tego, co dobre dla naszego bliźniego, nawet dla naszych nieprzyjaciół, oraz tego, co dobre z wyższego punktu widzenia – Boga. Życzy innym dóbr nieprzemijających, a zwłaszcza Dobra Najwyższego i Jego nieutralnego posiadania. Św. Tomasz streszcza to w zdaniu: „Racją kochania [miłością – *caritas*] bliźniego jest sam Bóg: powinniśmy bowiem pragnąć dla bliźniego, aby był w Bogu... Ta sama cnota wlana, która sprawia, że miłujemy Boga dla Niego samego, rozciąga się więc na miłość bliźniego” jako dziecka Bożego¹.

Jak wzrok spostrzega najpierw światło, a przez nie siedem barw tęczy, i nie mógłby widzieć kolorów, gdyby nie widział światła: tak samo nie moglibyśmy miłować w sposób nadprzyrodzony dzieci Bożych, gdybyśmy przedtem nie miłowali w sposób nadprzyrodzony samego Boga, naszego wspólnego Ojca².

¹ II-II-ae, q. 25, a. 1: „Ratio... diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est, quod idem specie actus est, quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi”.

² Por. S. *th.*, tamże.

Podczas gdy sprawiedliwość skłania nas do pragnienia dobra dla kogoś jako innego, czyli odrębnego od nas, miłość sprawia, że kochamy go jako „drugiego siebie” (*alter ego*), miłością przyjaźni, prawdziwie nadprzyrodzoną, tak jak miłują się święci w niebie.

Powszechność i porządek miłości

Wynika z tego, że nasza miłość powinna być powszechna: nie powinna mieć granic. Nie może wykluczać nikogo na ziemi, w czyśćcu, w niebie. Zatrzymuje się tylko przed piekłem. Tylko potępionych nie możemy miłować, gdyż nie są zdolni stać się dziećmi Boga, nienawidzą Go wiecznie, nie proszą o przebaczenie ani o łaskę skruchy; nie mogą więc już budzić litości, gdyż nie ma w nich najłagodniejszej nawet chęci podniesienia się; a jednak – twierdzi św. Tomasz – są oni jeszcze przedmiotem miłosierdzia Bożego w tym znaczeniu, że są karani *contra condignum*, mniej niż zasługują¹, i to cieszy naszą miłość, która w ten sposób rozciąga się aż tam.

Poza zupełnie pewnym faktem potępienia (a nie jesteśmy pewni niczyjego potępienia, prócz upadłych aniołów i „syna zatracenia”) miłość należy się wszystkim, nie ma granic, jest w pewnym znaczeniu tak szeroką jak serce Boga.

Widziało się to w czasie [I] wojny światowej, gdy na froncie młody żołnierz francuski, konając, kończył *Zdrowaś Maryjo*, którego nie mógł dokończyć młody Niemiec, zmarły obok niego chwilę wcześniej. Najświętsza Maryja Panna połączyła tych dwoje dzieci, tak bardzo dalekich sobie przez wojnę, by ich wprowadzić obu do Ojczyzny wszystkich ojczyzn.

* * *

Aby być uniwersalną, miłość nie musi być równa dla wszystkich. Jej postęp na drodze oświecenia wskazuje coraz wyraźniej na to, co się nazywa porządkiem miłości, szanującym i cudownie wywyższającym porządek podyktowany przez naturę. Tak więc powinniśmy miłować Boga skutecznie ponad wszystko, przynajmniej miłością szacunkową, jeśli nie uczucia. Następnie powinniśmy miłować własną duszę, potem duszę bliźniego, wreszcie swoje ciało, które mamy obowiązek poświęcić, jeśli potrzeba, dla zbawienia jakiejś duszy, zwłaszcza gdy jesteśmy zobowiązani troszczyć się o to na mocy naszego urzędu, jak zdarza się duszpasterzom lub przełożonym, mającym dusze sobie powierzone. Ten porządek miłości ujawnia się tym więcej, im bardziej wzrasta w nas ta cnota. Rozumiemy coraz lepiej, że spośród bliźnich powinniśmy miłować bardziej miłością szacunkową tych, którzy są lepsi, bliżsi Bogu, chociaż miłujemy miłością uczucia bardziej

¹ I-a, q. 21, a. 4, ad 1.

tych, którzy są nam bliżsi krwią, powinowactwem, powołaniem czy przyjaźnią¹. Odróżniamy też coraz lepiej odcienie różnych przyjaźni opartych na związkach rodzinnych, narodowych, zawodowych lub więzach czysto duchowych².

Skala wartości, która przejawia się coraz wyraźniej w tym porządku miłości, wskazuje, że Bóg chce panować w naszym sercu, nie wyłączając uczuć uprawnianych, które mogą i powinny się podporządkować uczuciu, które mamy dla Niego; wówczas są one ożywione, uszlachetnione, oczyszczone, bardziej wieloduszne. Toteż postępowanie w miłości usuwa ducha ciasnoty, ten egoizm zbiorowy, czyli wyłączność, często przypominającą w przykry sposób szowinizm niektórych ciasnych patriotów, którzy pomniejszają swoją ojczyznę, chcąc ją wywyższyć. Córka duchowa św. Franciszka Salezego, reformatorka bernardynek i założycielka klasztorów, m. Ludwika de Ballon, mówiła: „Mogę należeć tylko do jednego zakonu mocą profesji i stanu, ale należę przez przychyłność i miłość do wszystkich zakonów... Wyznaję szczerze, że zawsze sprawiało mi przykrość, gdy widziałam, że klasztory zazdrościły sobie... gdy słyszałam, jak mówiono do jednych: dobro duchowe synów św. Augustyna nie może się stać własnością synów św. Benedykta, a do innych: duch św. Benedykta nie powinien przechodzić do uczniów św. Bernarda. Czyż to nie Krew Jezusa Chrystusa, a nie św. Augustyna lub Bernarda zdobywa dla ich zakonników wszelkie dobro, które posiadają? O, Panie mój! Ustal dobre stosunki między Twymi sługami... Różne zakony stanowią odrębne ciała, ale powinny posiadać jedno serce, jedną duszę, jak jest napisane o pierwszych chrześcijanach”³.

W przeciwnym razie wpadłoby się w ten błąd, w tę ciasnotę, którą ganił św. Paweł u Koryntian, z których jeden mówił: „Ja jestem Pawła”, a drugi: „A ja Apollosa”. Odpowiada im na to: „Bo i czymże jest Apollos i czym Paweł? Sługami Tego, w któregoście uwierzyli, jako każdemu dał Pan. Jam zaszczepił, Apollos podlewał, ale Bóg dał wzrost. A przeto ani ten, kto sadzi, jest czymś, ani kto podlewa, ale Bóg, który wzrost daje” (1 Kor 3,4-7).

W tym samym Liście pisze wielki Apostoł: „Czyż Chrystus jest rozdzielony? Czyż Paweł był za was ukrzyżowany? Albo czyż w imię Pawła jesteście ochrzczeni?” (1,13). – „Niech się tedy nikt nie chełpi ludźmi. Wszystko bowiem jest wasze: Paweł, Apollos czy Kefas; świat, życie czy śmierć, to, co jest, czy to, co będzie. Bo wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga” (3,21-23).

Oto więc przedziwny, ponad wszelką ciasnotę indywidualną czy zbiorową, porządek miłości, jaki powinien się przejawiać coraz wyraźniej u bezinteresownych postępujących, którym serce winno się w pewnym sensie rozszerzać jak serce

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 26, a. 7.

² Tamże, a. 8, 9, 10, 11, 12.

³ Myriam de G., *Louise de Ballon, réformatrice des Bernardines*, 1935, s. 317.

Boga przez sam postęp w miłości, która jest udziałem w Jego życiu, w miłości wiecznej.

Ta wzrastająca miłość powinna być nie tylko afektywną, ale i efektywną, nie tylko życzliwą, ale i dobroczynną. Życie świętych wskazuje, że zrozumieli słowa Mistrza: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jakom i Ja was umiłował” (J 15,12). Jezus nas umiłował aż do śmierci krzyżowej; święci miłowali braci swych aż do męczeństwa serca, a często aż do złożenia świadectwa krwi.

Taka jest miłość braterska, rozszerzenie oraz promieniowanie tej miłości, którą powinniśmy mieć do Boga. Podobnie pokora w stosunku do bliźniego jest rozszerzeniem tej, która nas skłania do uniżenia się przed Bogiem i przed tym, co jest z Niego we wszystkich Jego dziełach.

Jak rozwijać w sobie miłość braterską?

Okazje do uchybiania tej miłości zdarzają się aż nazbyt często, nawet w środowiskach bardzo dobrych, przede wszystkim z racji wad u tych, którzy choć dążą do doskonałości, jeszcze jej nie osiągnęli. Każdy z nas jest jak ścięta piramida, której brak jeszcze wierzchołka; często tak nam się ukazuje bliźni, a zapominamy, że i my w jego oczach wyglądamy podobnie; widzimy żdźbło w oku bliźniego, a nie widzimy belki w swoim.

Co więcej, nawet gdyby jeszcze przed naszym wejściem do nieba, wszystkie nasze wady – co jest niemożliwe – zostały już usunięte, okazje starć i uraz trwałyby z racji różnicy temperamentów: cholerycznego, melancholicznego, flegmatycznego czy sangwinicznego; z racji różnic charakterów, z których jedno skłonne są do wyrozumiałości, a inne do surowości; z racji różnic umysłów, z których jedno skłonne są do uogólnień, inne do drobiazgowości, a także z racji różnic w wychowaniu, zmęczenia nerwowego, a wreszcie złego ducha, który lubi wprowadzać rozdzźwięk, by zniszczyć dzieło prawdy, jedności i pokoju Chrystusowego.

Szatan stara się działać bardziej bezpośrednio w pewnych środowiskach doskonałych, aby przeszkodzić wielkiemu dobru, które mogłoby się tam dokonać; bardziej bezpośrednio tam niż w środowiskach mniej dobrych lub złych, gdzie już panuje przez poglądy w nich rozpowszechnione lub złe przykłady, czym stara się wszystko skłócić. Jak widać w Ewangelii i w życiu świętych, nieprzyjaciół dusz sieje kąkol między najlepszych, umieszczając w ich wyobraźni jakby szkło powiększające, które przemienia ziarno piasku w górę.

Trzeba przyznać także, że Opatrzność pozostawia umyślnie w środowisku dobrych wiele okazji upokorzenia się i ćwiczeniu w miłości braterskiej. Właśnie

w słabości łaska Boża okazuje swoją moc, a cnota nasza się doskonali; własne ułomności upokarzają nas, a ułomności innych nas ćwiczą.

Dopiero w niebie zniknie całkowicie wszelka okazja do nieporozumień, ponieważ błogosławieni widzą w Bogu, w świetle Bożym wszystko, co mają myśleć, chcieć i czynić. Na ziemi nawet święci mogą popaść w konflikty, a nieraz przez czas pewien żaden nie ustępuje, bo każdy jest przekonany w sumieniu, że musi zachować swój pogląd; że może wprawdzie ustąpić ze swoich praw, ale nie ze swoich obowiązków. Cytuje się św. Karola Boromeusza i św. Filipa Nereusza, którzy nie mogli się porozumieć co do fundacji jednego zakonu; i w tym wypadku rzeczywiście Bóg chciał, by powstały dwie rodziny zakonne zamiast jednej.

* * *

Jak może wzrastać miłość braterska pośród tylu trudności? Szczególnie w dwojaki sposób: przez życzliwość i dobroczynność, tzn. przez patrzenie na bliźniego w świetle wiary, aby odkryć w nim życie łaski, a przynajmniej to, co dobre w jego naturze; następnie przez skuteczne miłowanie bliźniego, i to w różny sposób: znosząc jego wady, oddając mu usługi, oddając dobrem za zło, modląc się o jedność umysłów i serc.

Przede wszystkim trzeba patrzeć na bliźniego w świetle wiary, aby odkryć w nim życie łaski lub przynajmniej obraz Boży, który tkwi już w samej naturze jego duszy duchowej i nieśmiertelnej. Tak jak miłość, gdy kochamy Boga, zakłada wiarę w Boga, podobnie miłość bliźniego zakłada, że widzi go w świetle wiary, a nie tylko oczami cielesnymi lub rozumem zniekształconym mniej lub więcej przez egoizm. Trzeba jednak mieć spojrzenie czyste i uważne, by zobaczyć życie Boże w innych, pod powłoką nieraz grubą i nieprzejrzystą. Widzi się tę nadprzyrodzoną istotę bliźniego, jeśli się na to zasługuje, jeśli jest się oderwanym od samego siebie.

W związku z tym trzeba sobie powiedzieć, że często drażnią nas w bliźnim nie tylko jego ciężkie grzechy przeciw Bogu, ile raczej wady jego temperamentu, które trwają czasem mimo rzeczywistej cnoty. Znieśliśmy może z łatwością grzeszników bardzo dalekich od Boga, ale miłych z natury, podczas gdy dusze zaawansowane są dla nas nieraz bardzo uciążliwe. Trzeba więc powziąć decyzję patrzenia na dusze w świetle wiary, by odkryć w nich to, co podoba się Bogu, co On w nich kocha i co my powinniśmy w nich kochać.

To wyższe światło rodzi życzliwość, podczas gdy najbardziej przeciwny tej życzliwości jest sąd pochopny. Dlatego Pan Jezus w Kazaniu na Górze podkreśla z naciskiem: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni. Albowiem jakim sądem sędzić będziecie, takim was osądzą, i jaką miarą mierzyć będziecie, odmierzają wam. Czemuż to widzisz źdźbło w oku brata twego, a belki w oku twoim nie

widzisz?... Obłudniku, wyrzuć pierwszej belkę z oka twego, a wtedy przejrzysz, aby usunąć żdźbło z oka brata twego” (Mt 7,1-5).

Zwróćmy też uwagę, że sąd pochopny nie jest zwykłym wrażeniem niekorzystnym, jest on sądem; polega na twierdzeniu, że coś jest złe, opierając się na słabych poszlakach. Widzi się dwa, a stwierdza się cztery, i to przez pychę. Jeśli jest to z pełnym rozmysłem i zgodą, w materii ciężkiej, czyli gdy się w ten sposób posądza bliźniego o grzech śmiertelny, popełnia się samemu grzech ciężki¹.

Dlatego też – uczy św. Tomasz – jeśli nie możemy uniknąć pewnych podejrzeń, strzeżmy się wydawania mocnego i pewnego sądu, opartego na słabych poszlakach².

Sąd pochopny we właściwym znaczeniu jest uchybieniem przeciw sprawiedliwości, zwłaszcza gdy wyrażony jest na zewnątrz słowami lub czynami³. Bliżni ma rzeczywiście prawo do dobrej opinii; po prawie do pełnienia swego obowiązku słusznie dba on o nią bardziej niż o prawo własności. Powinniśmy szanować to prawo innych, jeśli chcemy, by szanowano nasze.

Poza tym dość często sąd pochopny jest fałszywy; jakżeż chcemy sądzić z pewnością o wewnętrznych intencjach jakiejś osoby, której wątpliwości, błędów, trudności, pokus, dobrych pragnień, skruchy nie znamy? Jak możemy wyobrażać sobie, że lepiej od niej wiemy, co ona mówi Bogu na modlitwie? Jak sądzić sprawiedliwie, jeśli się nie zna sprawcy?

A nawet jeśli sąd pochopny jest prawdziwy, nie przestaje być uchybieniem przeciw sprawiedliwości, ponieważ wydając go, przywłaszczamy sobie jurysdykcję, której nie mamy. Tylko Bóg może osądzać zdecydowanie ukryte intencje serc, te, które nie są dostatecznie ujawnione. Dlatego nawet Kościół: „*de internis non iudicat* – tego, co wewnętrzne, nie sądzi”.

Sąd pochopny jest również brakiem miłości. W oczach Boga najgorsze jest nie to, że ten pośpieszny sąd jest często fałszywy, a zawsze niesprawiedliwy, lecz że płynie on z nieżyczliwości, mimo że jest często formułowany pod maską życzliwości, która tylko udaje miłość. Ten, kto sądzi pochopnie, jest nie tylko sędzią, przywłaszczającym sobie nad duszami braci jurysdykcję, której nie posiada, lecz jest sędzią sprzedajnym z racji swego egoizmu i pychy, sędzią czasem

¹ Trzeba więc odróżniać sąd pochopny od powątpiewania, podejrzania, od opinii pochopnej co do czyjejś uczciwości. Tego rodzaju opinia jest na ogół grzechem powszednim. Św. Tomasz mówi natomiast o sądzie pochopnym (II-a II-ae, q. 60, a. 3): „Si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi”. Toteż rzeczy wątpliwe należy wyjaśniać z lepszej strony, por. II-a II-ae, q. 60, a. 4.

² Jednak nie sądząc pochopnie osoby, która jest trochę podejrzana, można zachować ostrożność, by nie być oszukanym przez nią, gdyby miała złą intencję. Tak nie sądząc pochopnie swojej służby, pan domu trzyma pewne cenne rzeczy pod kluczem; a czasem umyślnie pozostawi jakieś pieniądze na wierzchu, by się przekonać, czy mu ich nie zubią.

³ Por. S. th., II-a II-ae, q. 60, a. 3.

bezlitosnym, który umie tylko potępiać i który niebacznie usiłuje narzucać prawa Duchowi Świętemu, uznając tylko swoją słuszność. Zamiast widzieć w bliźnim dziecko Boże, brata powołanego do tego samego szczęścia co my, widzi w nim obcego, może współzawodnika, którego należy usunąć i poniżyć. To bardzo oddala od kontemplacji rzeczy Bożych; jest to zasłona na oczach duszy.

Jeśli nawet nie dochodzi do tego, zdarza nam się jednak sądzić zuchwale o wnętrzu czyjejsz duszy, aby cieszyć się swoją przenikliwością i okazywać ją. Pamiętajmy, że tylko Bóg widzi sumienia bez osłony.

Bądźmy ostrożni. Pamiętajmy, z jakim naciskiem Pan Jezus mówi: „nie sądzić!” W chwili, gdy sądzimy pochopnie, nie przewidujemy, że może za chwilę wpadniemy w grzech cięższy niż ten, który zarzucamy bliźniemu. Widzimy źdźbło w oku bliźniego, a nie widzimy belki w naszym.

A jeśli zło jest oczywiste, czyż Bóg wymaga, by go nie widzieć? Nie, ale zabrania szemrać w pysze. Nakazuje nam czasem, właśnie w imię miłości, dokonać upomnienia braterskiego z życzliwością, pokorą, łagodnością, jak poucza Ewangelia św. Mateusza¹ i jak to tłumaczy św. Tomasz². Trzeba się zastanowić, czy jest to możliwe i czy jest nadzieja poprawy, czy też należy się odwołać do przełożonego, by go upomniał³.

Wreszcie – jak twierdzi św. Katarzyna Sieneńska – gdy zło jest oczywiste, doskonałość wymaga nie tylko, aby nie szemrać, lecz by się nad winnymi litować i choć w części przyjąć na siebie jego winę przed Bogiem, naśladując Pana Jezusa, który przyjął na siebie na krzyżu wszystkie nasze grzechy. Czyż nam nie nakazał: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom Ja was umiłowal” (J 13,34).

Trzeba więc powstrzymywać się od sądu pochopnego, by przyzwyczajając się do widzenia bliźniego w świetle wiary i do odkrywania w nim życia łaski lub przynajmniej jego natury jako obrazu Boga, który łaska powinna uszlachetniać.

* * *

Nie wystarcza patrzeć na bliźniego życzliwym spojrzeniem, trzeba miłować go skutecznie. W jaki sposób? Znosząc jego wady, oddając dobrym za złe, unikając zazdrości, prosząc o jedność serc.

Łatwiej znosi się wady innych, jeśli się zrozumie, że to, co nas w nich niecierpliwi, nie jest grzechem ciężkim w oczach Boga, lecz raczej właściwością

¹ Mt 18,15-17: „Jeżliby... zgrzeszył przeciwko tobie brat twój, idź, a upomnij go w cztery oczy. I gdyby cię usłuchał, pozyskasz brata twego. Ale jeśli ciebie nie usłucha, weźmij ze sobą jeszcze jednego albo dwóch, aby na zeznaniu dwóch albo trzech świadków opierała się wszelka sprawa. A jeżeli ich nie usłuchał, powiedz Kościołowi”.

² II-a II-ae, q. 33, a. 1 i 2.

³ Tamże.

temperamentu: nerwowością lub przeciwnie, apatią, pewną ciasnotą sądu, brakiem jego trafności, jakąś manią przodowania lub inną tego rodzaju ułomnością. Nawet jeśli to trudne, nie należy pozwalać sobie na irytację z powodu zła, które Bóg dopuścił, nie trzeba dopuścić, by gorliwość nasza obróciła się w gorycz; skarżąc się na innych, nie wyobrażajmy sobie, że my już osiągnęliśmy ideał. W ten sposób, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, modlilibyśmy się jak faryzeusz.

Aby znosić wady innych, trzeba pamiętać, że Bóg dopuszcza zło jedynie dla wyższego dobra; ktoś powiedział, że działanie Boga polega na wyciąganiu dobra ze zła, podczas gdy my możemy czynić dobro tylko przy pomocy dobra. Zgorszenie złem, wywołujące zgorzkniałą i niewczesną gorliwość, uczyniło bezpłodnymi wiele reform. Trzeba mówić prawdę z umiarkowaniem i dobrocią, a nie pałać nienawiścią. Trzeba też unikać niedyskrecji, która skłania do mówienia bez wystarczającej przyczyny o wadach bliźniego. Jest to obmowa i może doprowadzić do oszczerstwa.

* * *

Ewangelia nas uczy, że trzeba nie tylko znosić wady innych, ale odpłacać dobrem za zło przez modlitwę, dobry przykład, wzajemną pomoc. Podają, że jednym ze środków zdobycia życzliwości św. Teresy od Dzieciątka Jezus było sprawienie jej przykrości. Praktykowała ona rzeczywiście radę Pana Jezusa: „A temu, który się chce z tobą prawować i suknię twoją zabrać, daj mu i płaszcz” (Mt 5,40). Dlaczego? Dlatego, że nie tyle chodzi o obronę twoich praw doczesnych, co o pozyskanie duszy twego brata na wieczność, o doprowadzenie jej do prawdziwego życia, które się nie kończy. Szczególnie skuteczna jest modlitwa za bliźniego w chwili, gdy mamy przez niego cierpieć, tak jak skuteczna była modlitwa Pana Jezusa za Jego katów i modlitwa św. Szczepana, pierwszego męczennika, gdy go kamienowali.

* * *

Trzeba również unikać zazdrości, rozumiejąc, że powinniśmy święcie korzystać z zalet przyrodzonych i nadprzyrodzonych, które Pan Jezus dał innym, a których nie znajdujemy w sobie. Św. Paweł mówi (1 Kor 12,15-27): „Jeśli by rzekła noga: Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała – czy dlatego do ciała nie należy? I jeśli by rzekło ucho: Ponieważ nie jestem okiem, nie należę do ciała – czy dlatego do ciała nie należy? Gdyby całe ciało było okiem, gdzież słuch? I gdyby było słuchem, gdzież powonienie? Ale Bóg każdy członek pomieścił w ciele, jako chciał. I gdyby wszystkie były jednym członkiem, gdzież byłoby ciało? Lecz teraz wprawdzie wiele jest członków, ale jedno ciało. I nie może oko powiedzieć ręce: Nie potrzeba mi ciebie; albo znowu głowa nogom:

Nie jesteście mi potrzebne... Lecz i Bóg ciało tak urządził... aby członki wzajemnie troszczyły się jedno o drugie. A jeśli cierpi jeden członek, wszystkie członki z nim cierpią i jeśli jeden członek czci doznaje, wszystkie członki się z nim radują. A wy jesteście ciałem Chrystusowym, jedni drugich członkami". Ręka korzysta z tego, że oko widzi, podobnie i my korzystamy z zasług innych ludzi. Powinniśmy więc korzystać z zalet innych, zamiast pozwalać sobie na zazdrość. Trzeba szczególnie postępować z miłością w stosunku do podwładnych, którzy są słabsi, i do przełożonych, którzy mają większe ciężary. Nie należy podkreślać ich wad, może my na ich miejscu postępowalibyśmy gorzej. Trzeba natomiast pomagać im jak najbardziej i w sposób dyskretny, jeśli tak można powiedzieć, niedostrzegalny.

* * *

Wreszcie należy modlić się o jedność umysłów i serc. Pan Jezus, modląc się za uczniów swoich, mówił: „A chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i My jedno jesteśmy” (J 17,22). W Kościele pierwotnym, jak opowiadają Dzieje Apostolskie (4,32), „mnóstwo wierzących miało jedno serce i jedną duszę, i nikt z nich tego, co miał, swoim nie nazywał, ale wszystko mieli wspólne”. Rozszerzając się w świecie, Kościół nie zdołał zachować wśród swoich członków tak ścisłego współżycia, ale zgromadzenia zakonne i bractwa chrześcijańskie powinny przypominać jedność serc pierwotnego Kościoła. Tam gdzie wszystko, co zewnętrzne, jest wspólne i gdzie istnieje wspólność modlitwy, powinna istnieć też jedność wewnętrzna, inaczej strona zewnętrzna i modlitwy wspólne byłyby kłamstwem wobec Boga, ludzi i nas samych.

To zjednoczenie serc przyczynia się do nadania Kościołowi blasku i cechy świętości, co wymaga jedności wiary, kultu, hierarchii, nadziei i miłości.

Ta miłość promieniująca, która łączy różne członki Mistycznego Ciała Zbawiciela, mimo różnorodności czasów, krajów, temperamentów i charakterów, jest znakiem, że Słowo stało się ciałem, że przyszło między nas, by nas złączyć i ożywić. On sam to powiedział w modlitwie kapłańskiej: „A chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i My jedno jesteśmy... i aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i umiłowałeś ich, jakoś i Mnie umiłował” (J 17,22n).

Rozdział 21

ŻARLIWOŚĆ O CHWAŁĘ BOŻĄ I ZBAWIENIE DUSZ

„*Ignem veni mittere in terram et quid volo, nisi ut accendatur* – Ogień przyszedłem rzucić na ziemię, a czegoż chcę, je-no aby zapłonął” (Łk 12,49).

Aby pokazać, czym powinna być normalnie miłość na drodze oświecenia postępujących, trzeba powiedzieć o żarliwości o chwałę Bożą i zbawienie dusz, którą powinien mieć każdy chrześcijanin, a zwłaszcza kapłan i zakonnik. Jeśli brak tej żarliwości albo nie osiąga stopnia, jaki powinna posiadać, jest to jedynym znakiem więcej, czasem nawet bardzo rzucającym się w oczy, jaka powinna być normalnie nasza miłość Boga i dusz, a także jak żywe, głębokie i promieniujące powinno być w nas poznanie rzeczy Bożych. Ci, którzy mają udzielać pokarmu duchowego innym, sami potrzebują codziennego pokarmu, bardzo treściwego, który znajdujemy co dzień w wewnętrznym uczestnictwie w ofierze Mszy świętej, w Komunii i w modlitwie myślniej.

Widzieliśmy, że miłość bliźniego jest nie czym innym, jak rozszerzeniem lub promieniowaniem miłości, którą powinniśmy mieć do Boga: ma się ona rozciągać na dzieci Boże. Jest to jedna i ta sama miłość nadprzyrodzona, teologiczna; jest ona z istoty swej Boska, podobnie jak łaska, uczestnictwo w życiu wewnętrznym Boga. Ta miłość w gorliwej duszy chrześcijańskiej powinna się stać tak gorącą, by zasłużyć na miano żarliwości. Szczególnie dusza poświęcona Bogu ma obowiązek posiadać żarliwość o chwałę Bożą i o zbawienie bliźniego. Jest to w gruncie rzeczy jedna i ta sama żarliwość, żar tej samej miłości, która powinna trwać – choć nie zawsze jest odczuwana – pośród oschłości i prób wszelkiego rodzaju, tak jak w sercu dobrego żołnierza trwa gorąca miłość ojczyzny w godzinach najcięższych, gdy może tylko przetrwać cierpliwie przeciwności.

Żarliwość to żar miłości, ale miłości duchowej w woli. Bywa ona czasem tym bardziej wielkoduszna i zasługująca, im jest mniej odczuwana¹.

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 28, a. 4: „*Zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit... In amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur... Amor autem amicitiae quaerit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud, quod repugnat bono amici... Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud, III Reg., XIX, 14: «Zelatus sum pro Domino exercituum». Et Ps, LXVIII, 10: «Zelus domus tuae comedit me»”. Por. II-a II-ae, q. 36, a. 2.*

Trzeba się zastanowić, jakie są motywy tej żarliwości, jakie powinna mieć cechy i jakie są środki jej realizowania.

Motywy żarliwości

Pierwszym motywem żarliwości dla każdego chrześcijanina jest fakt, że Bóg zasługuje na to, by Go miłować ponad wszystko; jest to nawet przedmiotem nie tylko rady, lecz najwyższego przykazania, które nie ma granic. Nakłada ono na nas obowiązek ciągłego wzrastania na ziemi w miłości, obowiązek miłowania Boga ze wszystkiego serca swego, ze wszystkiej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich, ze wszystkiej myśli swojej (Łk 10,27). Przykazanie to było już sformułowane w ten sam sposób w Starym Testamencie (Pwt 6,5). I wiadomo, jaka była w odpowiedzi na nie gorliwość proroków, którzy mieli misję przypominać stale ludowi Bożemu jego wielkie obowiązki. Psalmista mówi do Pana: „Zawistna miłość domu twego gryzła [mnie] i urągania urągających Tobie spadły na mnie” (Ps 68,10). „Wysuszyła mnie żarliwość moja, gdyż zapomnieli słów Twoich nieprzyjaciele moi. Młodzieniaszek ja jestem i wzgardzony, nie zapomniałem ustaw Twoich” (Ps 118,139.141). Eliasz po wejściu na górę Horeb, zapytany przez Pana Boga, co tu czyni, odpowiada: „Żalem rozżaliłem się o Pana, Boga Zastępów, iż opuścili przymierze Twoje synowie Izraelowi; ołtarze Twoje zburzyli, proroków Twoich mieczem pozabijali; zostałem ja sam i szukają duszy mojej, żeby ją zabrać” (3 Krl 19,10). Wtedy to Bóg zapowiedział Eliaszowi, że przejdzie koło niego, i po gwałtownym wietrze i trzęsieniu ziemi w świetle błyskawic „stał się wiaterek cichy”, symbol słodczy Bożej, potem Pan dał swoje rozkazy prorokowi i oznajmił mu, że Elizeusz jest powołany na jego następcę.

Podobnie czytamy w Pierwszej Księdze Machabejskiej, że kapłan Matatiasz, rozpoczynając wojnę świętą, powiedział: „Finees, ojciec nasz, zapalony zapalczliwością Bożą, otrzymał przymierze kapłaństwa wiecznego... Elias, gdy się zapalił gorliwością o Zakon, został wzięty do nieba... Daniel w swej prostocie wybawiony został z paszczyki lwów... A przeto wy, synowie, wzmocnijcie się i postępujcie mężnie według Zakonu, bo w nim sławni będziecie” (1 Ma 2,54-64).

Ta żarliwość skłoniła Pana Jezusa do wypędzenia kupczących ze świątyni i do przewracania ich stołów ze słowami: „Napisano jest: «Dom mój domem modlitwy nazwany będzie», w wyście go uczynili jaskinią zbójców” (Mt 21,13). Tę właśnie żarliwość znajdujemy u Apostołów, zwłaszcza po Zielonych Świątkach, i ona to poprowadzi ich aż na męczeństwo. Istnieje ona zawsze w Kościele tam, gdzie dane jest świadectwo krwi, oraz w wielu żywotach ludzi poświęconych służbie Bożej, aż do całkowitego wyniszczenia siebie. Pierwszym motywem tej żarliwości jest więc to, że Bóg zasługuje, by Go miłować ponad wszystko i bez miary.

* * *

Drugim motywem naszej żarliwości jest obowiązek naśladowania Chrystusa Pana. Cnotą dominującą u Zbawiciela jest żarliwość, żar miłości. „Ogień [miłości] przyszedłem rzucić na ziemię, a czegoż chcę, jeno aby zapłonął” (Łk 12,49). Św. Paweł pisze, że Chrystus, „przychodząc na świat, mówi: Nie chciałeś ofiary i daru [Starego Zakonu], aleś mi utworzył ciało... Oto idę... abym pełnił, o Boże, wolę Twoją” (Hbr 10,5-7). Przez całe życie Pan Jezus ofiarowywał siebie; mając lat dwanaście, oznajmia, że przyszedł, bo winien być „w tym, co jest Ojca” Jego (Łk 2,49). Ofiarowuje siebie w każdej chwili swego ukrytego życia, pokazując nam, w jakiej pokorze i wyrzeczeniu powinny się przygotowywać dzieła prawdziwie Boże. Od początku swego życia publicznego widzi obojętność Żydów z Nazaretu, którzy Go nazywają synem cieśli, i nienawiść faryzeuszy, która będzie wzrastać, aż zażądają Jego śmierci na krzyżu. Słowo Boże przychodzi do swoich, by ich zbawić, a wielu z nich nie chce Go przyjąć, nie chce dać się zbawić. Przeszkoda przychodzi od tych, od których można by się jej najmniej spodziewać, od kapłanów Starego Zakonu, który był wstępem do Nowego¹. Cierpienie, jakie z tego powodu odczuwał Zbawiciel, było tak głębokie, jak Jego miłość dusz: cierpienie miłości gorącej i wylewnej, która chce się dawać, a często znajduje tylko obojętność, bezwład, niezrozumienie, nieżyczliwość, wrogi opór.

To gorące pragnienie chwały Bożej i zbawienia dusz było przyczyną wielkiego cierpienia, które Zbawiciel odczuwał na widok grzechów ludzkich; było to również przyczyną cierpienia Maryi u stóp krzyża.

To gorące pragnienie zbawienia dusz odczuwał Pan Jezus przez całe życie, stale niósł ten krzyż pragnienia i dążył z mocą do zrealizowania swej zbawczej misji przez śmierć za nas na krzyżu. Dlatego podczas Ostatniej Wieczerzy, w wigilię śmierci, mówi: „Gorąco pragnąłem pożywać tę Paschę z wami, zanim cierpieć będę” (Łk 22,15); i w tym właśnie momencie, ustanawiając Eucharystię, powiedział: „To jest ciało moje, które za was jest wydane... Ten jest kielich, Nowy Testament we krwi mojej, która za was przelana będzie” (Łk 22,19-20).

Jezus pragnął pragnieniem wielkim wypełnić swoją misję przez doskonałą ofiarę samego siebie, przez całkowity dar siebie.

Cierpienie, które towarzyszyło temu gorącemu pragnieniu, ustało z chwilą

¹ Często tak bywa; gdy dusza ma przynieść wielką chwałę Bogu, spotykają ją nieraz przeszkody od tych, którzy powinni jej pomóc. Świadczy o tym w Starym Testamencie historia Józefa sprzedanego przez braci. Pan Jezus powiedział również: „Prorok bez czci jest tylko w ojczyźnie swojej... I nie uczynił tam cudów wielu dla niedowiarstwa ich” (Mt 13,57-58). Powiedział także: „Będą nieprzyjaciółmi człowieka domownicy jego” (Mt 10,36); sprawdzało się to dość często w ciągu trzech wieków prześladowań rodzącego się Kościoła.

śmierci na krzyżu, jednak to pragnienie naszego zbawienia trwa zawsze. Chrystus „żyje zawsze, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7,25), zwłaszcza w ofierze Mszy świętej, która jest sakramentalnym przedłużeniem ofiary kalwaryjskiej. Chrystus w Eucharystii nie przestaje nas wzywać i dawać się duszom, nawet więźniów i skruszonych zbrodniarzy, którzy są skazani na śmierć.

Ten głód i to pragnienie zbawienia grzeszników, które trwa zawsze w duszy Chrystusa, skłoniły św. Katarzynę Sieneńską do napisania do jednego ze swych synów duchowych: „Chciałabym widzieć w tobie taki głód zbawienia dusz, byś mógł umrzeć z niego, jak Chrystus Jezus, a przynajmniej byś umarł z jego powodu świata i sobie samemu”. Na każdej stronie listów tej wielkiej świętej znajdujemy podobne akcenty.

* * *

Trzecim motywem naszej żarliwości jest właśnie wartość dusz nieśmiertelnych, odkupionych krwią Chrystusa. Każda z nich jest więcej warta niż cały wszechświat fizyczny i każda jest powołana do tego, by otrzymać dobrodziejstwo odkupienia i życie wieczne. Trzeba przypominać sobie żarliwość Apostołów, którzy weselili się, „że stali się godni dla imienia Jezusowego zniewagę cierpieć” (Dz 5,41), i którzy mogli zapewnić wiernych, podobnie jak św. Paweł: „A ja jak najchętniejłożyć będę i nadto samego siebie wydam za dusze wasze, chociaż im więcej was miłuję, tym mniej wy mnie miłujecie” (2 Kor 12,15). Ta żarliwość wyrwała temuż św. Pawłowi słowa: „Policzkują nas i tułamy się... Złorzeczą nam, a my błogosławimy, prześladują, a my znosimy, potwarzają nas, a my się modlimy” (1 Kor 4,11-12). Żarliwość doprowadziła ich aż do męczeństwa, a w ślad za nimi poszło w ciągu trzech stuleci wielu biskupów, kapłanów i wiernych wszelkiego stanu i wieku. Męczennicy, których heroizm wywoływał liczne nawrócenia, mieli żarliwość o chwałę Bożą i zbawienie dusz w stopniu tak wysokim, że stała się ona niezaprzecalnym dowodem świętości Kościoła. Jeśli kocha się ojczyznę w niebezpieczeństwie tak dalece, że poświęca się dla niej życie, o ileż bardziej trzeba kochać Kościół, który nas wiedzie do ojczyzny wiecznej, gdzie mają się znaleźć wszyscy sprawiedliwi wszystkich narodów.

Oto więc główne motywy naszej żarliwości: chwała Boga, naśladowanie Pana Jezusa, zbawienie dusz, pomoc duszom czyśćcowym.

Jakie cechy powinna mieć nasza żarliwość?

Żarliwość, zgodnie z treścią tego pojęcia, powinna być gorąca, gdyż jest żarem miłości; ale chodzi tu o żar duchowy, trwały, a nie o zapał, uczuciowy entuzjizm temperamentu, działania naturalnego, któremu spieszo jest uzewnętrzniać się dla osobistego zadowolenia i dla szukania siebie, które innych męczy.

Żarliwość, nie tracąc nic ze swego duchowego żaru, jeśli chce go zachować długo; powinna być wolna od wszelkiego zbyt ludzkiego działania. Dlatego powinna być oświecona, cierpliwa, łagodna, bezinteresowna.

Przede wszystkim powinna być oświecona światłem wiary, posłuszeństwa i roztropności chrześcijańskiej, a także przez dary mądrości i rady. Światło rozumu przyrodzonego nie wystarcza, gdyż chodzi o dokonanie dzieła nie tylko ludzkiego, lecz Bożego, o pracę dla zbawienia i uświęcenia dusz środkami wskazanymi przez Pana Jezusa. Żarliwość, którą ożywia tylko duch przyrodzony, zamiast nawracać dusze do Boga, daje się pociągnąć przez świat, pozwala się uwieść wielkim słowom pozbawionym treści: marzy np. o społeczeństwie przyszłości, tracąc z oczu cel nadprzyrodzony prawdziwej społeczności Bożej, o której mówił św. Augustyn. Ta żarliwość ludzi niespokojnych, warchołów, zarozumiałców jest impulsywna, niewczesna, nie w porę jak natrętna mucha, a zapomina o niezbędnych środkach nadprzyrodzonych, przypominanych przez Niepokalaną w Lourdes: o modlitwie i pokucie.

Zwłaszcza w trudnych okolicznościach żarliwość powinna wypraszać u Ducha Świętego światło daru rady, nie by przedsięwziąć jakieś rzeczy nadzwyczajne, ale by pełnić możliwie najlepiej rzeczy zwykłe, ustalone przez mądrość Kościoła i posłuszeństwo: dobrze odprawiać Mszę świętą lub wewnętrznie się z nią łączyć, być wiernym modlitwie w jej różnych formach oraz obowiązkom stanu. Czasem może być wymagane posłuszeństwo heroiczne, i gdyby go wówczas zabrakło, największe zalety umysłu i serca nie byłyby w stanie zastąpić tego braku. Słudzy Boży, którzy wyraźnie powołani byli do świętości, niejednokrotnie nie osiągalni jej, gdyż brakło im tej heroicznej cnoty.

* * *

Żarliwość powinna być nie tylko oświecona, ale także cierpliwa i łagodna. Zachowując swój żar, a nawet po to, by go zachować, powinna unikać niepotrzebnego gniewu z powodu zła przez okazywanie zbędnego oburzenia i prawnienia kazań na prawo i na lewo. Ewangelia pokazuje nam, jak w służbie Pana Jezusa Boanerges, czyli synowie gromu (Mk 3,17) – Jakub i Jan, stali się łagodnymi. Żarliwość powinna umieć tolerować pewne zło, by uniknąć większego i nie przerodzić się w rozgoryczenie. Nie trzeba odrzucać jako zła tego, co jest tylko mniejszym dobrem; nie trzeba „gasić lnu kurzącego się ani łamać trzciny nadłamaney”. Trzeba stale pamiętać, że Opatrzność dopuszcza zło dla wyższego dobra, którego często jeszcze nie widzimy, ale które okaże się ostatniego dnia w świetle wieczności.

Aby żarliwość była cierpliwa i łagodna musi być bezinteresowna, i to w dwójaki sposób: unikać przywłaszczania sobie tego, co jest własnością jedynie Boga, i tego, co należy się innym. Są osoby pełne gorliwości dla spraw Bożych, ale

patrzące na te sprawy za bardzo jak na własne, z nieuświadomionym szukaniem w nich siebie. Są one podobne – mówi Tauler – do psów myśliwskich, które z wielkim zapalem gonią za zajęcem, ale potem zjadają go, zamiast przynieść panu; dostają za to od niego porządną chłostę. Podobnie osoby te zatrzymują dla siebie dusze, które powinny pozyskać dla Pana. Zdarza się wtedy, że dobry Bóg karze je za to surowo, by je nauczyć trzymania się na uboczu, by sam mógł działać w nich i przez nie. Gdy będą mniej pewne siebie, mniej przekonane o swojej ważności, trochę nadłamane, a przynajmniej bardziej giętkie, Bóg posłuży się nimi jako uległymi narzędziami; zapomną wtedy zupełnie o sobie w rękach Zbawiciela, który jedynie wie, czego potrzeba dla odrodzenia dusz.

Nie przywłaszczajmy sobie również tego, co jest własnością innych. Często chcemy czynić dobro, ale za bardzo pragniemy, aby było ono dokonane przez nas i na nasz sposób. Nie powinniśmy robić wszystkiego sami ani przeszkadzać innym pracować z większym powodzeniem niż nasze. Nie bądźmy zazdrośni o ich sukcesy. Szczególnie nie zajmujmy się kierownictwem dusz, które nie są nam powierzone: strzeżmy się, by ich nie pozbawić zbawienego wpływu, bo Bóg może surowo zażądać za to od nas rachunku. Dla Niego mamy pracować, nie dla siebie. Tego chciał Jezus nauczyć Apostołów, gdy kiedyś sprzeczali się między sobą, który z nich jest większy. Spytał ich wtedy: „O czym to w drodze rozprawialiście?” Ale oni nie śmieli odpowiedzieć, a wtedy Jezus, przywoławszy dziecię, postawił je w pośrodku nich i rzekł: „Zaprawdę mówię wam, jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dzieci, nie wnijdziecie do królestwa niebieskiego” (Mk 9,32; Mt 18,3). Chciał, by zrozumieli, że ich żarliwość powinna być pokorna i bezinteresowna.

Chciał o tym przekonać szczególnie synów Zebedeuszowych, Jakuba i Jana, gdy matka ich przyszła prosić dla nich o pierwsze miejsce w królestwie niebieskim. Jezus rzekł do nich: „Nie wiecie, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja pić będę?» Mówią mu: «Możemy». Rzekł im: «Kielich mój wprowadzić będziecie, ale aby zasiąść po prawicy mojej albo po lewicy, nie jest moją rzeczą dać wam, lecz tylko tym, którym jest to zgotowane od Ojca mego... Ktobykolwiek między wami chciał być większym, niech będzie sługą waszym... Tak jak Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, ale aby służyć i duszę swą oddać na okup za wielu»” (Mt 20,22-28). W ten sposób Pan Jezus nauczył synów Zebedeusza opanowywania swego wrodzonego zapалу pokorą i łagodnością, by go przetworzyć w żarliwość nadprzyrodzoną, bardzo czystą i owocną. Podobnie leczy nas nieraz z miłości własnej i pychy przez niepowodzenia i próby; a ćwiczy nas w ten sposób tak długo, aż wreszcie zrezygnujemy z przeprowadzania własnych planów. A dopuściwszy, byśmy w niższej części naszej duszy byli niejako złamani przez wypadki, gdy już przezwyciężony jest egoizm, posługuje się nami dla przeprowadzenia swego dzieła, dla zbawienia dusz. Wtedy żar-

liwość, zachowując swój żar duchowy, staje się spokojną, pokorną i łagodną, jak żarliwość Maryi i świętych, a jednocześnie niepokonaną: „Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam?”

Ta żarliwość o chwałę Boga i zbawienie dusz powinna przejawiać się w różnych formach apostołstwa: przez nauczanie doktryny chrześcijańskiej i przez różne dzieła miłosierdzia co do duszy i co do ciała; w apostołstwie modlitwy, która przyciąga łaskę Bożą, by uczynić płodną pracę wszystkich, którzy pracują w winnicy Pańskiej; to ukryte apostołstwo, jeśli jest głębokie, jest duszą apostołstwa zewnętrznego. Wreszcie powinno być także apostołstwo cierpienia zadośćczyniącego; równie ukryte jak poprzednie, przedłuża ono niejako w Ciele Mistycznym Chrystusa cierpienia Jezusa w czasie Męki dla odrodzenia dusz. Gdy w Ciele Mistycznym Zbawiciela jeden członek cierpi dobrowolnie z miłości, inny członek chory odzyskuje zdrowie, podobnie jak w naszym ciele ludzkim cięcia, sprawiające cierpienie, przynoszą ulgę chorym narządom, które powoli wracają do swoich funkcji. Gdy jakiś sługa lub służebnica Boża ofiarowuje swoje ciało i serce, Pan Bóg oczyszcza ciało jakiegoś nieszczęśliwego u kresu sił lub leczy serce chore, które nie miało odwagi zerwać swych łańcuchów. Gdy w Ciele Mistycznym jakaś dusza szlachetna poświęca swoją własną wolę, Pan wskrzesza gdzie indziej jakąś inną wolę martwą, udzielając jej wielkiej łaski nawrócenia.

Oto są cechy żarliwości, która jest żarem miłości, ogniem oświeconym, cierpliwym, łagodnym, bezinteresownym, prawdziwie owocnym, by wielbić Boga, naśladować Pana Jezusa, wyrwać dusze złu i zbawiać je.

Jasną jest rzeczą, że ta żarliwość musi istnieć, że zbyt często jej brak i że jest ona na normalnej drodze świętości. Ale aby trwać, musi być podtrzymywana modlitwą głęboką, niejako ciągłą, która jest jakby nieprzerwaną rozmową duszy z Bogiem w doskonałej uległości. O tej uległości i o tej modlitwie postępujących będziemy mówili teraz; to ona nadała właściwe miano drodze oświecenia, na której dusza jest coraz bardziej przeniknięta światłem Bożym.

Dział III

ŹRÓDŁA POSTĘPU DUCHOWEGO I ZAŻYŁOŚCI Z BOGIEM

To, co powiedzieliśmy o postępie cnót moralnych i teologicznych, prowadzi nas do zastanowienia się nad źródłami tego postępu duchowego i zażyłości z Bogiem. Uczynimy to, omawiając uległość Duchowi Świętemu, rozeznanie duchów, oraz czym powinna być dla postępujących ofiara Mszy świętej, Komunia, nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny. Zakończymy niniejszą część III, rozważając zagadnienia dotyczące przejścia od modlitwy nabytej do modlitwy własnej początkowej, natury kontemplacji wlanej i postępu w niej.

Rozdział 22

ULEGŁOŚĆ DUCHOWI ŚWIĘTEMU

Po omówieniu postępu w cnotach teologicznych na drodze oświecenia trzeba zastanowić się nad uległością Duchowi Świętemu, który przez swoje siedem darów jest inspiratorem naszego życia kontemplacji i działania.

Wyłożyliśmy powyżej¹, czym są dary Ducha Świętego według nauki św. Tomasza², który widzi w nich sprawności wlane trwałe (*habitus infusi*), znajdujące się w każdej duszy sprawiedliwej, aby mogła szybko i ulegle przyjmować natchnienia Ducha Świętego. Dary – jak twierdzą Ojcowie – są w duszy sprawiedliwej jak żagle na łodzi; może się ona poruszać przy pomocy wiosła, co jest uciążliwe i powolne: jest to symbol działania cnót. Może się również poruszać pod wpływem sprzyjającego wiatru, dmącego w żagle, które przystosowują ją do przyjmowania jak należy podmuchu wiatru. Ta analogia została w pewien sposób podsumowana przez Pana Jezusa, gdy powiedział: „Wiatr, kędy chce, wionie i szum jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zdąży: tak samo dzieje się z każdym, kto się z Ducha narodził” (J 3,8).

Dary Ducha Świętego były również porównywane do różnych strun harfy, która pod palcami artysty wydaje harmonijne dźwięki. Wreszcie porównywano Jego natchnienia do siedmiu płomieni świecznika siedmioramiennego, używanego w synagodze.

¹ Część I, rozdz. 3, art. 4.

² I-a II-ae, q. 68, a. 1 i 2.

Te dary, wyliczone przez Izajasza (11,2) i nazwane przez niego: „duchem mądrości i rozumu, duchem rady i mocy, duchem umiejętności i bogobojności”, dane są wszystkim sprawiedliwym, tak samo jak Duch Święty dany jest wszystkim, według słów św. Pawła (Rz 5,5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”. Dary Ducha Świętego są wobec tego związane z miłością¹ i z nią razem wzrastają. Są jak skrzydła ptaka, które wyrastają równocześnie, lub jak żagle statku, które się rozwijają coraz bardziej. Przeciwnie, przez ponawiane grzechy powszednie dary Ducha Świętego są jakby związane; te grzechy powszednie habitualne są jakby nałogiem duszy skłaniającym ją do sądzenia w sposób mniej doskonały, w pewnym zaślepieniu ducha, które jest przeciwieństwem kontemplacji wlanej². Pomówimy najpierw o natchnieniach Ducha Świętego, o wzrastającym stopniowaniu darów, wreszcie o warunkach wymaganych dla uległości Duchowi Świętemu.

Natchnienia Ducha Świętego

Szczególne natchnienie, któremu poddają nas dary, jest, jak to wyjaśniliśmy³, często różne od zwykłej łaski uczynkowej, skłaniającej nas do aktów cnót. Pod działaniem łaski uczynkowej zwykłej rozważamy w sposób więcej dyskursywny, czyli rozumowy, np. czy pójść na Mszę świętą, czy też zmówić różaniec w zwykłej porze. W tym wypadku skłaniamy się sami do tego aktu cnoty przez mniej lub więcej wyraźne zastanawianie się. Przeciwnie, natchnienie szczególne Ducha Świętego skłania nas, by np. w trakcie uczenia się pomodlić się dla otrzymania światła; w tym wypadku nie jest to decyzja rozumowa, akt daru pobożności nie jest z rozważań, lecz pod natchnieniem specjalnym pozostaje wolny, a dar pobożności usposabia nas właśnie, abyśmy z uległością przyjęli to natchnienie, a więc w sposób wolny i zasługujący. Św. Tomasz odróżnia wyraźnie łaskę uczynkową zwykłą od specjalnego natchnienia, gdy ukazuje różnicę istniejącą między łaską współdziałającą, pod której wpływem skłaniamy się do działania mocą poprzedniego aktu, a łaską działającą, przez którą jesteśmy skłonni działać, zgadzając się w sposób wolny na impuls Ducha Świętego⁴.

W pierwszym wypadku jesteśmy bardziej czynni niż bierni, w drugim bardziej bierni niż czynni, gdyż działa w nas bardziej Duch Święty⁵.

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 68, a. 5.

² Por. o. L. Lallemand TJ, *La Doctrine spirituelle*, Zasada IV, art. 3.

³ Część I, rozdz. 3, art. 5: „Łaska uczynkowa, jej różne formy i wierność, której wymaga”.

⁴ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 111, a. 2.

⁵ Uległość Duchowi Świętemu jest analogiczna do uległości człowieka prawdziwie posłusznego w stosunku do przełożonego. Ten, kto jest posłuszny, nie zastanawia się, by ustalić, co wypada czynić, lecz przyjmuje wydany rozkaz szybko i dobrowolnie w sposób zasługujący. Przełożony

Zdarza się zresztą, że w tym szczególnym natchnieniu działają jednocześnie dary i cnoty. Gdy łódź posuwa się pracą wiosł, może widać jednocześnie lekki wiatr, który ułatwia pracę wiosłarzy. Podobnie natchnienia darów mogą nam przypomnieć różne prawdy z Ewangelii w chwili, gdy rozum nasz zastanawia się, jaką decyzję powziąć. I odwrotnie, nasza roztropność nie czuje się czasem na siłach, by znaleźć rozwiązanie trudności sumienia i wtedy skłania nas do proszenia o światło Ducha Świętego, którego specjalne natchnienie pozwoli nam dostrzec i wykonać to, co potrzebne. Powinniśmy być Mu coraz bardziej ulegli.

Wzrastające stopniowanie darów

Natchnienia Ducha Świętego są bardzo różne, jak wskazuje wyliczenie darów u Izajasza (11,2) i ich podporządkowanie, poczynwszy od najniższego – daru bojaźni – aż do daru mądrości, który z góry kieruje wszystkimi innymi¹.

To stopniowanie podane przez Izajasza, wyjaśnione przez św. Augustyna, św. Tomasza, a następnie przez św. Franciszka Salezego, jest jakby starożytną pieśnią pełną pięknych modulacji, jednym z motywów przewodnich teologii tradycyjnej.

Jest to jakby gama duchowa analogiczna do gamy siedmiu tonów głównych w muzyce.

Dar bojaźni jest pierwszym przejawem wpływu Ducha Świętego w duszy porzucającej grzech i nawracającej się lub zwracającej się ku Bogu. Uzupełnia on niedoskonałość cnót umiarkowania i czystości; pomaga nam walczyć z ponętą zakazanych przyjemności i porywów serca².

działa przez niego; on sam ma zasługę posłuszeństwa, co może zdzięciokrotnieć jego siły; bo nie może mylić się, będąc posłusznym, a Bóg nie odmówi mu łaski koniecznej do spełniania otrzymanego i przyjętego rozkazu.

¹ Czytamy u Izajasza (11,2) o Mesjaszu: „*I spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności i napełni go duch bojaźni Pańskiej*”. Przy końcu wiersza 2 Septuaginta i Wulgata umieszczają zamiast bojaźni Pańskiej *pobożność*, co ma mniej więcej to samo znaczenie, zwłaszcza w Starym Testamencie, gdzie bojaźń Pańska zajmuje ważne miejsce.

W związku z tym stopniowaniem darów por. S. th., I-a II-ae, q. 68, a. 7. Por. również św. Augustyn, *De Sermone Domini in monte*, ks. I, rozdz. IV, i św. Franciszek Salezy, *Kazanie 2 na dzień Zielonych Świątek*.

Św. Tomasz (tamże) zauważa na temat tego wznoszącego się stopniowania, że dary kontemplacji, kierujące innymi, są od nich wyższe, że jednak według klasycznego wyliczenia, pochodzącego z tekstu Izajasza (11,2), dary męstwa i rady są wyższe niż dary umiejętności i pobożności, gdyż męstwo i rada dane są do pełnienia rzeczy trudnych, podczas gdy umiejętność i pobożność służą sprawom zwykłym. U Izajasza (11,2) dary są wyliczone według stopniowania w dół, co przypomina prośby *Ojciec nasz*, podczas gdy w Kazaniu na Górze (Mt, rozdz. 5) błogosławieństwa, które im odpowiadają, są wyliczone w kolejności wstępującej.

² Por. S. th., II-a II-ae, q. 19.

Ta święta bojaźń Boża jest przeciwieństwem bojaźni światowej, często nazywanej również względem ludzkim. Jest ona bez porównania wyższa od bojaźni służalczej, która chociaż jest zbawienna dla grzesznika, nie ma godności daru Ducha Świętego. Bojaźń służalcza obawia się kar Bożych, a zmniejsza się ze wzrostem miłości, która ukazuje nam Boga raczej jako bardzo miłującego Ojca niż jako groźnego Sędziego.

Bojaźń synowska, czyli dar bojaźni, bardziej obawia się grzechu niż należytej zań kary. Sprawia, że drżymy w świętej czci przed majestatem Boga. W pewne dni dusza odczuwa tę bojaźń świętą przed obrazą Bożą, a odczuwa ją czasem tak żywo, że żadne rozmyślanie, żadna lektura nie mogłaby wywołać podobnego uczucia. To Duch Święty ją dotyka. Ta święta bojaźń grzechu jest „początkiem mądrości” (Ps 110,10), gdyż skłania nas do poddania się we wszystkim prawu Bożemu, na czym polega mądrość. Ta bojaźń synowska wzrasta wraz z miłością, podobnie jak odraza do grzechu; w niebie u świętych nie ma już obawy obrazu Boga, jest jednak jeszcze bojaźń uszanowania, która sprawia, że nawet aniołowie drżą przed nieskończonym majestatem Bożym, „*tremunt potestates*”, jak głosi prefacja Mszy. To uczucie było i jest nawet w duszy Jezusa¹.

Ta obawa grzechu, która była źródłem wielkich umartwień u świętych, odpowiada błogosławieństwu ubogich: błogosławieni ci, którzy przez bojaźń Bożą odrywają serce od przyjemności świata, od zaszczytów; ci ubodzy są bogaci w sposób nadprzyrodzony, ich jest królestwo niebieskie.

* * *

Bojaźń ma coś negatywnego, sprawia, że uciekamy od grzechu, potrzeba jednak w duszy czegoś bardziej synowskiego wobec Boga. Dar pobożności wznieca w nas właśnie miłość prawdziwie synowską do naszego Ojca w niebie, do Jezusa, naszego Zbawcy, do naszej Matki, Najświętszej Panny, do naszych świętych opiekunów². Dar ten dopełnia to, co niedoskonałe w cnocie religii, która oddaje Bogu należną cześć na sposób dyskursywny rozumu ludzkiego oświeconego wiarą. Nie ma porywu duchowego i trwałej żarliwości bez tego daru pobożności; on to nie pozwala nam zatrzymywać się na pociechach odczuwalnych na modlitwie i uczy nas korzystać z oschłości, z doświadczeń, których celem jest uczynić nas bardziej bezinteresownymi i bardziej duchowymi. Św. Paweł pisze do Rzymian (8,15,26): „Otrzymaliście ducha przybrania za synów i w duchu tym wołamy: *Abba*, Ojcze!... Duch wspomaga niemoc naszą, gdyż nie wiemy należycie, o co się modlić mamy, ale sam Duch błaga za nami wzdychaniem niewysłowionym”. Dar ten pozwala nam znajdować smak nadprzyrodzony nawet

¹ Por. S. *th.*, III-a, q. 7, a. 6.

² II-a II-ae, q. 121.

w naszych cierpieniach wewnętrznych; jest to szczególnie wyraźne w modlitwie odpocznienia, w której wola jest opanowana przez pociąg do Boga, mimo że umysł często musi wtedy walczyć z rozróżnieniami. Dar ten udziela nam przez swoją słodycz podobieństwa do Chrystusa cichego i pokornego serca; owocem tego daru – według św. Augustyna – jest błogosławieństwo cichych, którzy posiadają ziemię niebian. Św. Bernard i św. Franciszek Salezy celowali w tym darze pobożności.

* * *

By jednak osiąść trwałą pobożność, która unika złudzeń i panuje nad wyobraźnią i sentymentalizmem, musimy otrzymać od Ducha Świętego dar wyższy – dar umiejętności.

Dar umiejętności czyni nas uległymi natchnieniom wyższym niż wiedza ludzka, nawet niż teologia rozumowa. Chodzi tu o pewien takt nadprzyrodzony, który pozwala nam sądzić zdrowo o rzeczach ludzkich, czy to jako o symbolu rzeczy Bożych, czy też jako o ich przeciwieństwie¹. Ukazuje nam wyraźnie marność wszystkiego, co przemija: zaszczytów, tytułów, pochwał ludzkich; zwłaszcza pozwala dojrzeć nieskończoną ciężkość grzechu śmiertelnego jako obrazy Boga i zła duszy. Oświecla szczególnie to, co na świecie nie jest z Boga, lecz z przyczyn wtórnych, ułomnych i niepełnych; tym różni się od daru mądrości. Ukazując nieskończoną ciężkość grzechu śmiertelnego, budzi nie tylko bojaźń, ale wstręt do grzechu i wielki smutek, że się obraziło Boga.

Daje prawdziwe poznanie dobra i zła, nie takie, jakie szatan obiecał Adamowi i Ewie, mówiąc do nich: „Czemu wam Bóg przykazał, żebyście nie jedli z każdego drzewa rajskiego?... i będziecie jako bogowie, znając dobre i złe”. I rzeczywiście osiągnęli oni cierpką wiedzę, czyli doświadczenie popełnionego zła, pysznego nieposłuszeństwa i jego następstw. Duch Święty natomiast obiecuje prawdziwą wiedzę dobra i zła; jeśli idziemy za Nim, stajemy się w pewnym znaczeniu jak Bóg, który zna zło, by je nienawidzić, a dobro, by je realizować.

Wiedza ludzka zbyt często powoduje zarozumiałość; tymczasem dar umiejętności umacnia nadzieję, gdyż pokazuje nam, że wszelka pomoc ludzka jest krucha jak trzcina, ukazuje nicość dóbr ziemskich i skłania nas do pragnienia nieba i pokładania całej naszej ufności w Bogu. Jest on odpowiednikiem – według św. Augustyna – błogosławieństwa łez skruchy. Błogosławieni, którzy rozumieją próżność rzeczy ludzkich, zwłaszcza ciężar grzechu, błogosławieni, którzy opłakują swoje grzechy, mają prawdziwą skruchę, o jakiej często mówi *Naśladowa-*

¹ II-a II-ae, q. 9. Niektórzy święci, jak św. Franciszek z Asyżu, przez dar umiejętności widzą szczególnie to, przez co rzeczy zmysłowe są symbolem rzeczy duchowych. Inni przez ten sam dar widzą w sposób uderzający próżnię rzeczy stworzonych, jak autor *Naśladowania*.

nie. Ten dar pozwala nam znaleźć złoty środek między zniechęcającym pesymizmem a optymizmem płynącym z lekkomyślności i próżności. Wielcy apostołowie posiadali tę cenną umiejętność świętych, np. św. Dominik często płakał, widząc stan wielu dusz, którym niósł słowo Boże.

* * *

Ponad darem umiejętności zgodnie z wyliczeniem Izajasza jest dar męstwa. Dlaczego? Dlatego, że nie wystarczy umieć odróżnić dobro od zła, potrzeba męstwa, by unikać jednego, a pełnić drugie wytrwale, nigdy się nie zniechęcając. Trzeba podjąć wojnę, nieraz bardzo uciążliwą, przeciw ciału, duchowi świata i duchowi zła. Czy pozwolimy się zatruwić przez jakieś uśmieszki ludzi światowych, przez jakieś słowa rzucane na wiatr; jeśli ustąpimy na tym punkcie, wpadniemy w sidła tego, który chce naszej zguby i który tym bardziej jest zjadły, im wyższe jest nasze powołanie¹.

Dar męstwa umacnia naszą odwagę w niebezpieczeństwie, przychodzi z pomocą naszej cierpliwości w czasie długotrwałych prób: on to podtrzymywał męczenników, dawał stałość niezłomną dzieciom, dziewicom chrześcijańskim, jak Agnieszka i Cecylia, jak Joanna d'Arc w więzieniu i na stosie. Odpowiada on – według św. Augustyna – błogosławieństwu tych, którzy łakną i pragną sprawiedliwości mimo wszelkich sprzeciwów, którzy zachowują święty entuzjazm nie tylko zewnętrzny, lecz duchowy i nadprzyrodzony nawet wśród prześladowania. Dawał on męczennikom pierwotnego Kościoła świętą radość podczas ich mąk².

* * *

Ale w okolicznościach trudnych, w których pełni się wzniosłe akty daru męstwa, należy unikać jednego błędu, mianowicie zuchwalstwa, którym odznaczają się fanatycy. Aby go uniknąć, trzeba daru wyższego – daru rady.

Dar rady uzupełnia niedoskonałość cnoty roztropności, gdy waha się ona i nie wie, na co się decydować pośród pewnych trudności, wobec pewnych przeciwników. Czy trzeba jeszcze czekać cierpliwie; okazywać łagodność, czy też przeciwnie, okazać moc? A w stosunku do sprytnych, jak pogodzić „prostotę gołębic z roztropnością węży”³?

¹ Oczywiście słowa św. Pawła (Ef 6,10-13) stosują się do daru męstwa: „Umacniajcie się w Panu i w działaniu mocy Jego. Przyobleczcie się w zbroję Bożą, abyście mogli się ostać przeciw zasadzkom diabelskim. Albowiem prowadzimy walkę nie z ciałem i krwią, ale przeciw księżętom i władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw złym duchom w przestworzach niebieskich. Przeto przyobleczcie się w zbroję Bożą, abyście mogli stawić opór w dzień zły i wypełniwszy wszystko, ostać się”.

² Por. II-a II-ae, q. 139, a. 1 i 2.

³ Por. II-a II-ae, q. 52, a. 1, 2, 3, 4.

W tych trudnościach trzeba się odwoływać do Ducha Świętego, który w nas mieszka. Z pewnością nie będzie nas On odciągał od szukania rady u naszych przełożonych, u naszego spowiednika lub kierownika; wprost przeciwnie, będzie nas do tego skłaniał; zabezpieczy nas równocześnie przed nierozważną impulsywnością czy małodusznością; da nam również poznać to, czego żaden przełożony ani kierownik nie jest zdolny nas nauczyć, zwłaszcza pogodzenia cnót pozornie sprzecznych: roztropności i prostoty, męstwa i łagodności, szczerości i ostrożności. Duch Święty uczy nas, że nie należy mówić czegoś, co jest mniej lub więcej sprzeczne z miłością; jeśli mimo Jego ostrzeżenia czynimy to, zdarza się nieraz, że powodujemy nieporządek, rozdrażnienie, wielką stratę czasu ze szkodą dla pokoju dusz. Tak łatwo można by tego uniknąć. Zły duch, przeciwnie, usiłuje siać kłóć, wywoływać zamieszanie, przemieniać ziarno piasku w górę, posługuje się prawie nieuchwytnymi drobiazgami, ale wsuwa je jak przeszkodę między kółka zegarka, by go zatrzymać.

Czasem właśnie takie drobiazgi zatrzymują na drodze doskonałości, dusza jest jakby przywiązana do rzeczy niższych nitką, której nie ma odwagi zerwać, np. jakimś przyzwyczajeniem przeciwnym skupieniu lub pokorze czy uszanowaniu należnemu innym duszom, które są również świątynią Ducha Świętego. Wszystkie te przeszkody usuwa natchnienie daru rady, który łączy się z błogosławieństwem miłosiernych. Są oni w istocie dobrymi doradcami, bo zapominają o sobie samych, by podnieść strapiionych i grzeszników.

* * *

Jak dar rady dany nam jest, byśmy kierowali naszym postępowaniem, i dopełnia niedoskonałość roztropności, która często byłaby chwiejna, tak potrzeba nam daru wyższego, by uzupełnić niedoskonałość naszej wiary. Cnota ta dociera do tajemnic życia wewnętrznego Boga jedynie za pośrednictwem abstrakcyjnych formuł, które chcielibyśmy złączyć w jedno, wyjaśniające lepiej, czym jest dla nas Bóg żywy.

Dar rozumu przychodzi nam tu z pomocą przez pewne wewnętrzne światło, które pozwala przeniknąć tajemnice zbawienia i przeczuć całą ich wielkość¹. Bez tego światła zdarza się często, że słucha się kazań, czyta się wiele dzieł duchownych, a mimo to pozostaje się w nieznanomości głębokiego znaczenia tych tajemnic życia. Pozostają one jakby świętymi formułami przechowywanymi w pamięci, ale ich prawda nas nie porusza, jest błada, pozbawiona blasku, jak gwiazda zagubiona w głębi nieba. A ponieważ nie jesteśmy dość ożywieni tymi prawdami Bożymi, świat uwodzi nas mniej lub więcej swymi hasłami.

¹ Por. II-a II-ae, q. 8, a. 1, 4, 6, 7.

Przeciwnie, dusza prosta, ukorzona przed Bogiem, rozumie tajemnice Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii, nie aby je objaśniać, o nich rozprawiać, lecz by nimi żyć. To Duch Święty daje takie poznanie przenikliwe i żywe prawd wiary, pozwalające dostrzec wzniosłe piękno nauki Pana Jezusa. On to daje również duszom głębokie zrozumienie ich powołania i chroni je od błędnego sądu w tej sprawie.

Ten dar rozumu nie może istnieć w stopniu wysokim bez wielkiej czystości serca, intencji; odpowiada on – zdaniem św. Augustyna – błogosławieństwu: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”. Już tu na ziemi zaczynają Go widzieć w słowach Pisma Świętego, które czasem rozjaśniają się jakby promieniem światła. Św. Katarzyna Sieneńska i św. Jan od Krzyża celują w tym rozumieniu tajemnic zbawienia, by dać nam pojąć pełnię życia, w nich zawartą.

* * *

Dar mądrości jest wreszcie w wyliczeniu Izajasza najwyższym ze wszystkich, podobnie jak miłość, której odpowiada, jest najwyższą z cnót. Widoczny jest w wysokim stopniu u św. Jana, św. Pawła, św. Augustyna i św. Tomasza: skłania ich do sądzenia wszystkiego w odniesieniu do Boga, jako przyczyny pierwszej i celu ostatecznego, a więc do sądzenia nie tak, jak to czyni teologia nabyta, lecz przez odpowiedniość natury (*connaturalitas*), czyli sympatię do rzeczy Bożych pochodzącą z miłości. Duch Święty przez swoje natchnienie posługuje się tą odpowiedniością, by nam pokazać piękno, świętość i pełnię promieniającą z tajemnic zbawienia, które tak dobrze odpowiadają naszym najgłębszym i najwyższym pragnieniom¹. Tej mądrości przeciwstawia się głupota duchowa (*stultitia*), o której często mówi św. Paweł².

Nawet ludzie wierzący i wykształceni religijnie, ale o sądzie mało pewnym, też gorszą się tajemnicą Krzyża, która trwa w życiu Kościoła³; nie doceniają należycie wartości środków nadprzyrodzonych, modlitwy, sakramentów, doświadczeń znośzonych z miłością. Zbyt są przejęci sprawami kultury ludzkiej i czasem utożsamiają liberalizm z miłością, podobnie jak inni utożsamiają ciasnotę ze stałością w wierze. Jest to brak mądrości⁴.

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 45, a. 1, 2, 5 i 6.

² Tamże, q. 46, *De stultitia*, a. 1 i 2.

³ Zbawiciel powiedział (Mt 11,6): „Błogosławiony, który się ze Mnie nie zgorszy”. Starzec Symeon mówi również (Łk 2,34): „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, na znak, któremu sprzeciwić się będą”. Por. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, 18 tydzień, wspaniałe rozważanie na temat tych słów świętego starca Symeona.

⁴ Wartość mądrości nadprzyrodzonej okazuje się dość często w kontrastach między różnymi sądami. Gdy np. młody zarozumialec, przybierając ton krytyka lub wielkiego uczonego, mówi ze

Dar mądrości, który jest podstawą kontemplacji żywej, kierującej działaniem, daje możliwość rozkoszowania się dobrocią Boga, oglądania jej przejawów we wszystkich zdarzeniach, nawet najboleśniejszych, ponieważ Bóg dopuszcza zło jedynie dla wyższego dobra, co zobaczymy później, a czasem dane nam jest już tu odgadnąć. Dar mądrości pozwala więc sądzić o wszystkim w odniesieniu do Boga, ukazuje podporządkowanie przyczyn celom lub – jak się teraz mówi – ukazuje skalę wartości. Przypomina, że nie wszystko złoto, co się świeci, i przeciwnie, są cuda łaski pod bardzo skromnymi pozorami, jak w osobie św. Benedykta Józefa Labre lub bł. Anny Marii Taigi. Dar ten pozwala świętym jednym wejrzeniem pełnym miłości ogarniać plan Opatrzności Bożej; nie zbijają ich z tropu ciemności; odkrywają w nich Boga ukrytego; tak jak pszczoła umie znaleźć słodycz w kwiatach, podobnie dar mądrości czerpie ze wszystkiego naukę o dobroci Bożej.

Przypomina on nam, że jak mówił kard. Newman: „Tysiąc trudności nie wytwarza jednej wątpliwości”, póki nie naruszają one samej podstawy pewności. Tak właśnie tysiąc trudności, które pozostają w interpretacji niektórych ksiąg Starego Testamentu lub Apokalipsy, nie wywołują wątpliwości co do Boskiego pochodzenia religii Izraela i chrystianizmu.

Dar mądrości daje więc duszy podniesionej ponad porządek przyrodzony wielki pokój, czyli spokój ładu rzeczy rozważanych od strony Boga. Przez to – według św. Augustyna – dar ten odpowiada błogosławieństwu pokój czyniących, tzn. tych, którzy zachowują spokój, gdy wielu innych się niepokoi, i którzy zdolni są uspokajać zniechęconych. Jest to jedna z oznak drogi zjednoczenia.

Jak się to dzieje, że w postępowaniu i działaniu wielu osób, które przeżyły czterdzieści czy pięćdziesiąt lat w stanie łaski, które przyjmują bardzo często Komunię świętą, nie widać prawie wcale darów Ducha Świętego; że obrażają się o byle głupstwo, okazują wielką skwapliwość w przyjmowaniu pochwał i prowadzą życie bardzo przyrodzone? Pochodzi to z grzechów powszednich, które popełniają często, nie zwracając na to uwagi. Grzechy te i skłonności, które z nich wynikają, ściągają te dusze ku ziemi i jakby związują dary Ducha Świętego, które są u nich jak skrzydła nie mogące się rozwinąć. Duszom tym brak

sztucznym spokojem: „Jest książka bardzo poczytna, ale czyni wiele zła przez swego ducha niezgodnego z nauką, jest to *Naśladowanie*”, widzimy tu uderzający wypadek tej *stultitia spiritualis*, której św. Tomasz poświęcił jedną kwestię *Summy*, następującą po artykułach poświęconych darowi mądrości. Gdy *Naśladowanie* (ks. III, rozdz. XLIII) twierdzi, że nauka, która zmierza nie do Boga i nie do zbawienia dusz, lecz do próżnego zadowolenia siebie samego, jest niczym w porównaniu z mądrością świętych, stwierdza przez to po prostu prawa Boga, Dobra Najwyższego i celu ostatecznego, oraz Jego nieskończoną wyższość nad wszelkim celem czysto ludzkim. Św. Tomasz pisze podobnie, *in Matth.*, 7, 26, o mężu głupim, „który zbudował dom swój na piasku”: „*Quidam audiunt ut sciant [non ut faciant et diligant], et hi aedificant super intellectum [tantum], et haec est aedificatio super arenam... [Aedificandum est] super caritatem*”.

skupienia; nie zwracają uwagi na natchnienia Ducha Świętego, które przechodzą niepostrzeżone. Dlatego też dusze te pozostają w ciemności, nie tej pochodzącej z góry, ciemności życia poufnego z Bogiem, lecz w ciemności z dołu, pochodzącej z materii, z nieuporządkowanych namietności, z grzechu i błędu; to właśnie tłumaczy ich bezwład duchowy.

Do tych dusz stosują się słowa Psalmisty, które Kościół przypomina codziennie w Jutrznii: „*Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra* – Jeśli usłyszycie dziś głos Boży, nie zatwardzajcie serc waszych” (Ps 94,8) – lecz odpowiedzcie na jego wezwanie.

W jaki sposób słuchać głosu Ducha Świętego?

Aby być uległym Duchowi Świętemu, trzeba przede wszystkim usłyszeć Jego głos. Do tego jest niezbędne skupienie, oderwanie się od świata i od samego siebie, straż nad sercem, umartwienie własnej woli i sądu. Jest rzeczą pewną, że jeżeli w duszy naszej nie ma ciszy, jeśli mąci ją głos uczuć zbyt ludzkich, nie możemy dosłyszeć natchnień Mistrza wewnętrznego. Dlatego Pan Bóg tak głęboko czasem przeorywa naszą uczuciowość, krzyżuje ją niejako, aby wreszcie ucichła i poddała się całkowicie woli ożywionej miłością. Pewne jest, że jeśli zwykle zajęci jesteśmy sobą, będziemy słuchać samych siebie lub głosu bardziej przewrotnego, bardziej niebezpiecznego, który stara się nas sprowadzić z dobrej drogi. Dlatego też Pan Jezus nawołuje nas, byśmy umarli sobie, jak ziarno pszeniczne rzucone w ziemię.

Aby usłyszeć natchnienia Boże, trzeba osiągnąć wewnętrzne uciszenie; ale nawet wtedy głos Ducha Świętego pozostaje tajemniczy. Jak mówi Pan Jezus (J 3,8): „Wiatr, kędy chce, wionie i szum jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zdąży; tak samo dzieje się z każdym, kto się z ducha narodził”. Te tajemnicze słowa powinny nas uczynić roztroprnymi i ostrożnymi w sądach o bliźnich, uważnymi wobec skłonności, które Bóg nam dał i które są niewyraźnym zarodkiem przyszłości, znanej Opatrzności Bożej. Są to skłonności do wyrzeczenia, do modlitwy wewnętrznej; są one cenniejsze, niż myślimy. Istnieją intelektualisci, mający wcześniej pociąg do modlitwy w pełnym skupieniu, która jedynie może ich ustrzec od pychy umysłu, od oschłości serca i która może w nich ukształtować duszę dziecka, jaką trzeba mieć, by wejść do królestwa Bożego, w samo jego wnętrze. Według tych pierwszych skłonności rozpoznaje się często powołanie do tego lub innego zakonu.

Głos Ducha Świętego rozpoczyna się od jakiegoś odruchu, jakiegoś niejasnego oświecenia, a jeśli dusza wytrwa w pokorze i zgadzaniu się z wolą Bożą, odruch ten objawi świadomości dość jasno swoje Boże pochodzenie, nie przestając być tajemniczym. Pierwsze błyski staną się świntłami, które jak gwiazdy będą

nam świeciły w nocy naszej wędrówki ku wieczności; ciemna noc stanie się w ten sposób świetlistą i jakby jutrenką życia w niebie „*et nox illuminatio mea in deliciis meis* – a noc oświeceniem w rozkoszach moich” (Ps 118,11).

By dojść do uległości Duchowi Świętemu, potrzeba więc ciszy wewnętrznej, nieustannego skupienia, uwagi i wierności.

Jakimi aktami przygotować się do tej uległości?

1) Trzeba być wiernie posłusznym woli Bożej, którą już znamy przez przykazania i rady zgodne z naszym powołaniem. Czyńmy dobry użytek z tego poznania, które mamy, a Bóg da nam nowe.

2) Odnawiać często intencję postępowania we wszystkim według woli Bożej. To dobre postanowienie, w ten sposób odnowione, ściąga na nas nowe łaski. Powtarzajmy często słowa Jezusa: „Moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4,34).

3) Prosić nieustannie o światło i moc Ducha Świętego, by spełnić wolę Boga. A nawet dobrze jest poświęcić się Duchowi Świętemu, jeśli odczuwa się do tego pociąg, aby oddać duszę bardziej pod Jego władzę i jakby w Jego ręce. Można dokonać tego poświęcenia w ten sposób: „O Duchu Święty, Boski Duchu Światła i Miłości, Tobie poświęcam mój rozum, moje serce, moją wolę i całe moje jestestwo w czasie i na wieczność. Niech rozum mój będzie zawsze uległy Twoim niebieskim natchnieniom i nauczaniu świętego Kościoła katolickiego, którego Ty wiodziesz jesteś nieomylnym; niech serce moje będzie zawsze rozplomienione miłością Boga i bliźniego; niech wola moja będzie zawsze zgodna z wolą Bożą i niech całe życie moje będzie wiernym naśladowaniem życia i cnót Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, któremu z Ojcem i z Tobą, Duchu Święty, niech będzie cześć i chwała na wieki”¹.

Św. Katarzyna Sieneńska mówiła podobnie: „Duchu Święty, przyjdź do serca mego, pociągnij je do siebie mocą Twoją, Boże mój, i daj mi miłość wraz z bojaźnią synowską. Strzeż mnie, o Miłości niewysłowna, od wszelkiej złej myśli, rozgrzej mnie, rozpal mnie Twoją najśłodszą miłością, a wszelki trud wyda mi się lekkim! Ojczy mój, mój słodki Panie, wspomagaj mnie we wszystkich moich czynnościach! Jezu miłości, Jezu miłości”.

To poświęcenie wyraża się również przedziwnie w tej pięknej sekwencji:

*Veni, Sancte Spiritus,
Et emitte coelitus
Lucis tuae radium.*

¹ To poświęcenie Duchowi Świętemu zostało wzbogacone odpustem 500 dni (1 czerwca 1908) oraz S. Penit. Ap. (25 maja 1936).

Skutek takiego poświęcenia się, jeśli jest dokonane w duchu wielkiej wiary, może być bardzo głęboki. Jeśli przymierze, zawarte z diabłem z całym rozmysłem, pociąga tyle skutków katastrofalnych w porządku zła, to o ileż większe skutki w porządku dobra może spowodować poświęcenie się Duchowi Świętemu, Bóg bowiem ma więcej dobroci i mocy niż szatan złości.

Wobec tego chrześcijanin, który ofiarował się Maryi Pośrednicze – na przykład według formuły św. Ludwika Grignion de Montfort – a następnie Najświętszemu Sercu, znajdzie skarby w często odnawianym ofiarowaniu się Duchowi Świętemu. Cały wpływ Maryi prowadzi nas do zbliżenia z Chrystusem, a człowieczeństwo Zbawiciela prowadzi nas do Ducha Świętego, który nas wprowadza w tajemnicę uwielbienia Trójcy Świętej.

Należy dokonać tego poświęcenia w dniu Zesłania Ducha Świętego i często je odnawiać.

Następnie, zwłaszcza w trudnych okolicznościach, przy podejmowaniu bardzo ważnych czynności, trzeba prosić o światło Ducha Świętego, nie pragnąc szczerze niczego innego jak spełnienia Jego woli. Po czym, jeśli nie daje nam nowego światła, będziemy w dalszym ciągu czynić to, co nam się wyda najlepsze.

Dlatego też na początku zebrań duchowieństwa, kapituł zakonnych prosi się o pomoc Ducha Świętego w wotywach odprawianych na Jego cześć.

Trzeba wreszcie dokładnie rozpatrywać różne poruszenia naszej duszy, by rozpoznać to, co jest z Boga, i to, co nie jest z Niego. Pisarze duchowni twierdzą na ogół, że to, co w duszy poddanej łasce pochodzi od Boga, jest zazwyczaj kojące i spokojne, a co pochodzi od diabła, jest gwałtowne i wnosi zamieszanie i niepokój.

Jak ta uległość Duchowi Świętemu godzi się z posłuszeństwem i roztropnością?

Podczas gdy pierwsi protestanci chcieli wszystko regulować natchnieniem prywatnym, poddając mu nawet Kościół i jego decyzje, dla prawdziwego wierzącego uległość Mistrzowi wewnętrznemu nie dopuszcza nic sprzecznego z wiarą podaną przez Kościół i z jego autorytetem, przeciwnie, zmierza ona jedynie do udoskonalenia wiary i innych cnót.

Podobnie natchnienie Ducha Świętego nie tylko nie niszczy posłuszeństwa należnego przełożonym, lecz pomaga i ułatwia jego pełnienie; natchnienie to przyjmuje się zawsze o tyle, o ile posłuszeństwo nie wymaga czegoś innego.

Jak twierdzi o. L. Lallemand TJ: „Należy się tylko obawiać, aby przełożeni nie kierowali się czasem roztropnością zbyt ludzką i by bez zbadania nie potępiali oświeceń i natchnień Ducha Świętego, traktując je jako złudzenia i urojenia i wskazując kurację wzmacniającą tym, którym Bóg się udziela przez tego rodzaju łaski. W tym wypadku należy również być posłusznym, lecz Bóg

będzie umiał naprawić błąd tych zuchwałych umysłów i nauczyć je ich kosztem, by nie potępiały Jego łask, nie znając ich i nie będąc zdolnymi do ich osądzania”¹.

* * *

Nie należy również twierdzić, że uległość Duchowi Świętemu sprawia, iż nie jest potrzebny namysł, roztropność lub rady osób doświadczonych. Mistrz wewnętrzny, przeciwnie, mówi nam, abyśmy zwracali uwagę na to, co możemy sami rozumieć, zachęca nas również do radzenia się osób świątłych, dodaje jednak, że jednocześnie trzeba się uciekać do Niego. Św. Augustyn mówi: „Bóg nakazuje nam czynić, co możemy, a prosić o łaskę, by spełnić to, czego nie możemy”. Duch Święty nawet św. Pawła posłał do Ananiasza, aby dowiedział się od niego, co ma czynić. Ta uległość godzi się wówczas doskonale z posłuszeństwem, roztropnością i pokorą; doskonali ona nawet bardzo te cnoty.

Jakie są owoce uległości Duchowi Świętemu?

Jest rzeczą zupełnie pewną, że cała nasza doskonałość zależy od tej wierności.

„Niektórzy – powiada (tamże) autor, którego właśnie cytowaliśmy – mają wiele pięknych praktyk i pełnią mnóstwo aktów zewnętrznych cnoty; są całkowicie oddani materialnemu pełnieniu cnoty. To dobre dla początkujących; jest jednak o wiele większą doskonałością iść za pociągami wewnętrznymi i powodować się jego poruszeniem”. Starając się oczyścić swoje serce i odrzucić wszystko, co sprzeciwia się łasce, dojdzie się dwa razy prędzej do doskonałości.

Czytamy w tym samym miejscu: „Celem, do którego mamy zmierzać po długotrwałym ćwiczeniu się w czystości serca, jest być tak w posiadaniu i władaniu Ducha Świętego, by On sam kierował wszystkimi naszymi władzami i zmysłami, regulował wszystkie nasze poruszenia wewnętrzne i zewnętrzne i byśmy sami Mu się oddali całkowicie przez wyrzeczenie się duchowe swoich pragnień i własnego zadowolenia. W ten sposób nie będziemy już żyli w samych sobie, lecz w Jezusie Chrystusie, przez wierne odpowiadanie działaniu Jego Boskiego Ducha i przez doskonałe poddanie wszystkich naszych buntów potędze łaski.

Niewiele osób osiąga łaski, które Bóg im przeznaczył lub, utraciwszy je, następnie wyrównuje ich stratę. Większości brak odwagi przezwyciężania się oraz wierności w dobrym rozrządzaniu darami Boga.

¹ O. Lallemand, *La Doctrine spirituelle*, Zasada IV, rozdz. I, a. 3. Również tamże: „To, co czyni ich niezdolnymi do słusznego sądu, to fakt, że żyją całkiem na zewnątrz, całkowicie w zgiełku, i że są mało uduchowieni, gdyż nigdy się nie wzniesli ponad ostatnie stopnie rozmyślenia. A sądzą, bo nie chcą, by się okazało, iż nie znają rzeczy, których jednak nie doświadczyli ani nie poznali”.

Gdy wступujemy na drogę cnoty, wędrujemy z początku w ciemności, ale jeśli postępujemy wiernie i stale za łaską, dojdziemy niezawodnie do wielkiego światła i dla siebie, i dla innych...

Zdarza się czasami, że otrzymawszy od Boga dobre natchnienie, natychmiast odczuwamy napady wstrętu, wątpliwości, wahania, trudności, które pochodzą z naszego skażonego wnętrza i z naszych namietności przeciwnych natchnieniu Bożemu. Gdybyśmy je przyjęli z zupełnym poddaniem serca, napełniłoby nas ono tym pokojem i tą pociechą, które Duch Święty przynosi ze sobą...

Jest prawdą wiary, że najmniejsze natchnienie Boga jest cenniejsze i doskonalsze niż świat cały, ponieważ jest ono porządku nadprzyrodzonego i jest ceną krwi i życia Boga.

Cóż za głupota! Jesteśmy niewrażliwi na natchnienia Boże, ponieważ są one duchowe i nieskończenie wyższe nad zmysły. Nie cenimy ich sobie, wyżej stawiamy talenty przyrodzone, wysokie urzędy, szacunek ludzi, nasze drobne wygody i przyjemności. Zdumiewające złudzenie, od którego wielu wszakże uwalnia się dopiero w godzinę śmierci.

Wtedy w praktyce odbieramy Duchowi Świętemu kierownictwo naszej duszy; a chociaż jej szczyt należy tylko do Boga, zapełniamy go z jej szkodą stworzeniami, i zamiast go rozszerzać i powiększać w nieskończoność przez obecność Boga, ścieśniamy go niepomrotnie, zapełniając jakimiś nędznymi, drobnymi, nie niewartymi przedmiotami. Oto, co przeszkadza nam dojść do doskonałości”.

Przeciwnie – stwierdza ten sam autor – uległość Duchowi Świętemu pokażałaby nam, że jest On prawdziwie Pocieszycielem naszych dusz w niepewności naszego zbawienia, pośród pokus i smutków tego życia, które jest wygnaniem.

Potrzeba nam tej pociechy, ponieważ nie mamy pewności naszego zbawienia pośród sidła, które nas otaczają, pośród tego wszystkiego, co może nas sprowadzić z prostej drogi. Nie możemy, w ścisłym tego słowa znaczeniu, zasłużyć na wytrwanie aż do końca, gdyż jest ono nie czym innym, jak stanem łaski w samej chwili śmierci, a ponieważ stan łaski jest przyczyną zasługi, nie można na niego zasłużyć¹. Potrzeba nam więc kierownictwa, opieki, pociechy Ducha Świętego, który „daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi” (Rz 8,16). Daje nam to świadectwo przez miłość synowską do Niego, którą w nas wlewa. Jest więc „zadatkami dziedzictwa naszego w celu zupełnego odkupienia nabytku, ku uwielbieniu chwały Jego” (Ef 1,14).

Potrzebujemy również, by Duch Święty pocieszał nas w pokusach diabelskich i troskach tego życia. A właśnie namaszczenie, które rozlewa On w naszych duszach, łagodzi cierpienia, wzmacnia naszą chwiejną wolę i pozwala nam czasem znaleźć prawdziwy smak nadprzyrodzony w krzyżu.

¹ S. th., I-a II-ae, q. 114, a. 9.

Wreszcie, jak doskonale mówi autor, którego powyżej cytowaliśmy¹: „Duch Święty pociesza nas na wygnaniu, w którym żyjemy tu na ziemi, z dala od Boga, co powoduje w duszach świętych niewypowiedzianą mękę. Te biedne dusze czują bowiem próżnię jakby nieskończoną, którą mamy w sobie, a którą może wypełnić to posiadanie Boga. Póki są od Niego oddzielone, tęsknią i cierpią długie męczeństwo, które byłoby nie do zniesienia bez pociech, jakie Duch Święty daje im od czasu do czasu... jedna kropla słodczy wewnętrznego, którą Duch Święty wlewa do duszy, porywa ją ponad nią samą i napełnia ją świętym upojeniem”.

To jest właśnie głębokie znaczenie tego określenia Ducha Świętego: *Paracletus*, czyli Pocieszyciel.

* * *

Jeśli chodzi o wstępującą kolejność siedmiu darów Ducha Świętego, o której była mowa w tym rozdziale, trzeba zastanowić się nad bardzo ważną uwagą św. Jana od Krzyża, dobrze oświetlającą drogę zjednoczenia, o której będziemy mówili.

Doktor Mistyczny, traktując o drodze zjednoczenia, pisze w *Pieśni duchowej*, strofa 26: „Ta piwnica winna to stopień najwyższy, najwewnętrzniejszy miłości, jaki dusza może osiągnąć w tym życiu i dlatego jest uznany za «wewnętrzny», najwewnętrzniejszy. Znaczy to, że są inne, nie mające takiej doskonałości, i stanowią różne stopnie, których dosztukowaniem – zakończeniem jest ta piwnica. Każdy z tych stopni odpowiada jednemu z siedmiu darów Ducha Świętego, a te następne stopnie są osiągnięte, gdy dusza posiada te dary w ich pełnej doskonałości, osiągalnej w tym życiu... Jeśli chodzi o tę ostatnią piwnicę, to niewiele dusz wchodzi do niej w tym życiu; tam bowiem jest już zrealizowane doskonałe zjednoczenie z Bogiem, które nazywa się zaślubinami duchowymi”.

Te słowa św. Jana od Krzyża wyrażają możliwie jasno naukę, którą wykładamy w całym tym dziele o pełnym rozwoju życia łaski.

¹ Tymże, rozdz. II, koniec.

ROZEZNANIE DUCHÓW

Uległość Duchowi Świętemu, o której była mowa w rozdziale poprzednim, wymaga, jak stwierdziliśmy, ciszy wewnętrznej, stałego skupienia i ducha wyrzeczenia, by usłyszeć Jego natchnienia, początkowo podobne do tajemniczego bodźca, który coraz bardziej ujawnia swoje pochodzenie Boże, jeśli jesteśmy Mu wierni. Ta uległość wymaga również odróżnienia natchnień Ducha Świętego od natchnień, które mogłyby nas wprowadzić w błąd, od natchnień dwóch innych duchów, czyli natchnień, które mogą z początku wydawać się dobrymi, a jednak prowadzą do śmierci.

Tak więc musimy omówić zagadnienie rozeznania duchów. Tym wyrażeniem można określić jedną z „łask darmo danych”, o których mówi św. Paweł (1 Kor 12,10), tę mianowicie, przez którą święci czasem rozpoznają natychmiast, czy ktoś mówi lub działa z ducha miłości prawdziwej, czy też tę cnotę udaje. Ale można również przez rozeznanie duchów rozumieć mądrą oględność, płynącą z roztropności wlanej przy współdziałaniu roztropności nabytej oraz przewyższającego ją daru rady, a także łask stanu udzielonych kierownikowi duchowemu, wiernemu swoim obowiązkom. Będziemy mówić o rozeznaniu w tym drugim znaczeniu.

Zagadnienie to było omawiane przez św. Antoniego pustelnika, patriarchę mnichów¹, przez św. Bernarda w *Kazaniu* 33, przez kard. J. Bona², przez św. Ignacego³, przez Scaramellego⁴ i wielu innych autorów, którzy czerpią z tamtych.

Przez ducha rozumie się skłonność do sądzenia, chcenia, działania w jakimś jednym lub drugim kierunku; w tym znaczeniu mówi się o duchu przeciwnieństwa, klótni itp. Ale w duchowości rozróżnia się zwłaszcza trzy duchy: ducha Bożego, ducha czysto przyrodzonego, który pochodzi z naszej skażonej natury, a który ma także swoje porywy, swoją poezję, liryzm, swój chwilowy entuzjazm, mogący wprowadzić w błąd; wreszcie ducha szatana, w którego interesie jest przybierać postać anioła światłości.

¹ Por. św. Atanazy, *Żywot św. Antoniego*, 35-36, PG 26, 894, 895. Por. Bardy, *Antoine*, w: *Dictionnaire de spiritualité*. Ogólnie uważa się, że św. Antoni podał reguły rozeznania duchów ze ścisłością dorównującą ścisłości św. Ignacego.

² *De discretione spirituum*, rozdz. VI.

³ *Ćwiczenia duchowne*, tydzień 4.

⁴ *O rozpoznaniu duchów*.

Dlatego św. Jan mówi w swoim Pierwszym Liście (4,1): „Najmilsi, nie każdemu duchowi wierzeie, ale badajcie duchy, czy z Boga są, bo wielu fałszywych proroków wyszło na świat”.

W duszy przeważa na ogół jeden z trzech duchów: u przewrotnych – szatan; u letnich duch przyrodzony; u tych, którzy zaczynają oddawać się poważnie życiu wewnętrznemu zazwyczaj przeważa duch Boży, ale często jeszcze wtrąca się duch przyrodzony i duch zły; toteż nigdy nie należy kogoś sądzić według jednego lub dwóch pojedynczych czynów, lecz według całokształtu jego życia. Nawet u doskonałych dopuszcza Bóg pewne niedoskonałości, czasem bardziej pozorne niż rzeczywiste, aby utrzymać ich w pokorze i dać im częstą okazję praktykowania cnót przeciwnych. Są osoby, które zaszły daleko na drodze Bożej, jednak na skutek jakiejś choroby, np. stopniowego zatrucia krwi, skłonne są do wyjątkowej drażliwości; są to jakby osoby źle ubrane, gdyż choroba ich udzięsięciokrotnia niejako przykre doznania, które w nich wywołują przeciwności, nieraz nieustanne. Osoby te mogą mieć wielką zasługę i okazywać wielką cierpliwość w pozornej niecierpliwości.

Jest więc rzeczą ważną rozróżniać dobrze, jaki duch nami powoduje, w czym jesteśmy z Boga, a w czym z nas samych, według wyrażenia prologu Ewangelii św. Jana (1,12): „A wszystkim, którzy Go przyjęli i uwierzyli w imię Jego, dał moc, aby się stali synami Bożymi; którzy nie z krwi ani z żądzy ciała, ani też z woli ludzkiej, ale z Boga się narodzili”. Być „narodzonym z Boga” to nasz wielki tytuł do szlachectwa, a bardziej niż o jakimkolwiek innym można powiedzieć o nim prawdziwie: *noblesse oblige* – szlachectwo obowiązuje.

* * *

Sam Pan Jezus w Ewangelii dał nam wielką zasadę rozeznania duchów, mówiąc (Mt 7,15-18): „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy do was przychodzą w odzieniu owczym, a wewnątrz są wilki drapieżne. Po ich owocach poznacie ich. Czyż zbierają z ciernia winne jagody albo z ostu figi? Tak wszelkie drzewo dobre owoce dobre rodzi... Nie może drzewo dobre złych owoców rodzić, ani też drzewo złe dobrych owoców rodzić”¹.

I rzeczywiście ci, którzy są powodowani złą intencją, nie mogą ukryć jej długo. Ujawnia się ona rychło – mówi św. Tomasz² – w różny sposób, najpierw w rzeczach, które trzeba wykonać natychmiast, bez możliwości zastanowienia się i ukrycia swoich motywów; następnie w utrapieniach. Dlatego czytamy w Ekl 6,8: „Bywa przyjaciel według czasu swego, a nie wytrwa w dzień utrapienia”.

¹ Św. Tomasz w *Komentarzu do św. Mateusza* (loc. cit.) mówi, że wilki drapieżne w odzieniu owiec są to heretycy i zli przełożeni.

² Tamże.

Podobnie ludzie ujawniają się, gdy nie mogą otrzymać tego, czego pragną, lub gdy to już otrzymali; tak np. ten, kto dochodzi do władzy, pokazuje, czym jest.

Drzewo poznaje się po owocach, tzn. że gdy nasza wola w najgłębszej części jest dobra, przynosi owoce dobre; jeśli słucha się słowa Bożego, by je wprowadzić w czyn, staje się to wkrótce widoczne; jeśli przeciwnie, słucha się go, zadowalając się powtarzaniem: „Panie, Panie”, nie pełniąc woli Bożej, jakżeż mogą się zrodzić owoce dobre?

W świetle zasady: „drzewo poznaje się z owoców”, możemy osądzić, jaki duch nami kieruje. Trzeba zobaczyć skutki jego wpływu i porównać je z tym, co Ewangelia mówi nam o głównych cnotach chrześcijańskich: pokorze, umiarkowaniu lub wyrzeczeniu z jednej strony, o trzech cnotach teologicznych, wierze, nadziei, miłości Boga i dusz w Bogu – z drugiej strony.

Oznaki ducha przyrodzonego

Natura, na skutek grzechu pierworodnego, jest wrogiem umartwienia i upokorzeń, szuka siebie, zapoznając w praktyce coraz bardziej wartość trzech cnot teologicznych. W życiu pobożnym, jak wszędzie, natura szuka przyjemności i wpada w łakomstwo duchowe, które jest szukaniem siebie, a więc przeciwieństwem ducha wiary i miłości Boga.

Z chwilą pojawienia się pierwszych trudności lub oschłości zatrzymuje się ona i porzuca życie wewnętrzne. Często pod pozorem apostołstwa szuka przyjemności w działaniu przyrodzonym, w którym dusza oddaje się coraz bardziej życiu zewnętrznemu; utożsamia miłość z filantropią. Gdy zjawia się przeciwność, próba, natura skarży się na krzyż, gniewa się i zniechęca. Jej pierwsza gorliwość była tylko słomianym ogniem. Dusza staje się obojętna na chwałę Boga, na Jego panowanie i na zbawienie dusz; staje się zaprzeczeniem gorliwości i ognia miłości. Ten duch przyrodzony streszcza się w jednym wyrazie: egoizm.

Gdy duch przyrodzony, szukając przyjemności w życiu wewnętrznym, nie znajduje jej, twierdzi, że trzeba roztropnie unikać wszelkiej przesady w umartwieniu, modlitwie, wszelkiego mistycyzmu. W takim usposobieniu przeczytanie co dzień w skupieniu jednego rozdziału *Nasładowania* uważa się już za mistycyzm. Głosi się, że trzeba iść drogę zwykłą, a rozumie się przez to zwykłą drogę letniości lub przeciętności, coś w rodzaju bardzo niestalego środka między dobrem a złem, jednak bliżej zła niż dobra. Dość często taki człowiek stara się przedstawić tę przeciętność jako umiarkowanie, jako złoty środek cnoty. W rzeczywistości złoty środek jest również szczytem między przeciwnymi sobie wadami, podczas gdy letni człowiek chce pozostać w połowie zbocza między tym szczytem a nizinami, których stron ujemnych chciałby uniknąć bez prawdziwego umiłowania cnoty.

Ten duch przyrodzony odmalowany jest w słowach św. Pawła (1 Kor 2,14): „Człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego, i jest dla niego głupstwem, gdyż zrozumieć tego nie może, co według duchowej miary sądzić należy”. Egoista sądzi wszystko pod subiektywnym, nie Bożym, kątem widzenia. Powoli znika w nim duch wiary, ufności, miłości Boga i dusz; opiera się na sobie samym, czyli na słabości; czasem jednak ciężkość własnej choroby otrzeźwla go i przypomina mu słowa Zbawiciela: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” (J 15,5).

Oznaki ducha diabelskiego

Diabeł najpierw wynosi nas, napełniając pychą, by potem wtrącić w zamęt, zniechęcenie, a nawet rozpacz. Aby rozpoznać jego wpływ, trzeba go rozważać w stosunku do umartwienia, pokory i trzech cnót teologicznych.

Niekoniecznie odciąga on, jak sama natura, od umartwienia; przeciwnie, popycha niektórych do przesadnego umartwienia zewnętrznego, widocznego, tam zwłaszcza gdzie jest ono bardzo cenione; podtrzymuje to pychę i niszczy zdrowie. Szatan nie skłania jednak do umartwienia wewnętrznego wyobraźni, serca, własnej woli i sądu, mimo że udaje to czasem, pobudzając do skrupułów z racji drobniuzgów, a do wielkiej swobody w sprawach niebezpiecznych lub poważnych.

Daje nam wielkie mniemanie o sobie, skłania nas do wynoszenia siebie ponad innych, do chwalenia się, do modlenia się jak faryzeusz, oczywiście bez uświadumiania sobie tego.

Tę pysze duchowej towarzyszy dość często fałszywa pokora, która sprawia, że mówimy czasem źle o sobie, by przeszkodzić innym w odkrywaniu naszych różnych wad i by się wydawało, że jesteśmy pokorni. Albo też utożsamiamy pokorę z nieśmiałością, która jest raczej obawą przed niepowodzeniami i pogardą.

Zamiast zasilać wiarę rozważaniem nauki ewangelicznej, uwaga niektórych zwiera się pod wpływem złego ducha ku temu, co bardziej nadzwyczajne, cudowne, co może wykazać naszą wartość, lub na to, co obce naszemu powołaniu. Podsuwa misjonarzowi myśl wstąpienia do kartuzów, a kartuzowi pragnienie nawracania pogan. Lub też przeciwnie, skłania innych do umniejszania roli nadprzyrodzoności, do unowocześniania wiary, np. przez lekturę dzieł liberalnych protestantów.

Jego sposób pobudzania nadziei polega na budzeniu zarozumiałości, pragnienia osiągnięcia natychmiastowej świętości bez przejścia koniecznych stopni i drogi wyrzeczenia. Pobudza w nas nawet pewną niecierpliwość w stosunku do nas samych i gniew zamiast skrucy.

Nie tylko nie wpływa na wzrost miłości, lecz pielęgnuje w nas miłość własną, a zależnie od temperamentu i okoliczności wypacza miłość w kierunku sen-

tymentalizmu humanitarnego, pełnego skrajnej pobłażliwości, którą się uważa za wielkoduszość, lub też przeciwnie – zgorzkniałej gorliwości, która na prawo i na lewo strofuje wszystkich, zamiast poprawiać siebie; pokazuje nam źdźbło w oku bliźniego, gdy mamy belkę w swoim.

Wszystko to, zamiast nieść pokój, rodzi rozterkę i nienawiść. Nikt nie śmie już z nami rozmawiać, gdyż nie znieśliśmy sprzeciwu. Przerost indywidualizmu może więc doprowadzić do tego, że widzi się tylko siebie i że nieświadomie stawia się siebie na piedestale.

Jeśli zdarzy się grzech zbyt oczywisty, którego nie możemy zamaskować, wpadamy w niepokój, gniew, zniechęcenie, a diabeł, który przed grzechem zasłaniał nam grożące niebezpieczeństwo, teraz powiększa w naszych oczach trudności powrotu i usiłuje doprowadzić nas do rozpaczyny duchowej. Kształtuje on dusze na swój obraz: wznosił się przez pychę, a upadł przez rozpacz.

Trzeba więc mieć się na baczności, jeśli pobożność nasza ma charakter bardzo uczuciowy i jeśli modlitwa wywołuje w nas większą miłość własną, skłonność do wynoszenia się ponad innych i brak prostoty wobec przełożonych i kierownika duchowego. Brak pokory i posłuszeństwa jest pewną wskazówką, że nie Bóg nami kieruje.

Oznaki Ducha Bożego

Oznaki Ducha Bożego są przeciwne poprzednio opisanym.

Skłania nas On do umartwienia zewnętrznego, w czym różni się od ducha przyrodzonego, lecz kierowanego przez roztropność i posłuszeństwo, nie zwracającego na siebie uwagi i nie niszczącego zdrowia. Ponadto daje nam zrozumieć, że to umartwienie zewnętrzne nie ma znaczenia bez umartwienia serca, własnej woli i własnego sądu; w tym Duch Boży różni się od ducha złego.

Napełnia on prawdziwą pokorą, która zabrania nam wynosić się nad innych, nie lęka się wzgardy, przemilcza otrzymane łaski Boże, nie przeczy im, gdy istnieją, lecz oddaje całą chwałę Bogu.

Skłania nas do karmienia naszej wiary tym, co w Ewangelii najprostsze i najgłębsze, do wiernego trwania przy Tradycji, a unikania nowinek. Ukazuje nam w przełożonych Jezusa Chrystusa; rozwija w nas ducha wiary.

Ożywia nadzieję i chroni od zarozumiałości; budzi w nas gorące pragnienie żywych wód modlitwy, przypominając, że dochodzi się do nich stopniowo i drogą pokory, wyrzeczenia, krzyża. Daje świętą obojętność wobec powodzenia ludzkiego.

Ten Duch Boży pomnaża żarliwość miłości, daje gorliwość o chwałę Bożą, zapomnienie o sobie. Skłania do myślenia przede wszystkim o Bogu i powierza Jemu starania o nasze sprawy. Ożywia w nas miłość bliźniego i uczy, że to ona jest sprawdzianem miłości Boga; powstrzymuje od sądów pochopnych, gorszenia

się bez przyczyny; napelnia gorliwością cierpliwą i łagodną, która buduje przez modlitwę i przykład, zamiast drażnić niewczesnym karceniem. Duch Boży daje cierpliwość w doświadczeniach, umiłowanie krzyża, miłość nieprzyjaciół. Daje pokój ze sobą i z innymi, a dość często nawet i radość wewnętrzną. Gdy jednak przypadkowo zdarzy się upadek, mówi nam o miłosierdziu. Św. Paweł pisze (Ga 5,22-23): „Owocem ducha jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, łaskawość, wierność, skromność, wstrzemięźliwość”, które łączą się z posłuszeństwem i pokorą.

Jeśli chodzi o jakiś poszczególny akt, znakiem, że to Bóg nawiedza naszą duszę, jest głęboka pociecha, która ją nagle wypełnia nie spowodowana żadną przyczyną naturalną. Tylko Bóg tak przenika duszę do głębi. Trzeba jednak starannie odróżniać ten pierwszy moment szczęścia od chwil, które po nim następują, mimo że dusza odczuwa jeszcze otrzymaną łaskę, gdyż w drugim momencie zdarza się często, że sami wytwarzamy pewne myśli, które już nie są z natchnienia Bożego i w które może wślizgnąć się błąd.

Rzadko się zdarza, by Duch Święty udzielał objawień; jest to łaska nadzwyczajna, której pragnienie byłoby zarozumiałością, często jednak Gość wewnętrzny udziela swoich natchnień duszom gorliwym, aby dać im zasmakować w słowie Ewangelii. Wtedy dusza wierna powinna iść za natchnieniem Bożym, jak artysta, który idzie za swoim geniuszem i który nie myśląc o prawidłach sztuki, zachowuje je w sposób wyższy i samorzutny. Wtedy harmonizuje się moc ze słodyczą, prostota gołębiczy z roztropnością węża. W ten sposób Duch Święty prowadzi dusze wierne do portu wieczności¹.

¹ Podajemy tu tylko zasady ogólne rozeznania duchów; nie należy z pewnością gardzić *prawidłami i stwierdzeniami empirycznymi*, które pozwalają, jak zobaczymy dalej, scharakteryzować stany. Ale jak mówi o. R. Régamey OP w art. *Réflexions sur la théologie spirituelle* („La Via Spirituelle”, grudzień 1938, dodatek) – „tylko w bardzo małym stopniu możemy oddziaływać na życie łaski tak, jak lekarz oddziałuje na życie fizyczne, przez bezpośredni wpływ metod dokładnie określonych, odpowiednich dla stanów, które, jak nam się wydaje, rozpoznaliśmy. Nasze metody będą mało zróżnicowane. Będą miały wartość o tyle, o ile będą używały jednego środka, którym jest miłość efektywna Boga ponad wszystko, a bliźniego, jak siebie samego... Wyszczególnianie warunków, które wydają się charakterystycznymi dla każdego stanu, może często wywoływać złudzenia, jeśli rozumie się te wskazówki jako reguły, a nie jako zwykłe rady, budzące refleksje i nadające giętkość roztropności. W każdym razie byłoby to zatrzymywaniem się na tym, co jest *nieistotne*”.

Rozdział 24

OFIARA MSZY ŚWIĘTEJ A POSTĘPUJĄCY W DOSKONAŁOŚCI

Przy rozdziale o oczyszczeniu duszy początkujących¹ mówiliśmy już o udziale we Mszy świętej jako źródle uświęcenia; tutaj trzeba rozważyć ofiarę Mszy świętej na drodze oświecenia postępujących.

Wielkość ofiary Mszy świętej, jak powiedzieliśmy, polega na tym², że substancjalnie jest to ta sama Ofiara Krzyżowa, ponieważ ten sam najwyższy Kapłan w dalszym ciągu składa ją za pośrednictwem swoich sług; ta sama żertwa ofiarna, realnie obecna na ołtarzu, jest rzeczywiście ofiarowana; jedynie sposób jej ofiarowania jest inny: gdy na krzyżu było to ofiarowanie krwawe, we Mszy jest ofiarowanie sakramentalne przez oddzielenie nie fizyczne, lecz sakramentalne ciała i krwi Zbawiciela, mocą podwójnej konsekracji. Ta ofiara sakramentalna jest przypomnieniem krwawej ofiary i znakiem wewnętrznego oddania się zawsze żywego w sercu Chrystusa, który według słów św. Pawła: „zawsze żyje, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7,25). To wewnętrzne oddanie się Pana Jezusa, które było duszą Ofiary Krzyżowej, pozostaje duszą ofiary Mszy świętej, będącej istotnie przedłużeniem ofiary Kalwarii.

Nie może być postępu w życiu wewnętrznym, jeśli się nie wnika co dzień lepiej w to, co stanowi wartość nieskończoną ofiary ołtarza.

Św. Jan Fisher mówił w Anglii do luteranów, którzy odrzucili Ofiarę Eucharystyczną: „Msza jest jak słońce, które co dzień oświeca i ogrzewa całe życie chrześcijańskie”.

Można zgłębiać chrześcijańską i katolicką naukę o ofierze Mszy świętej w sposób abstrakcyjny i spekulatywny; można również zgłębiać ją w sposób konkretny i przeżyty, łącząc się osobiście z ofiarą Zbawiciela.

Postępujący powinni więc żyć coraz żywiej czterema celami ofiary: uwielbieniem, zadośćuczynieniem, błaganiem, dziękczynieniem; św. Piotr Eymard kładzie na to wielki nacisk. Aby to pełnić w sposób coraz głębszy, postępujący powinien ofiarować w zjednoczeniu z Panem Jezusem wszystkie trudy każdego dnia i całego życia aż do śmierci, a nawet aż do chwili wejścia do nieba. Powinien z góry złożyć ofiarę ze swego życia, by otrzymać łaskę świętej śmierci. Celem postępu duchowego jest właściwie nasz ostatni na ziemi akt miłości, który – je-

¹ Część II, rozdz. 14.

² Tamże.

śli został dobrze przygotowany przez całe nasze życie i bardzo dobrze dopełniony – otworzy nam natychmiast bramy nieba.

Aby pojąć głębię Mszy świętej, trzeba uczyć się od Matki Bożej. Maryja bardziej niż ktokolwiek na świecie była złączona z ofiarą swego Syna, uczestnicząc we wszystkich Jego cierpieniach na miarę swojej dla Niego miłości.

Święci, zwłaszcza stygmatycy, byli w sposób wyjątkowy złączeni z cierpieniami i zasługami Zbawiciela, jak np. św. Franciszek z Asyżu i św. Katarzyna Sieneńska; lecz jakkolwiek głęboko sięgało to zjednoczenie, było ono jednak bardzo małe w porównaniu ze zjednoczeniem Maryi. Przez najgłębsze poznanie doświadczałne i przez wielkość swojej miłości Maryja u stóp krzyża weszła w głębię tajemnicy Odkupienia bardziej niż św. Jan czy św. Piotr lub św. Paweł. Weszła w nie na miarę pełni łaski, którą otrzymała, na miarę swej wiary i miłości, darów rozumu i mądrości, które miała w stopniu proporcjonalnym do swojej miłości.

Byśmy i my także mogli wejść choć trochę w tę tajemnicę i wyciągnąć z niej nauki praktyczne, które by nam pozwoliły przygotować się do dobrej śmierci, pomyślmy o ofierze naszego życia, którą powinniśmy dokonać w zjednoczeniu z Maryją u stóp krzyża.

Często zachęca się umierających do złożenia ofiary ze swego życia, by nadać wartość zadośćuczynienia, zasługi i ubłagania swoim ostatnim cierpieniom. Również papieże, szczególnie św. Pius X, zachęcali wiernych do ofiarowania z góry tych cierpień ostatniej chwili – nieraz bardzo wielkich – by się dobrze usposobić do ofiarowania ich sercem wspaniałomyślnym w swej ostatniej godzinie.

Ale aby już teraz uczynić tę ofiarę z naszego życia, trzeba jej dokonać, łącząc się z ofiarą Zbawiciela, odnawianą sakramentalnie w czasie Mszy świętej oraz z ofiarą Maryi Pośredniczki i Współodkupicielki¹. Aby dobrze pojąć wszystko, co powinna w sobie mieścić ta ofiara, trzeba sobie przypomnieć tutaj cztery cele ofiary: uwielbienie, zadośćuczynienie, błaganie, dziękczynienie. Rozważmy je kolejno, przyjmując zawarte w nich nauki.

Uwielbienie

Jezus ze swej śmierci na krzyżu uczynił ofiarę uwielbienia. Była ona najdoskonalszym wypełnieniem nakazu Dekalogu: „Pana, Boga twego, bać się będziesz i Jemu samemu służyć będziesz” (Pwt 6,13). Tymi Boskimi słowami Jezus odpowiedział szatanowi, gdy ten rzekł do Niego: „To wszystko oddam Tobie, jeśli upadłszy, złożysz mi pokłon”.

¹ Por. wyżej przyp. 2 na s. 115.

Uwielbienie należy się jedynie Bogu, z racji Jego najwyższej doskonałości jako Stwórcy, gdyż On tylko jest samym Bytem, wiekuiście trwającym, samą Mądrością, samą Miłością. Należne Mu uwielbienie, płynące z miłości, powinno być jednocześnie zewnętrzne i wewnętrzne; powinno być uwielbieniem w duchu i prawdzie.

Nieskończonej wartości uwielbienie zostało ofiarowane Bogu przez Pana Jezusa w Getsemani, gdy upadł twarzą na ziemię, mówiąc: „Ojcze mój, jeśli to być może, niechaj odejdzie ode Mnie ten kielich, wszakże nie jako Ja chcę, ale jako Ty” (Mt 26,39). To uwielbienie było uznaniem w praktyce i do głębi najwyższej doskonałości Pana życia i śmierci, Boga, który przez miłość Zbawiciela chciał się posłużyć śmiercią, karą za grzech, dla naprawienia grzechu i dla naszego zbawienia. W tym odwiecznym wyroku Boga, zawierającym całe dzieje świata, jest najwyższa doskonałość, na nowo uznana przez adorację w Getsemani.

Ta adoracja Zbawiciela trwała dalej na krzyżu, a Maryja przyłączyła się do niej, na miarę pełni łaski, którą otrzymała, a która nie przestała wzrastać. W momencie krzyżowania Syna wielbiła Ona prawa Boga, Stwórcy życia, który miał sprawić, że śmierć Jego niewinnego Syna posłuży naprawieniu grzechu dla wiecznego dobra dusz.

W zjednoczeniu z Panem Jezusem i Jego Najświętszą Matką chwalmy Boga i mówmy z całego serca, jak nas zachęcał św. Pius X: „Panie, Boże mój, już dziś, sercem spokojnym i poddanym, przyjmuję z Twojej ręki każdy rodzaj śmierci, jaki spodoba Ci się zesłać na mnie, ze wszystkimi niepokojami, smutkami i cierpieniami”.

Kto raz w życiu, w dniu przez siebie obranym, odmówi ten akt poddania po spowiedzi i Komunii świętej, zyskuje odpust zupełny, który będzie mu udzielony w godzinie śmierci, zależnie od czystości jego sumienia. Byłoby jednak bardzo dobrze codziennie ponawiać tę ofiarę, z myślą o najwyższym panowaniu Boga, o Majestacie i Dobroci Tego, który „zabija i ożywia, przywodzi do otchłani i znowu wywodzi – *Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit*” (1 Krl 2,6). W ten sposób przygotowujemy się lepiej w ostatniej chwili do uczynienia z naszej śmierci ofiary uwielbienia, w łączności z ofiarą Chrystusa, odnawianą w swojej istocie na ołtarzu. To uwielbienie Boga, Pana życia i śmierci, może się dokonywać w różny sposób, zależnie od większego lub mniejszego światła, posiadanego przez dusze; czyż ono może być lepsze niż to, które łączy nas co dzień z ofiarą uwielbienia Zbawiciela?

Bądźmy już teraz czcicielami w duchu i prawdzie; niech to uwielbienie będzie tak szczere i tak głębokie, by odbijało się prawdziwie w naszym życiu i przygotowywało nas do takiego, jakie powinniśmy mieć w sercu w ostatniej chwili naszego życia.

Wynagrodzenie

Drugim celem ofiary jest naprawienie obrazu Bogu wyrządzonej przez grzech oraz zadośćuczynienie za karę należną za grzech. Powinniśmy uczynić z naszej śmierci ofiarę pojednania. Adoracja powinna być, ściśle mówiąc, zadośćuczynieniem.

Pan Jezus zadośćuczynił nadobficie za nasze winy – mówi św. Tomasz (III-a, q. 48, a. 2) – ponieważ ofiarowując życie swoje za nas, spełnił akt miłości, który bardziej podobał się Bogu niż Mu się nie podobały wszystkie grzechy razem wzięte. Miłość Jego była o wiele większa niż złość Jego katów. Posiadała ona wartość nieskończoną, którą czerpała z osobowości Słowa.

Zadośćuczynił za nas, którzy jesteśmy członkami Jego Ciała Mistycznego. Lecz jak przyczyna pierwsza nie sprawia, by przyczyny wtórne były niepotrzebne, podobnie ofiara Zbawiciela nie czyni niepotrzebną naszą, ale pobudza ją i nadaje jej wartość. Maryja dała nam przykład, łącząc się z cierpieniami swego Syna; w ten sposób zadośćuczyniła za nas, zasługując na miano Współodkupicielki.

Zgodziła się na Mękę Syna nie tylko miłowanego, lecz słusznie wielbionego, którego kochała najczulej od chwili, gdy Go dziewiczo poczęła.

Bardziej bohaterska niż patriarcha Abraham, który był gotów złożyć w ofierze syna swego Izaaka, Maryja, ofiarowując swego Syna dla naszego zbawienia, widziała Jego rzeczywistą śmierć w najokrutniejszych cierpieniach fizycznych i duchowych. Nie zjawił się anioł, aby powstrzymać ofiarę i powiedzieć Maryi, jak powiedział do Abrahama w imieniu Boga: „Terazem poznał, że się boisz Boga i nie przepuścisz jednemu synowi twemu dla mnie” (Rdz 22,12). Maryja widziała skutecznie i całkowicie dopełniającą się ofiarę przebłagalną Jezusa, której figurą tylko była ofiara Izaaka. Cierpiała wtedy za grzech na miarę swojej miłości do Boga, którego grzech obraża, do swojego Syna, którego grzech krzyżował, do naszych dusz, które grzech niszczy i zabija. Miłość Najświętszej Panny przewyższała nieporównanie miłość Abrahama i w stosunku do Niej bardziej jeszcze, niż w stosunku do niego wypełniły się słowa, które usłyszał: „Ponieważ... nie przepuścisz synowi twemu jednorodzonemu dla Mnie, błogosławić ci będą i rozmnóżą potomstwo twoje jak gwiazdy niebieskie” (Rdz 22,16-17).

A ponieważ ofiara Jezusa i Maryi była ofiarą pojednania i wynagrodzenia za grzech oraz zadośćuczynienia za należną karę za grzech, uczynimy w jedności z Nimi z ofiary naszego codziennego życia zadośćuczynienie za wszystkie nasze grzechy; już teraz prosimy, by nasze ostatnie chwile miały wartość jednocześnie zasługi i ekspiacji. Prosimy także o łaskę złożenia tej ofiary z wielką miłością, która podwoi jej wartość. Bądźmy szczęśliwi, że możemy spłacić sprawiedliwości Bożej ten dług, aby całkowicie przywrócony w nas został porządek. A jeśli

w tym duchu połączymy się ściśle z Mszami, które są co dzień odprawiane, jeśli zjednoczymy się z ofiarowaniem zawsze żywym w Sercu Jezusa, ofiarowaniem, które jest duszą tych Mszy, otrzymamy wówczas łaskę złączenia się z Nim również w ostatniej chwili życia. Jeśli to zjednoczenie w miłości z Jezusem Chrystusem jest co dzień ściślejsze, pokuta czyścowa będzie nam znacznie skrócona; być może nawet, że otrzymamy łaskę odbycia całego naszego czyśćca na ziemi, zdobywając zasługi, wzrastając w miłości, zamiast odbywać go po śmierci bez zasługi.

Błaganie

Ofiara codzienna, podobnie jak ofiarowanie ostatniej godziny, nie powinna być tylko ofiarą uwielbienia i zadośćuczynienia, lecz również ofiarą błagalną w zjednoczeniu z Jezusem i z Maryją.

Św. Paweł pisze do Hebrajczyków (5,7-9), że Jezus „za życia swego w ciele stał modlitwy i błagania z wołaniem wielkim i łzami... i został wysłuchany dla swej uległości... i posłuszeństwa... dla wszystkich, którzy Mu są posłuszni, stał się przyczyną zbawienia wiecznego”. Przypomnijmy sobie modlitwę arcykapłańską Chrystusa po Ostatniej Wieczerzy a przed Ofiarą Krzyżową: Jezus modlił się w niej za Apostołów i za nas..., bo „żyje zawsze, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7,25), zwłaszcza w ofierze Mszy świętej, której jest najwyższym Kapłanem.

Jezus, który modlił się za swoich katów, modlił się także za konających, którzy Mu się polecają. Wraz z Nim Maryja Panna wstawia się za nami, pamiętając, że często zwracaliśmy się do Niej: „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej”.

Umierający powinien łączyć się z Mszami, które odprawiane są w tej chwili w pobliżu lub z dala od niego; powinien prosić przez nie, przez wielką modlitwę Chrystusa, która się w nich powtarza, o łaskę dobrej śmierci, czyli wytrwania do końca, o łaskę łask, łaskę wybranych. Powinien prosić o nią nie tylko dla siebie, ale i dla wszystkich, którzy umierają w tej samej chwili.

Aby już teraz się przygotować do spełnienia tego aktu błagalnego w naszej ostatniej godzinie, módlmy się często w czasie Mszy świętej za tych, którzy tego dnia umrą. I według zalecenia papieża Benedykta XV starajmy się, by czasem odprawiano Msze święte w tej intencji, byśmy przez tę nieskończonej wartości ofiarę błagalną otrzymali łaskę dobrej śmierci, czyli udział w zasługach Zbawiciela. Starajmy się również, by czasem odprawiano Msze święte za tych spośród naszych krewnych i przyjaciół, o których zbawienie się niepokoimy, aby otrzymali łaskę końcową, a również i za tych, których mogliśmy zgorszyć i może odciągnąć z drogi Bożej.

Dziękczynienie

Każdy wreszcie powinien się przygotować co dzień, by uczynić ze swej śmierci, w zjednoczeniu z Jezusem i Maryją, ofiarę dziękczynną za wszystkie dobrodziejstwa otrzymane, poczynwszy od chrztu, z myślą o tylu rozgrzeszeniach i Komuniach, które nas przywróciły na drogę zbawienia lub na niej zachowały.

Jezus uczynił ze swej śmierci dziękczynienie, gdy rzekł: „*Consummatum est* – Wykonało się” (J 19,30); Maryja wypowiedziała to „*Consummatum est*” wraz z Nim. I ta forma modlitwy, która trwa we Mszy świętej, nie ustanie, nawet gdy przy końcu świata zostanie odprawiona ostatnia Msza. Gdy już nie będzie ofiary właściwej, będzie jej dokonanie, a w nim będzie zawsze uwielbienie i dziękczynienie wybranych, którzy zjednoczeni ze Zbawicielem i Maryją śpiewać będą *Sanctus* z aniołami i chwalić Boga, dziękując Mu.

To dziękczynienie jest przepięknie wyrażone w słowach rytuału, które kapłan mówi przy łożu chorego, udzieliwszy mu poprzednio absencji i Wiatyku: „*Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo...* – Wyjźdź, duszo chrześcijańska, z tego świata, w imię Boga Ojca Wszechmogącego, który ciebie stworzył, w imię Jezusa Chrystusa, Syna Boga żywego, który za ciebie cierpiał, w imię Ducha Świętego, który na ciebie został wylany, w imię chwalebnej i świętej Bożej Rodzicielki, Dziewicy Maryi, w imię błogosławionego Józefa, przesławnego Jej oblubieńca, w imię aniołów i archaniołów... w imię patriarchów, proroków... apostołów... męczenników... w imię wszystkich świętych Bożych mężów i niewiast. Niech dziś dom twój będzie w pokoju, a mieszkanie twoje w świętym Syjonie. Przez tegoż Chrystusa Pana naszego”.

Wreszcie powtarzamy często akt zalecany przez św. Piusa X, by mu nadać całą jego wartość, i prosimy Maryję o łaskę uczynienia z naszej śmierci ofiary uwielbienia, zadośćuczynienia, ubłagania i dziękczynienia. Gdy niesiemy pomoc umierającym, skłaniajmy ich do złożenia tej ofiary w łączności z Mszami, które są w tym czasie odprawiane. I odtąd już naprzód czynimy ją sami, odnawiamy ją często, każdego dnia, tak jakby miał być ostatnim; i tak przysposobimy się do dokonania tego w sposób doskonały w ostatniej chwili życia: wtedy będziemy wiedzieli, że „jeśli Bóg doprowadza do ostateczności, to i wyprowadza”; śmierć nasza będzie jakby przemieniona; wzywać będziemy Zbawiciela i Jego świętą Matkę, by przyszli nas zabrać i by nam udzielili ostatniej łaski, która zapewni nam definitywnie zbawienie przez ostatnie akty wiary, nadziei i miłości¹.

¹ Aby nauczyć się przeżywać do głębi ofiarę Mszy świętej, polecamy książkę ks. Ch. Grimaud: *Ma Messe* (Téqui, wyd. 17). Uczy ona, jak powinniśmy łączyć się w praktyce z Ofiarą Pana Jezusa powtarzającą się na ołtarzu, pamiętając o czterech celach ofiary. Wykłada obszernie, jakie są owoce Mszy zarówno dla żywych, jak i dla umarłych.

* * *

To, co powiedzieliśmy o ofiarowaniu naszego życia w łączności z ofiarą Mszy świętej, dusza wewnętrzna powinna rozumieć w sposób tak realny i praktyczny, aby mogła żyć słowami św. Pawła (1 Kor 15,31): „*quotidie morior* – codziennie umieram”. Chodzi o przyjęcie z góry z cierpliwością i miłością nie tylko cierpień ostatnich chwil życia, ale i tych wszystkich, fizycznych i moralnych, które Bóg odwiecznie nam przygotował, aby nas oczyścić i udostępnić pracę dla zbawienia dusz. Te cierpienia są różnorodne: nieuszanowanie przez bliźnich, przeciwności, oszczerstwa; jakże są one małe w porównaniu z cierpieniami, które Pan Jezus znośił z miłości dla nas. A jednak z powodu naszych słabości wydają nam się czasem bardzo ciężkie. Przyjmijmy je w czasie Mszy przed Komunią, w chwili łamania Hostii, co symbolizuje wszelkie rany, jakie Pan Jezus poniósł dla nas.

Niech to łamanie przypomni nam złamanie żarliwą skruchą, które powinno dokonać się w nas. Wówczas bardziej świadomi naszych grzechów i konieczności ich naprawienia, z góry ochotniej przyjmujemy cierpienia fizyczne i duchowe, które Opatrzność nam ześle. Przyjmujemy je, prosząc o prawdziwe zapoczątkowanie w nas umiłowania Krzyża, czyli miłości Jezusa Ukrzyżowanego. Czyż nie powinniśmy oddać Mu miłością za miłość?

Trzeba przypomnieć sobie, co, według *Naśladowania*, ks. III, rozdz. XLVII, Jezus mówi do swego wiernego sługi: „Synu, nie daj się złamać trudom, które podjąłeś dla Mnie, a w utrapieniach nie upadaj; lecz w każdym wydarzeniu niech cię pokrzepia i pociesza obietnica moja. Jam jest mocen wynagrodzić nad wszelki sposób i nad wszelką miarę... Czyń pilnie to, coś czynić winien: wiernie pracuj w winnicy mojej, Ja będę twoją nagrodą. Pisz, czytaj, śpiewaj, wdychaj, milcz, módl się, znoś mężnie przeciwności; żywot wieczny godny jest tych wszystkich i większych jeszcze bojów i znojów. Przyjdzie pokój w godzinie, która wiadoma jest Panu... O gdybyś widział świętych wiekuiste korony! O gdybyś widział, jaką chwałą cieszą się ci, których ten świat pogardą okrywał i za niegodnych ziemskiego nawet życia uważał: wnet byś, padłszy na twarz, ukorzył się aż do ziemi i stokroć wołałbyś wszystkim podlegać, niż nad jednym mieć władzę. I nie pragnąłbyś dni szczęśnych w tym życiu, lecz radowałbyś się tym wszystkim, co cierpisz dla Boga; a pogardę u ludzi poczytałbyś sobie za skarb najdroższy – *pro nihilo inter homines computari maximum lucrum duceres*”.

Biorąc udział w ofierze Mszy świętej lub celebrując ją, łączmy w ten sposób naszą osobistą ofiarę z ofiarą Zbawiciela, ofiarujmy Mu przeciwności, utrapienia, które przyjdą, ufając, że mogą się one stać dla nas bardzo owocnymi; przeszkody mogą więc w ten sposób być przemienione w środki; krzyż był największą przeszkodą, którą chciano postawić przed Jezusem, a On uczynił z niego

najdoskonalsze narzędzie zbawienia. Jeśli w Ciele Mistycznym każdy członek spełnia w sposób nadprzyrodzony swój obowiązek, wszystkie inne z tego korzystają. Podobnie jak w naszym organizmie: jeśli każda mała komórka działa jak należy, cały organizm z tego korzysta. W ten sposób, jakkolwiek niewiele możemy dokonać, jeśli pełnimy to w duchu miłości Boga i bliźniego, w zjednoczeniu z Jezusem Kapłanem na wieki, jest to już wiele. W największych klęskach nawołuje się do modlitwy małe dzieci, których błaganie, połączone z błaganiem Zbawiciela, nie może nie być wysłuchane przez Boga.

Aby lepiej zrozumieć, czym powinna być Msza święta dla postępujących, trzeba zważyć, że jej różne części odpowiadają miłości, która oczyszcza (*Confiteor, Introit, Kyrie, Gloria*), miłości, która oświeca i ofiarowuje się (*Kolekta, Lekcja, Ewangelia, Credo, Ofertorium*), i miłości, która wyniszcza się w ofierze i łączy się z Bogiem (Konsekracja, Komunia, Dziękczynienie). Przypomina nam to drogę oczyszczenia początkujących, drogę oświecenia postępujących i drogę zjednoczenia doskonałych. Są to normalne fazy wznoszenia się duszy ku Bogu.

Rozdział 25

KOMUNIA POSTĘPUJĄCYCH

Mówiliśmy poprzednio¹ o Komunii tych, którzy zaczynają oddawać się prawdziwemu życiu wewnętrznemu; mówiliśmy, że podtrzymuje ona, odnawia, wzmacnia życie duchowe oraz że warunkiem jej przyjęcia jest dobra i pobożna intencja. Twierdziliśmy, że jeśli chodzi o Komunię żarliwą, trzeba odczuwać głód Eucharystii, czyli żywe pragnienie jej przyjęcia, by ściślej złączyć się z Panem Jezusem i wzrastać w miłości Boga i bliźniego. Każda nasza Komunia powinna być substancjalnie żarliwszą od poprzedniej, żarliwością woli, jeśli nie uczucia; każda powinna powiększać w nas miłość i usposabiać nas w ten sposób do lepszego i bardziej owocnego przyjęcia nazajutrz Pana Jezusa. Tak jest w życiu świętych, których wznoszenie się ku Bogu jest coraz szybsze; im bardziej się do Niego zbliżają, tym mocniej są przez Niego pociągani, tak jak kamień spada tym szybciej, im bliżej jest ziemi, która go przyciąga². To przyspieszenie w naszym marszu do Boga powinno więc realizować się w Komunii postępujących bardziej jeszcze niż w Komunii początkujących. Pierwsza Komunia jest z pewnością wielką łaską dla dziecka, lecz następne powinny być coraz owocniejsze.

Aby zrozumieć, czym powinna być Komunia postępujących, trzeba pamiętać, że jej głównym skutkiem jest wzrost w miłości. Lecz miłość jest tą cnotą, w której postępujący powinien szczególnie wzrastać, pamiętając, że miłość braterska jest największą oznaką postępu miłości Bożej (J 13,35). Lepiej zdamy sobie z tego sprawę, rozważywszy, że Komunia przez zjednoczenie z Panem Jezusem zapewnia jedność i wzrost Jego Ciała Mistycznego³.

Sakrament Ołtarza a jedność Ciała Mistycznego

Św. Paweł pisze (1 Kor 10,16n): „Kielich błogosławieństwa, któremu błogosławimy, czyż nie jest uczestnictwem we Krwi Chrystusowej? A chleb, który ła-

¹ Część II, rozdz. 15.

² Por. św. Tomasz, *In Epist. ad Hebraeos*, 10, 25: „Im ruch naturalny [np. ruch spadającego kamienia] jest bliżej kresu, *tylko jest intensywniejszy*. Rzecz się ma przeciwnie z ruchem wymuszonym [np. kamienia rzuconego w górę]. Łaska zaś porusza na sposób natury. Ci więc, którzy są w stanie łaski, im bardziej zbliżają się do kresu, *tylko bardziej powinni w niej rosnąć*” Por. także *Naśladowanie*, ks. IV, rozdz. IV.

³ Temat ten był omawiany na Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Manili (Filipiny) w roku 1937.

miemy, czyż nie jest uczestnictwem w Ciele Pańskim? Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy". Przy tym wspólnym stole wiernych wszystkie nieporozumienia powinny zniknąć.

Jak tłumaczyć św. Jan Chryzostom¹ i św. Augustyn², Komunia wiernych zgromadzonych przy ołtarzu, aby karmić się ciałem Pana Jezusa i coraz bardziej w Niego wrastać, jest znakiem jedności Kościoła i więzią miłości. Wszyscy wierni przyjmujący Komunię okazują prawdziwie, że mają tę samą wiarę w Eucharystię, a tym samym we wszystkie inne tajemnice chrześcijaństwa, że mają tę samą nadzieję osiągnięcia nieba i tę samą miłość Boga i dusz w Bogu, ten sam kult. To właśnie wyrywa z ust św. Augustyna słowa: „O Sakramencie prawdziwej pobożności, znaku jedności, związku miłości!... Pan dał nam swoje ciało i swoją krew pod postaciami chleba i wina, i tak jak chleb jest utworzony z wielu ziaren pszenicznych, a wino z wielu jagód winnych, podobnie i Kościół Chrystusa powinien się składać z mnóstwa wiernych połączonych miłością”³.

Toteż św. Pius X, zachęcając wiernych do częstej, a nawet codziennej Komunii, nieraz przypominał tę ważną zasadę, że „Komunia święta jest symbolem, korzeniem i zasadą jedności katolickiej”.

W tym świetle, zanim się przyjmie Komunię, należy pomyśleć o przeszkodach, które możemy sami postawić tej jedności nadprzyrodzonej miłości do Jezusa Chrystusa i Jego członków. Trzeba Go prosić, aby nam wyraźniej pokazał te przeszkody, które od nas pochodzą i aby dał nam wielkość w ich usuwaniu. Jeśli bylibyśmy dotychczas w tym niedbali, niech Pan raczy sam je usunąć, choćbyśmy mieli z tego powodu bardzo cierpieć. Chrześcijanin przyjmujący Komunię w takim usposobieniu głębokiej szczerości, z pewnością otrzymuje znaczny przyrost miłości, która jednoczy go ściślej z Panem Jezusem i z bliźnimi w Nim.

W tym znaczeniu autor *Naśladowania*, ks. IV, rozdz. IX, zachęca nas, byśmy się przygotowali do Komunii świętej takimi słowami: „Ofiaruję Ci... wszystkie moje dobre uczynki, chociaż bardzo nieliczne i niedoskonałe, abyś je ulepszył i uświęcił, abyś przyjął je z upodobaniem, uczynił je godnymi Ciebie... Ofiaruję Ci także wszystkie zbożne pragnienia dusz pobożnych... i tych, którzy proszą o modlitwy... Ofiaruję Ci także błagalne ofiary i modły za tych szczególnie, którzy kiedykolwiek mnie obrażali, zasmucili, zganili lub też uczynili mi jaką bądź krzywdę lub przykrość; oraz za tych wszystkich, którym ja kiedykolwiek sprawiłem smutek, zawstydzienie lub zmartwienie i którym chcąc czy też nie chcąc,

¹ PG 61, 200.

² PL 35, 1612.

³ *In Ioannem*, trakt. 26. Podobnie, *S. th.*, III-a, q. 79, a. 1.

czynem lub słowem dałem zgorszenie, abyś nam wszystkim odpuścił zarówno grzechy jak i wzajemne nasze urazy. Wyrwij, Panie, z serc naszych wszelkie podejrzenia, niesnaski, gniewy, swary i wszystko, co by mogło naruszać miłość i zmniejszać jedność braterską”.

Tak przyjęta Komunia zapewnia skutecznie w sposób konkretny i przeżyty jedność Ciała Mistycznego, zjednoczenie ze Zbawicielem i wszystkimi duszami przez Niego ożywionymi. Jest więc ona potężną pomocą wśród tylu przyczyn rozbicia między jednostkami, klasami i narodami. Powinna bardzo przyczynić się do zapewnienia królestwa Chrystusa przez pokój Chrystusowy, bardziej niż wszystkie zmienne mrzonki tych, którzy szukają zasady jedności nie w Bogu, lecz w namiętnościach, które dzielą.

Komunia a wzrost Ciała Mistycznego Chrystusa

Komunia święta powinna przyczyniać się do zapewnienia nie tylko jedności, lecz i wzrostu Ciała Mistycznego Zbawiciela. Św. Paweł pisze do Efezjan (4,13-16): „Wszyscy wezwani jesteśmy by dojść... do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej. Tak abyśmy już nie byli chwiejącymi się dziećmi, unoszonymi każdym podmuchem wiatru nauki... ale byśmy czyniąc prawdę w miłości, wzrastali we wszystko w Tym, który jest Głową, to jest w Chrystusie. Z Niego całe ciało złączone i zjednoczone... przyczynia sobie wzrostu i buduje się w miłości”.

Ten wpływ Zbawiciela na Jego członki dokonuje się przede wszystkim przez Komunię Eucharystyczną; właśnie przez Chleb żywota chrześcijanie, którzy się nim karmią, dochodzą do doskonałości przeznaczonej im przez Boga.

Św. Tomasz¹ mówi podobnie: „Tak jak chrzest, który jest bramą sakramentów, daje nam początek życia duchowego, podobnie Eucharystia jest jakby dopełnieniem, jakby celem innych sakramentów, które nas przygotowują do jej przyjęcia... Wobec tego działanie chrztu w duszy dziecka ma na celu Eucharystię”, podobnie jak w porządku natury dzieciństwo zmierza do pełnego rozwoju wieku dojrzałego. W tym znaczeniu pragnienie, choćby nie wyrażone, działania Eucharystii konieczne jest do zbawienia².

Nie można więc dojść do doskonałości życia chrześcijańskiego bez przygotowania się do Komunii co dzień żarliwszej żarliwością woli, i co dzień owocniejszej.

Co więcej, nie tylko każdy chrześcijanin, lecz każda parafia, każda diecezja, cały Kościół w każdym pokoleniu dochodzi do dojrzałości, do płodności „wzrostu doskonałego”, aby rozszerzać wiarę, którą otrzymał, aby ją przekazywać następnemu pokoleniu jako święty posiew.

¹ III-a, q. 73, a. 3.

² Tamże.

• Każda epoka ma swe trudności, a z nawrotem mas do niedowiarstwa, trudności naszych czasów mogą wkrótce stać się podobne do trudności początków Kościoła w wiekach prześladowania.

• Chrześcijanin powinien dziś, podobnie jak w czasach katakumb, znajdować moc w Eucharystii. Powinien odczuwać głód Eucharystii, czyli żywe pragnienie połączenia się z Chrystusem głębokim zjednoczeniem woli, która oparłaby się wszelkim pokusom i pozwoliłaby mu w okolicznościach trudnych stanąć na wysokości zadania dzięki wytrwałemu praktykowaniu cnót.

Módlmy się wraz z autorem *Naśladowania*, ks. IV, rozdz. XIII: „Panie... Ty we mnie, a ja w Tobie, i w takim zjednoczeniu dozwól mi trwać wiecznie! Zaiste, Tyś jest mój Ulubiony, wybrany z tysiąca, w którym podobało się duszy mojej mieszkać przez wszystkie dni żywota swego. Zaiste, Tyś jest uspokojeniem moim, w Tobie pokój niezamącony i odpocznienie prawdziwe, poza Tobą trud, ból i nędza bez granic. «Zaprawdę, Ty jesteś Bóg skryty» (Iz 45,15), nie przestajesz z bezbożnymi, ale rozmawiasz z pokornymi i prostymi. «O, jak słodki jest duch Twój, Panie» (Mdr 12,1). Dla okazania synom Twoim słodczy Twojej, raczysz karmić ich Chlebem najśłodszym, zstępującym z nieba”.

Już Psalmista mówił (Ps 30,20): „Jakże wielkie mnóstwo słodkości twej, Panie, którą zachowałeś dla bojących się Ciebie!” Jakże słowa te sprawdzają się w pełni dziś, od chwili ustanowienia Eucharystii, w żarliwej Komunii. Cytujemy znów autora *Naśladowania*, ks. IV, rozdz. XIV: „Ci... rzeczywiście poznają Pana swego przy łamaniu chleba, których serce tak gorąco pała, kiedy Jezus przebywa z nimi... Daj nędznemu żebrakowi Twemu uczuć niekiedy w Komunii świętej choć cząstkę tej serdecznej miłości Twojej, ażeby moja wiara coraz bardziej się wzmacniała, rosla moja nadzieja w dobroć Twoją, a nie ustawała nigdy miłość moja ku Tobie, raz doskonale zapalona ogniem Twoim i posilona manną niebieską. W mocy miłosierdzia Twego jest użyczyć mi tej pożądanej łaski, a gdy nadejdzie dzień zmiłowania Twego, napęłnić mnie duchem żarliwości”.

Ten sam autor głód Eucharystii w ten sposób wyraża (ks. IV, rozdz. XVII): „Panie, pragnę Cię przyjąć z największą pobożnością i gorącą miłością, z całym pożądaniem i uczuciem serca mego, jako Cię przyjąć pragnęło w Komunii świętej wielu świętych i wiele dusz pobożnych, które najbardziej podobały się Tobie, a żyły w świętości życia i najżarliwszej pobożności... Nic nie chcę zachować dla siebie, ale pragnę złożyć Ci w ofierze siebie i wszystko moje chcę dobrowolnie i z jak największą ochotą Tobie poświęcić... z takim usposobieniem i poszanowaniem, z taką czcią i uwielbieniem, z taką wdzięcznością, godnością i miłością, z taką wiarą, nadzieją i czystością pragnę Cię dziś przyjąć, jako Cię pragnęła i przyjęła Najświętsza Matka Twoja, błogosławiona Panna Maryja, kiedy aniołowi zwiastującemu tajemnicę Wcielenia odpowiedziała... «Oto ja służebnica Pańska...» Ofiaruję i przedstawiam Ci radosne uniesienia wszystkich serc poboż-

nych... Niech Cię chwałą wszystkie narody, plemiona, języki; niech z najżarliwszą pobożnością wielbią świętość i słodycz Twego imienia”.

Chrześcijanin, przyjmujący Komunię w takim usposobieniu, zdąża krokiem coraz szybszym ku Bogu i z pewnością pociąga za sobą inne dusze. W ten sposób zabezpieczony jest wzrost Ciała Mistycznego Chrystusa. Ale trzeba uczynić jeden krok więcej w kierunku wspaniałomyślności.

Komunia a dar z siebie

Pan Jezus powiedział nam: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom Ja was umiłowal” (J 13,34). Lecz On nas umiłowal tak, że umarl za nas na krzyżu i dal nam siebie na pokarm w Eucharystii. Chrześcijanin powinien więc uczyc się w Komunii ofiarowania siebie, by naśladować Pana Jezusa.

Serce Eucharystyczne Jezusa, które dało nam i co dzień na nowo daje Eucharystię, jest najwyższym wzorem doskonałego oddania się. Przypomina nam, że doskonalszą rzeczą jest dawać niż brać, miłować niż być miłowanym.

I dlatego skoro otrzymaliśmy, powinniśmy za przykładem naszego Zbawiciela dawać siebie samych innym, aby nieść im światło żywota i pokój. Dusza coraz bardziej wszczepiona w Pana Jezusa przez Komunię świętą powinna z kolei sama stawać się powoli chlebem dusz, które ją otaczają, tak jak Pan Jezus zechciał być naszym chlebem. Tym, którzy są mniej oświeceni, tym, którzy są słabi, nawet tym, którzy trzymają się z dala od ołtarza, powinna dawać się bez miary, mimo niezrozumienia, chłodu i nieżyczliwości. W ten sposób na pewno doprowadzi zbłąkanych do Serca Eucharystycznego Jezusa: „Serca zapomnianego, wzgardzonego, zapoznanego przez ludzi”. Wszak jest to Serce, które nas miłuje, które jest „cierpliwe w oczekiwaniu nas, skore w wysłuchiwanie, Serce pragnące, by je prosić, Serce ognisko nowych łask, Serce milczące choć chcące mówić do dusz, schronienie życia ukrytego, uczące tajemnic zjednoczenia z Bogiem”¹, Serce Tego, który wydaje się, że śpi, ale który czuwa zawsze i nieustannie rozlewa miłość.

Jest ono najwyższym wzorem doskonałego oddania siebie. Dlatego pewien święty kapłan z Lyonu, przyjaciel św. Proboszcza z Ars, o. Chevrier, o którym już wspominaliśmy, chętnie mówił do swoich synów duchowych: „Za przykładem Pana Jezusa kapłan musi umrzeć swemu ciału, swemu duchowi, swojej woli, swojej opinii, rodzinie i światu; musi poświęcić się przez milczenie, modlitwę, pracę, pokutę, cierpienie i śmierć. Im bardziej jest się umarłym, tym więcej ma się życia, tym więcej się go daje. Kapłan jest człowiekiem ukrzyżowanym. – Po-

¹ Słowa wyjęte z modlitwy do Serca Eucharystycznego Jezusa.

winien również przez miłość, za przykładem swego Mistrza, oddać swoje ciało, umysł, czas, swoje dobra, zdrowie i życie; powinien dawać życie przez swoją wiarę, naukę, słowa, modlitwy, przez swoje władze i swój przykład. Trzeba stać się dobrym chlebem. Kapłan jest człowiekiem zjadanym”¹.

Lecz to, co tutaj powiedziano o kapłanie, dotyczy w pewnym znaczeniu każdego doskonałego chrześcijanina, który stale powinien oddawać się w sposób nadprzyrodzony, by pociągać otaczające go dusze ku właściwemu celowi naszej wędrówki, zbyt często zapominanemu. Ta gorliwość o chwałę Bożą i zbawienie dusz jest odpowiedzią, jaką wszyscy powinni dawać na przykazanie Zbawiciela: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom Ja was umiłował” (J 13,34). W gorliwej Komunii świętej znajdziemy tę wielkoduszność, która promieniuje na inne dusze darem Bożym, który otrzymaliśmy, i która w ten sposób ukazuje wartość i owoce Eucharystii. Nic innego nie potrzeba, jak tylko przyjmować miłość Boga i oddawać Mu ją w osobie bliźniego.

¹ A. Lestra, *Le Père Chevrier*, Paris 1934, s. 165: „Le tableau de Saint-Fons”.

Rozdział 26

NABOŻEŃSTWO DO NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY U POSTĘPUJĄCYCH

W części I tej pracy, w rozdziale 6, mówiliśmy o wpływie Maryi jako Pośredniczki, wykazując w jaki sposób współdziałała Ona z Ofiarą Krzyżową przez zasługę i zadośćuczynienie, jak nie przestaje wstawiać się za nami, otrzymywać dla nas i rozdzielać wszystkie łaski, o które prosimy.

Chcielibyśmy zastosować tu te zasady, jak to czyni św. Ludwik Grignion de Montfort¹, aby pokazać, czym powinno być nabożeństwo do Maryi u postępujących. Zastanówmy się, czym jest prawdziwe nabożeństwo do Najświętszej Panny, jakie są jego stopnie i owoce.

Prawdziwe nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny

Nie mówimy tu o nabożeństwie czysto zewnętrznym, pełnym zarozumiałości, niestałym, obłudnym i interesownym, ale o pobożności prawdziwej, którą św. Tomasz definiuje jako „ochoczość woli w służbie Bożej”². Ta ochoczość woli, która powinna trwać mimo oschłości uczuciowej, skłania nas do oddawania Panu Jezusowi i Jego Świętej Matce należytego kultu³. Jak Pan Jezus jest naszym Pośrednikiem wobec swego Ojca, tak my winniśmy iść do Zbawiciela przez Maryję. Pośrednictwo Syna wyjaśnia, czym jest pośrednictwo Jego Matki.

Wielu ludzi się, sądząc, że dojdą do zjednoczenia z Bogiem bez stałego odwoływania się od Pana Jezusa. Dojdą tylko do abstrakcyjnego poznania Boga, a nie do tego poznania pełnego smaku, zwanego mądrością, jednocześnie wzniosłego, praktycznego, żywego, doświadczalnego, które pozwala nam odkrywać nawet w najmniejszych rzeczach drogi Opatrzności. Kwietysty byli w błędzie, sądząc, że święte człowieczeństwo Jezusa jest pożytecznym środkiem tylko w początkach życia duchowego: było to niedostatecznym uznawaniem wszechpośrednictwa Zbawiciela.

Inny błąd polega na dążeniu do Pana Jezusa z pominięciem Maryi. To był jeden z błędów protestantów. A nawet między katolikami niektórzy nie dość rozumieją, jak bardzo należy uciekać się do Najświętszej Panny, aby się zbliżyć do

¹ *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny – Tajemnica Maryi.*

² II-a II-ae, q. 82, a. 1: „Voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet”.

³ Trzeba jednak odróżnić kult latrii, należny Bogu i człowieczeństwu Zbawiciela złączonemu osobowo ze Słowem, od kultu hiperdulii, należnego Najświętszej Pannie.

Chrystusa. Zdaniem św. Ludwika Grignion de Montfort¹ znają oni Maryję „jedy-
nie w sposób spekulatywny, suchy, jałowy i obojętny... Obawiają się, że naduży-
wa się nabożeństwa do Niej i obraża Pana Jezusa, zbyt wielką cześć oddając
Jego Matce... Jeżeli mówią o nabożeństwie do Maryi, to nie aby je zalecać, lecz
aby wypłenić nadużycia”. Tak jakby sądzili, że Maryja „jest przeszkodą w doj-
ściu do zjednoczenia z Bogiem”², podczas gdy właśnie cały Jej wpływ polega
na prowadzeniu nas do Niego. Można by podobnie twierdzić, że św. Proboszcz
z Ars był dla swoich parafian przeszkodą w dojściu do Boga.

Lekceważenie pośredników, których Bóg nam dał ze względu na naszą słabość, jest brakiem pokory. Zażyłość z Panem Jezusem na modlitwie będzie ułatwiona przez częste odwoływanie się do Maryi.

Stopnie tego nabożeństwa

Nabożeństwo do Maryi, które powinien praktykować każdy chrześcijanin, winno wzrastać wraz z miłością.

Pierwszy stopień polega na modlitwie, od czasu do czasu, do Najświętszej Panny, by Ją uczcić jako Matkę Bożą, odmawiając np. w prawdziwym skupieniu *Anioł Pański* za każdym razem, gdy się słyszy dzwony na tę modlitwę.

Drugi stopień: gdy mamy dla Maryi doskonalsze uczucia czci, ufności i miłości, składające do odmawiania co dzień przynajmniej jednej części różańca, rozmyślając nad tajemnicami radosnymi, bolesnymi i chwalebnymi, które są dla nas drogą do życia wiecznego.

Trzeci stopień prawdziwego nabożeństwa do Maryi, właściwy postępującym, polega na całkowitym ofiarowaniu się za Jej pośrednictwem Panu Jezusowi.

Wyjaśnia to doskonale św. Ludwik Grignion de Montfort³: „Nabożeństwo to polega na zupełnym oddaniu się Najświętszej Pannie, aby przez Nią całkowicie należeć do Jezusa Chrystusa. Należy oddać Jej: 1) nasze ciało ze wszystkimi jego zmysłami i członkami (aby je zachowała w doskonałej czystości); 2) naszą duszę ze wszystkimi jej władzami; 3) nasze dobra zewnętrzne... obecne i przyszłe; 4) nasze dobra wewnętrzne i duchowe: zasługi, cnoty i dobre uczynki przeszłe, teraźniejsze i przyszłe”.

By dobrze zrozumieć to ofiarowanie, trzeba odróżnić w naszych dobrych uczynkach to, czego nie można udzielić innym duszom, i to, co można.

To, co z naszych dobrych uczynków nie da się udzielić, to zasługa w znaczeniu właściwym, *de condigno*, na mocy sprawiedliwości, stanowiąca prawo do

¹ *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, cz. III, rozdz. I.

² Tamże, cz. III, rozdz. I.

³ Tamże, cz. IV, rozdz. I.

powiększenia miłości i do żywota wiecznego. Te osobiste zasługi nie dają się przelać na innych i w tym różnią się od zasług Jezusa Chrystusa, który będąc ustanowiony głową ludzkości i naszym poręczycielem, mógł zasługiwać dla nas według ścisłej sprawiedliwości.

Jeśli więc ofiarujemy nasze zasługi we właściwym tego słowa znaczeniu Najświętszej Pannie, to nie po to, by je dała innym duszom, lecz by je nam zachowała, sprawiła, by owocowały, a gdybyśmy mieli nieszczęście je utracić przez grzech śmiertelny, aby nam uprosiła łaskę żarliwej skruchy, przez którą odzyskalibyśmy nie tylko stan łaski, ale i stopień utraconej łaski; tak, byśmy mogli, jeśli utraciliśmy pięć talentów, odzyskać te pięć, nie tylko dwa lub trzy¹.

To, co może być udzielone innym z naszych dobrych uczynków, to zasługa *de convenientia*, czyli stosowności, a także ich wartość zadośćczyniąca, czyli wynagradzająca, oraz ich wartość ubłagalna, czyli modlitwy.

Zasługą stosowności (*de convenientia*), opartą nie na sprawiedliwości, lecz na miłości, czyli na przyjaźni łączącej nas z Bogiem *in iure amicabili*, możemy wyprosić łaski dla bliźniego: np. dobra matka chrześcijańska swoim życiem cnotliwym ściąga łaski na swoje dzieci, gdy Bóg ma wzgląd na jej intencję i dobre uczynki.

Podobnie i my możemy modlić się za bliźniego, o jego nawrócenie, postęp, za zatwardziałyh grzeszników, za konających, za dusze czyścicowe.

Możemy wreszcie zadośćczynić za innych, przyjmować dobrowolnie karę należną za ich grzechy, przyjmować za nich ekspiację, jak to czyniła za nas Maryja u stóp krzyża, i w ten sposób ściągać na nich miłosierdzie Boże. Możemy również zyskiwać odpusty za dusze w czyśćcu cierpiące, otworzyć im skarbiec zasług Chrystusa i świętych i przyspieszyć ich wyzwolenie.

Jeśli w ten sposób wszystkie nasze przeciwności i cierpienia ofiarujemy Maryi, ześle nam Ona krzyże odpowiednie do naszych sił, wspomaganych łaską, abyśmy mogli pracować dla zbawienia dusz.

* * *

Komu wypada doradzać w ten sposób rozumiane ofiarowanie? Nie należy go doradzać tym, którzy by je dokonali przez sentymentalizm lub pychę duchową, nie rozumiejąc jego wagi, ale wypada je doradzać duszom prawdziwie pobożnym i gorliwym, początkowo na pewien czas, od jednego święta Najświętszej Panny do drugiego, potem na rok, przez co nabiera się stopniowo ducha wyrzeczenia, a następnie będzie można dokonać tego aktu na całe życie.

¹ Por. *S. th.*, III-a, q. 89, a. 2.

Czasem spotyka się zarzut: ależ to jest ogalacanie siebie samych i niesplacanie naszego własnego długu, przez co przedłużamy nasz czyściec.

Taki zarzut postawił szatan św. Brygidzie w chwili, gdy przygotowywała się do podobnego aktu. Pan Jezus dał jej zrozumieć, że ten zarzut pochodzi z miłości własnej, która zapomina o dobroci Maryi. Maryja nie daje się prześcignąć w wielkoduszności. Ogoławając się, w ten sposób zyskuje się stokrotnie. A nawet miłość, o której świadczy ten wielkoduszny akt, już nam wysługuje odpuszczenie części naszego czyśćca.

Inni znów stawiają zarzut: jak modlić się potem specjalnie za naszych krewnych i przyjaciół, gdyśmy już raz na zawsze oddali wszystkie nasze modlitwy Maryi?

Na to odpowiadamy, że Najświętsza Panna zna nasze obowiązki miłości w stosunku do krewnych i przyjaciół, a nawet gdybyśmy zapomnieli modlić się za nich tak, jak powinniśmy, Ona nam to przypomni. Prócz tego między naszymi krewnymi i przyjaciółmi są tacy, którym w szczególny sposób potrzeba modlitwy, o czym my często nie wiemy, podczas gdy Maryja wie o tym i będzie mogła włączyć te dusze w nasze modlitwy bez naszej wiedzy. Jeśli chodzi o innych, możemy zawsze Ją prosić, by im szczególnie sprzyjała.

Owoce tego nabożeństwa

Św. Ludwik Grignion de Montfort twierdzi¹, że jest to droga do Boga łatwiejsza, a jednak bardziej zasługująca, i że wobec tego jest to droga doskonalsza, krótsza i pewniejsza.

Przede wszystkim jest to droga łatwiejsza. Można co prawda – mówi on – dojść do zjednoczenia z Bogiem innymi drogami, lecz będzie to przez wiele krzyżów, ciężkich doświadczeń i trudności o wiele większych, które ledwie przezwyciężymy. Trzeba będzie przejść przez ciemne noce, przez dziwne walki i cierpienia nadzwyczajne, przez strome góry, kolące ciemnie i straszne pustkowia. Lecz drogą Maryi przechodzi się łatwiej i spokojniej. Prawda, że i tu trzeba staczać boje i wielkie przezwycięzać trudności, ale ta dobra Matka tak bardzo się zbliża do swych wiernych sług, aby ich oświecać w ciemnościach, pouczać w wątpliwościach, podtrzymać w walkach i trudnościach, że prawdziwie ta droga dziewicza dla znalezienia Jezusa Chrystusa jest drogą różami usłaną i miodem ociekającą w porównaniu z innymi drogami. Widać to u świętych, którzy w szczególniejszy sposób nią kroczyli, jak św. Efreń, św. Jan Damasceński, św. Bernard, św. Bonawentura, św. Bernardyn Sienneński, św. Franciszek Salezy i inni.

¹ *Traktat...*, cz. V, rozdz. V.

Znane jest widzenie św. Franciszka z Asyżu: zobaczył on pewnego dnia swoich synów, którzy próbowali dojść do Pana Jezusa po czerwonej i bardzo stromej drabinie; wszedłszy na kilka szczebli, spadali w dół. Wtedy Pan Jezus pokazał św. Franciszkowi inną drabinę, białą, o pochyłości znacznie łagodniejszej, a na jej szczycie ukazała się Najświętsza Panna, i powiedział: „Zaleć twoim synom, by wstępowali drabiną mojej Matki”¹.

Jest to droga łatwiejsza, gdyż Najświętsza Panna podtrzymuje nas swoją słodyczą. A jednak jest ona bardziej zasługująca, gdyż Maryja uprasza nam większą miłość, która jest przyczyną zasługi; wprowadzie trudności do przezwyciężenia są okazją zasługi, ale przyczyną jej jest miłość, miłość Boga, przez którą odnosi się triumf nad tymi trudnościami. Trzeba pamiętać, że Maryja miała większą zasługę przez czyny najłatwiejsze, jak zwykła modlitwa, niż męczennicy przez swoje męczarnie, gdyż wkładała Ona w te łatwe akty więcej miłości Boga niż święci w akty heroiczne.

Ta droga Maryi, będąc łatwiejszą i bardziej zasługującą, jest krótsza, doskonalsza, pewniejsza.

Ponieważ idzie się nią łatwiej, posuwa się szybciej. Zajdzie się nią w krótkim czasie dalej w poddaniu Matce Bożej, niż w ciągu lat opierając się zbyttnio na własnej roztropności. Pod kierownictwem Tej, której było posłuszne Słowo Wcielone, idzie się krokami olbrzymia.

Jest to również droga doskonalsza, ponieważ przez Maryję Słowo Boże zstąpiło w sposób doskonały aż do nas, nic nie tracąc ze swego Bóstwa; przez Nią maluczcy mogą doskonale się wznosić aż do Najwyższego bez żadnej trwogi. Ona oczyszcza nasze dobre uczynki i powiększa ich wartość, oddając je swemu Synowi.

Wreszcie jest to droga najpewniejsza, na której jesteśmy lepiej ochronieni przed złudzeniami, które starają się nas oszukać, najpierw w sposób niedostrzegalny, by następnie doprowadzić nas do wielkich błędów. Na tej drodze jesteśmy również lepiej strzeżeni od złudzeń marzycielstwa i sentymentalizmu. Istotnie Maryja przez podporządkowanie przyczyn, które przekazują łaskę Bożą, wywiera zbawienny wpływ na naszą uczuciowość, uspokaja ją i reguluje, by Pan Jezus mógł w sposób bardziej owocny wpływać na wyższe władze duszy. Prócz tego jest Ona dla naszej uczuciowości przedmiotem najczystszym i najświętszym, podnoszącym duszę do zjednoczenia z Bogiem. Daje nam Ona wielką swobodę wewnętrzną, a czasem uzyskuje dla nas natychmiast, gdy się Ją o to usilnie prosi, uwolnienie od wypaczeń uczuciowych, które są przeszkodą

¹ Błędnie przypisuje się tę wizję św. Franciszkowi. To sen br. Leona, towarzysza świętego; ów sen opisuje apokryficzna literatura franciszkańska (*Kwiatki świętego Franciszka*, Warszawa 1959, s. 369-370). Przyp. red. II wyd. polskiego.

w modlitwie i w zjednoczeniu wewnętrznym z Panem Jezusem. Cały wpływ Maryi Pośredniczki ma na celu doprowadzenie nas do zażyłości z Panem Jezusem, tak jak On prowadzi nas do Ojca.

Należy prosić o tę szczególną obecność Maryi przy nas w chwili Komunii świętej, by pozwoliła nam uczestniczyć w swojej głębokiej pobożności i w swojej miłości tak, jakby nam użyczyła swego najczystszej Serca na godne przyjęcie Pana Jezusa. Podobnie należy czynić podczas dziękczynienia.

Na zakończenie podajemy to, co najistotniejsze w poświęceniu samego siebie Jezusowi Chrystusowi przez ręce Maryi:

„O Mądrości wiekuista i wcielona! Jezu godny miłości i uwielbienia, prawdziwy Boże i prawdziwy Człowieku, dzięki Ci składamy za to, iżś unicestwił samego siebie, przyjmując postać niewolnika, aby mnie wydobyć z niewoli szatana... Uciekam się do wstawiennictwa Twojej Najświętszej Matki, którąś mi dał jako Pośredniczkę u siebie; i za Jej pośrednictwem spodziewam się uzyskać od Ciebie skrucę i przebaczenie swoich grzechów, nabycie i zachowanie mądrości.

Pozdrawiam Cię, Maryjo Niepokalana, Królowo nieba i ziemi, której władaniu poddane jest wszystko, co jest poniżej Boga. Pozdrawiam Cię, bezpieczna Ucieczko grzeszników, której miłosierdzia nie zbraknie nikomu, wysłuchaj mego pragnienia Boskiej mądrości i przyjmij ślubowania i ofiary, które moja niskość Ci składa.

Ja, grzesznik niewierny, odnawiam i zatwierdzam dzisiaj przez Twoje ręce przyrzeczenia mego chrztu. Wyrzekam się na zawsze szatana i jego pychy, i jego uczynków, oddaję się całkowicie Jezusowi Chrystusowi, Mądrości Wcielonej, aby nieść za Nim mój krzyż przez wszystkie dni mego życia. I by osiągnąć większą niż dotąd Jemu wierność, wybieram Cię, o Maryjo, na moją Matkę. Oddaję Ci i poświęcam ciało moje i duszę moją, dobra wewnętrzne, nawet wartość moich dobrych uczynków przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Przedstaw mnie Twojemu Synowi, uczyni mi łaskę i otrzymaj dla mnie od Boga mądrość prawdziwą, i zalicz mnie w ten sposób między tych, których miłujesz, których pouczasz, prowadzisz, żywisz i strzeżesz. O Panno wierna, uczyni mnie we wszystkim tak doskonałym uczniem, naśladowcą Mądrości Wcielonej, Jezusa Chrystusa, Syna Twego, abym za Twoim wstawiennictwem i przykładem doszedł do pełności Jego wieku na ziemi i Jego chwały w niebiesiech. Amen”¹.

¹ Jest to sama istota konsekracji, którą kończy się *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* św. Ludwika Grignion de Montfort. Mowa w niej jest o świętej niewoli w przeciwieństwie do więzów grzechowych, co nie wszyscy dobrze zrozumieli. Ta zasada w niczym nie osłabia prawdziwej dziecięcej miłości, którą powinniśmy mieć dla Maryi, ale wiele dusz woli akcentować ten charakter dziecięcy naszego stosunku do Matki Bożej.

Rozdział 27

MISTYKA NAŚLADOWANIA DOSTĘPNA WSZYSTKIM

Chcielibyśmy rozważyć tutaj w świetle *Naśladowania* zagadnienie postawione na początku tego dzieła: Czy kontemplacja wlana tajemnic wiary i zjednoczenie z Bogiem, które z niej wynika, są na normalnej drodze świętości i jakie dyspozycje są zwykle potrzebne, by otrzymać taką łaskę?

Naśladowanie nie jest traktatem dydaktycznym; są to przeżyte dzieje duszy rozmiłowanej w doskonałości, dzieje pisane z dnia na dzień, po modlitwie czasem mozolnej, czasem pełnej światła i niebieskich upojeń. Zdaje się być rzeczą pewną, że jest to książka nie tylko ascetyczna, ale i mistyczna; skłania ona do praktykowania cnót, lecz w celu kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem. Skierowana jest wyraźnie do wszystkich dusz wewnętrznych i rzeczywiście wszystkie ją czytają. Jest to dowodem, że prawdziwa mistyka, którą podaje, jest dostępna dla wszystkich dusz, o ile tylko zechcą postępować drogą pokory, krzyża, stałej modlitwy i uległości Duchowi Świętemu. Jest to jedna z najmocniejszych racji na korzyść odpowiedzi twierdzącej na postawione zagadnienie.

Jak pisze o. Dumas SM w swoim pięknym studium¹:

„*Naśladowanie* ma piękno, moc, które poruszają, wzruszają, zniewalają serca chore, obojętne, nawet niewierzące. Wszakże nie jest ono przeznaczone w pierwszym rzędzie dla grzeszników ani początkujących, wymaga już pewnych postępów w cnocie. Ambicją jego nie jest nic innego, jak tylko podniesienie nas do kontemplacji i do pociech wewnętrznych życia zjednoczenia.

Rzeczywiście kontemplacja, zjednoczenie wewnętrzne z Bogiem jest celem, przeznaczeniem i wobec tego nagłą potrzebą naszej duszy, która w Bogu jedynie może znaleźć odpocznienie i pokój. I dlatego że *Naśladowanie* pozwala odgadywać ten pokój i to odpocznienie, skierowując duszę ku zjednoczeniu z Dobrem Najwyższym, każda dusza, nawet bardzo niedoskonała, odczuwa przy czytaniu tej książki – w rzeczywistości zrozumiałej dla niej tylko w połowie – krzepiącą słodycz, której nie umie sama sobie wytłumaczyć”.

Chcielibyśmy wykazać tutaj prawdziwie mistyczny charakter tej książki, zobaczyć, czy według niej kontemplacja wlana tajemnic wiary i zjednoczenie z Bo-

¹ *Introduction à l'Union intime avec Dieu, d'après l'Imitation*, Paris 1916⁴ (Téqui), s. 9.

giem, które z niej wynika, są wysoce pożądane dla wszystkich, wreszcie stwierdzić, jakie są wedle niej dyspozycje ascetyczne wymagane zazwyczaj do otrzymania takiej łaski.

Charakter mistyczny *Naśladowania*

Czy naprawdę można powiedzieć, że *Naśladowanie* jest książką we właściwym znaczeniu mistyczną, a nie tylko ascetyczną?

Przez poznanie mistyczne Boga rozumie się to poznanie, które otrzymuje się nie przez spekulację rozmową czy jedynie przez wiarę, lecz przez szczególne natchnienie Ducha Świętego na modlitwie. Jest to „doświadczalne niejako poznanie Boga” – mówi św. Tomasz¹ – pochodzące z wiary ożywionej przez miłość i oświeconej darami rozumu i mądrości. Św. Jan od Krzyża określa je podobnie²: „Ciemna noc jest to wpływ Boga na duszę, który ją oczyszcza z nieświadomości i niedoskonałości... Wpływ ten ludzie duchowi nazywają kontemplacją wlaną... W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem tajemnym i zaprawia ją w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, czym jest owa kontemplacja wlane”. Św. Franciszek Salezy mówi podobnie³.

Naśladowanie nie przestaje zachęcać duszy wewnętrznej do pokory, wyrzeczenia i uległości, które ją usposobią do otrzymania tej łaski kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem.

Widać to na każdej stronicy, a szczególnie w ks. I, rozdz. III, i w ks. III, rozdz. XXXI i XLIII.

W ks. I, rozdz. III, powiedziane jest: „Szczęśliwy ten, kogo prawda uczy, nie przez znaki i słowa przemijające, lecz sama przez siebie, ukazując mu się taką, jaką jest w sobie... Wielki to nierozum, iż zaniechawszy rzeczy pożytecznych i potrzebnych, uganiamy się za tym, co jest ciekawe a niebezpieczne... Ten, do kogo Przedwieczne Słowo przemawia, nie wikła się w rozliczne przypuszczenia. Z jednego Słowa świat cały i jedno głosi świat cały: i ten jest Początek wszystkiego, który i do nas przemawia. Bez Niego nikt ani dobrze pojmować, ani zdrowo sądzić nie będzie...”

Częstokroć przykro mi o wielu rzeczach czytać i słyszeć; bo w Tobie jest wszystko, czego pragnę i pożadam. Niech zamilkną wszyscy mędrcy, niech zamilkną wszystkie stworzenia przed Oblicznością Twoją: Ty jeden mów do mnie. Im kto lepiej skupiony jest w sobie, im więcej prostoty ma w duchu, tym więcej

¹ *I Sent.*, dist. 14, q. a. 2, ad 3; *Comm. in Epist. Rom.*, VIII, 16. Por. II-a II-ae, q. 180, a. 1, 2, 4, 7; q. 45, a. 2; q. 8, a. 6, 7, 8.

² *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. V.

³ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. III, V, VII, X.

i tym wyższe rzeczy pojmuje bez trudu; bo światło pojętności odbiera z góry... Pokorne poznanie samego siebie pewniejszą jest drogą do Boga aniżeli głębokie zatapianie się w nauce. Nie należy ganić umiejętności ani też żadnej wręcz znajomości rzeczy, która sama w sobie jest dobra i z Boga jest; ale nad wszelką umiejętność przedkładaj zawsze dobre sumienie i żywot cnotliwy... Prawdziwie roztropnym jest ten, który wszystkie ziemskie rzeczy za śmiecie uważa, aby Chrystusa pozyskał. A prawdziwie mądrym jest ten, który pełni wolę Boga, a swojej woli się wyrzeka". To jest umiejętność, rozum i mądrość, które pochodzą od Ducha Świętego i bez Jego Boskich natchnień nie można ich zachować.

Autor *Naśladowania* mówi również (ks. III, rozdz. XXXI): „Panie, bardzo potrzebuję większej jeszcze łaski, abym tam doszedł, gdzie by mi już żaden człowiek i żadne stworzenie nie było przeszkodą... Ten pragnął swobodnie wlecieć ku Tobie, który mówi: «Któż da mi skrzydeł jak gołębiczy, a odlecę i odpocznę?» (Ps 54,7)... I cóż swobodniejszego, jak ten, który niczego nie pożąda na ziemi? Trzeba więc wznieść się nad wszelkie stworzenie; i z siebie samego wyzuć się zupełnie i wlecieć nad myśl swoją, i widzieć, że Ty, Stwórca wszystkiego, nic wspólnego ze stworzeniami nie masz... Dlatego tak mało jest ludzi bogomyślnych, bo mało jest takich, którzy umieją zupełnie oderwać się od rzeczy stworzonych i znikomych. A dopóki człowiek nie wzniesie się w duchu, nie oderwie się od wszelkich stworzeń i nie połączy się z Bogiem zupełnie i doskonale, dopóty wszystko, cokolwiek by umiał i cokolwiek by posiadał, zbyt małej jest wagi... Wielka zachodzi różnica między mądrością męża oświeconego przez Boga i pobożnego, a nauką czytanego uczonego. Daleko wyższą i szlachetniejszą jest umiejętność, mająca źródło w natchnieniu Bożym [oto właśnie kontemplacja wlna], aniżeli ta, którą zdobywa się mozolnie pracą umysłu ludzkiego. Wielu pragnie daru bogomyślności, lecz nie usiłuje ćwiczyć się w tym, co do niego przysposabia. Wielce to zawadza poprzestawać na podpadających pod zmysły objawach, a lekceważyć sobie ducha doskonałego umartwienia...”

Już sam ten rozdział jest bardzo znamienity i wskazuje, że kontemplacja wlna tajemnic zbawienia jest wysoce pożądana, że jest na normalnej drodze świętości.

Podobnie w ks. III, rozdz. XLIII, Pan mówi: „Jam jest, który w mgnieniu oka tak wnoszę pokorny umysł, że w jednej chwili więcej pozna wiekuistej Prawdy aniżeli drugi po dziesięciu latach szkolnej nauki. Ja nauczam bez szumnych słów, bez zamętu zdań, bez chępliwości, bez sporu rozumowań. Ja jestem, który nauczam gardzić rzeczami ziemskimi, nie dbać o doczesne, a szukać wiecznych i w nich smakować... Prócz Mnie nie żądać niczego i nade wszystko kochać Mnie gorąco. Ktoś, miłując Mnie serdecznie, nabył umiejętności Bożej i prze-dziwne opowiadał rzeczy. Więcej uzyskał, opuszczając wszystko, aniżeli ucząc się rzeczy głębokich. Lecz jednym opowiadał prawdy ogólne, drugim szczegó-

ne; jednym ukazuję się łagodnie pod zasłoną różnych znaków i postaci, drugim zaś w wielkiej światłości objawiam tajemnice moje... Ja jestem Mistrzem prawdy, Ja przenikam serca, wyrozumiem myśli, pobudzam do uczynków i rozdaję każdemu łaskę, jak uznaję za stosowne”.

* * *

Widać z tego, że kontemplacja, o której mówi autor *Naśladowania*, pochodzi ze szczególnego natchnienia Ducha Świętego, który czyni wiarę przenikliwą i daje rozkosz duchową, pozwalając nam kosztować, jak dobry jest Pan: „*Gustate et videte, quam bonus est Dominus*” (Ps 33,9). Jest tu więc mowa o kontemplacji wlanej.

Nie chodzi jednak o łaski nadzwyczajne, jak widzenia, objawienia prorocze, stygmaty. Chodzi o coraz głębsze i coraz słodsze przenikanie tajemnic wiary, wyższych nad wszelkie poszczególne przyszłe wydarzenia, jak np. koniec wojny, które odślania dar prorocy. Jak widać, kontemplacja wlana tajemnic wiary, uznana tu za tak wysoce pożądaną, jest łaską niewątpliwie bardzo wysoką, ale nie nadzwyczajną ze swej natury; jest ona na normalnej drodze świętości. A jeśli nazywa się ją czasem nadzwyczajną, to w znaczeniu, że jest nią faktycznie, gdyż zdarza się dość rzadko; ale nie jest nią w zasadzie. Nie tylko nie jest z natury swej nadzwyczajna, ale właśnie ona zaprowadza doskonały porządek. Tylko ci, którzy przenikają w ten sposób w życie wewnętrzne Boga, którzy są głęboko rozmiłowani w Jedynym koniecznym i widzą wszystkie rzeczy ziemskie na ich właściwym miejscu, znajdują się w tym porządku doskonałym. W ten sposób porządek miłości ustala się we wszystkich uczuciach, które stają się w pełni podporządkowane miłości Boga i przez nią ożywione.

Do tej kontemplacji wlanej i do zjednoczenia z Bogiem, które z niej wynika, są powołane, według *Naśladowania*, wszystkie dusze wewnętrzne, przynajmniej powołaniem ogólnym i dalekim, jeśli jeszcze nie powołaniem indywidualnym i bliskim, które może być bądź tylko wystarczające, bądź skuteczne, czyli zwyciężające wszelki opór¹.

W *Naśladowaniu*, w ks. IV, poświęconej Eucharystii, wierny prosi usilnie o zjednoczenie niewymowne z Jezusem Chrystusem.

Czytamy tam (ks. IV, rozdz. XIII): „Któż mi to da, Panie, abym znalazł Ciebie samego i otworzył Tobie całe serce moje i cieszył się z Tobą, jako pragnie dusza moja... Ty sam mów do mnie, a ja do Ciebie jako ukochany do ukocha-

¹ Powołanie ogólne i dalekie jest wyrażone w Ewangelii i w kazaniach; powołanie indywidualne i bliskie pochodzi ze szczególnego natchnienia Ducha Świętego, które światły i doświadczony kierownik może dość łatwo rozpoznać. Wyjaśniliśmy to obszerniej w *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 419-430, 463-475.

nego zwykł mówić i przyjaciel z przyjacielem zwykł obcować. O to błagam, tego pragnę, abym się cały z Tobą połączył całkowicie... coraz bardziej nauczył się pojmować i cenić rzeczy niebieskie i wieczne... Kiedyż będę cały z Tobą złączony, cały w Tobie zatopiony, tak żebym już zupełnie zapomniał o sobie? Ty we mnie, a ja w Tobie; w takim zjednoczeniu dozwól mi trwać wiecznie”.

Podobnie powiedziane jest w tej samej księdze, rozdz. XVII: „O Boże mój, miłości wiekuista, całe moje Dobro i szczęśliwości nieskończona! Pragnę Cię przyjąć z najwyższym pożądaniem i z najgłębszą czcią, jaką kiedykolwiek i którykolwiek święty mógł mieć i uczuć”.

I jeszcze ks. II, rozdz. I: „Miłośnik Jezusa i prawdy, człowiek prawdziwie wewnętrzny i wolny od niepomiarkowanych skłonności, może swobodnie zwrócić myśl do Boga, a wzniosłszy się w duchu nad siebie samego, odpoczywać w Bogu radością świętych”. Jest to odpocznienie pełne rozkoszy, przedsmak życia wiecznego.

Dyspozycje wymagane, czyli asceza *Naśladowania*

Dla otrzymania łaski specjalnej kontemplacji wlanej i zjednoczenia z Bogiem, które z niej wynika, autor *Naśladowania* wskazuje przede wszystkim następujące dyspozycje: pokorę, rozważanie niezmiernych dobrodziejstw Boga, wyrzeczenie się siebie, czystość serca i szczerłość intencji.

Pokora, o której mówi, skłania, aby pragnąć być nie znanym i za nic mianym (ks. I, rozdz. II i III; ks. III, rozdz. IV i VIII).

Skłania ona do rozważania dobrodziejstw Boga, wszystkich łask, które otrzymujemy od Pana Jezusa przez Jego śmiertelną Mękę i Eucharystię; wówczas dusza odkrywa swoją niewdzięczność i szczerze prosi o jej przebaczenie.

W ten sposób doprowadzona jest do wyrzeczenia się wszelkiej własnej woli. Toteż w ks. III, rozdz. XIII, Pan mówi: „Ucz się przełamywać swoje zachcianki i we wszystkim być posłusznym. Powstań przeciwko sobie i nie dopuść, ażeby duma w tobie żyła, lecz stań się tak uległym i małym, aby wszyscy po tobie chodzić i jako błoto na drodze deptać cię mogli... Lecz pobażało ci oko moje, bo droga była dusza twoja, abyś poznał miłość moją, abyś za dobrodziejstwa moje zawsze był wdzięczny”. Wyrzeczenie, rozumiane w ten sposób, zabija miłość własną; jest to wywłaszczenie, przez które dusza przestaje należeć do siebie, by należeć do Boga, przestaje szukać siebie, aby dążyć stale ku Niemu. O tym jest mowa w ks. III, rozdz. XXI. Czytamy również w rozdz. XXXVII: „Opuść samego siebie, oddaj Mi się zupełnie, a wielkiego wewnętrznego pokoju używać będziesz”.

Czystość serca i prostota intencji, całkowicie zwróconej ku Bogu, usposabiają duszę do przyjęcia specjalnej łaski kontemplacji wlanej (por. ks. II, rozdz. IV,

VI, VII, VIII; ks. III, rozdz. V). Pozwala ona zrozumieć głębokie znaczenie słów (ks. II, rozdz. VIII): „Kto znajdzie Jezusa, znajdzie skarb, owszem, dobro nad wszelkie dobro”.

Z tej kontemplacji rodzi się ufne oddanie i zjednoczenie, które pobożny autor wyraża w ten sposób (ks. IV, rozdz. IV): „Wzywam litości Twojej, Boże mój, i błagam, abyś mi dał ku temu szczególną łaskę, iżby serce moje roztajało w Tobie i opływało w miłość Twoją i abym już żadnych innych pociech nie szukał”¹. Można teraz zrozumieć głębię wspaniałego rozdziału V, ks. III, o przedziwnych skutkach miłości Bożej, która „dźwiga bez utrudzenia wszelki ciężar i wszelką gorycz w słodycz przemienia... zachęca do czynienia wielkich rzeczy i pobudza do pożądania coraz większej doskonałości... nad miłość nie ma nic słodsze, nic mocniejszego, nic wznioślejszego... albowiem miłość od Boga pochodzi, a wzniesiona nad wszystkie stworzenia w Bogu tylko nasycić się i spocząć może”.

Taki jest owoc kontemplacji Dobra Najwyższego w duszy, która się wszystkiego wyrzekła, która nie szuka siebie: zjednoczenie, które jest prawdziwie normalnym wstępem do zjednoczenia w wieczności.

* * *

Widzimy więc prawdę tego, co mówiliśmy na początku tego rozdziału: *Naśladowanie* jest książką nie tylko ascetyczną, lecz i mistyczną; skłania do praktykowania cnót dla osiągnięcia kontemplacji wlanej dobroci Boga i zjednoczenia z Nim. Zwraca się jednak wyraźnie do wszystkich dusz wewnętrznych i rzeczywiście wszystkie ją czytają. Z tego wniosek, że prawdziwa mistyka, o której mówi, jest dostępna dla wszystkich, jeśli tylko zechcą postępować drogą pokory, wyrzeczenia, wytrwałej modlitwy i uległości Duchowi Świętemu.

Jest to jedna z najmocniejszych racji na korzyść nauki, którą przedstawiamy w tej pracy, o normalnym wstępie do życia w wieczności.

¹ Jest to zjednoczenie pełne radości w Komunii Eucharystycznej; terminy łacińskie wyrażają to jeszcze lepiej: „Vis ergo, Domine, ut te suscipiam et me ipsum tibi in caritate uniam. Unde tuam precor clementiam, et specialem ad hoc imploro mihi donari gratiam; ut totus in te liquefiam et amore pereffluam, atque de nulla aliena consolatione amplius me intromittam”.

Rozdział 28

MODLITWA KONTEMPLACYJNA: PRZEJŚCIE OD MODLITWY NABYTEJ DO MODLITWY WLANEJ POCZĄTKOWEJ

To, co powiedzieliśmy o uległości Duchowi Świętemu, o nieskończonej wartości Mszy świętej, o Komunii postępujących i o mistyce *Naśladowania*, prowadzi nas do omówienia, czym powinna być modlitwa kontemplacyjna postępujących na drodze oświecenia. Mówiliśmy w części II, rozdz. 18 i 19, o modlitwie myślniej początkujących, o jej stopniowym upraszczaniu się i o wytrwaniu w tej modlitwie wewnętrznej. Aby omówić modlitwę postępujących, zobaczmy najpierw, jak św. Franciszek Salezy streszcza na ten temat tradycyjną naukę, wyjaśniając to, co mówi, zasadami św. Tomasza; następnie zobaczmy, czym jest dla św. Teresy i dla św. Jana od Krzyża początek modlitwy kontemplacyjnej, co pozwoli nam odgadnąć, jak powinna się ona rozwinąć.

Przejście od rozmyślania do kontemplacji według tradycyjnej nauki sformułowanej przez św. Franciszka Salezego

Biskup genewski wyklada tę naukę w *Traktacie o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. II, III, V, VI, VII.

Już w *Filotei*, część II, rozdz. II, opisane było rozmyślanie jako czynność umysłu, w której przeprowadza on pewne rozważania, aby poruszyć nasze uczucia ku Bogu i ku rzeczom Bożym. Umysł rozmyśla nad jakimś tematem przy pomocy wyobraźni i rozumowania. Po rozbudzeniu uczuć należy czynić postanowienia, a rozmyślanie powinno się zakończyć dziękczynieniem, ofiarowaniem i prośbą do Boga, aby nam udzielił łaski do wypełnienia tych postanowień, powziętych pod Jego natchnieniem.

Jeśli wytrwa się na tej drodze, rozmyślanie staje się modlitwą uczuciową uproszczoną, której różne akty dążą do zlania się w jeden. Tak stopniowo dusza wierna podniesiona jest do kontemplacji, która jest „miłosnym, prostym, trwałym zwróceniem umysłu na rzeczy Boże”¹. W tym momencie życie duszy jest całkowicie proste i skupione na umiłowanym przedmiocie; ogląda prostym wejściem jakąś doskonałość Boga, zwłaszcza Jego dobroć, lub jej promieniowanie w jakimś dziele Bożym².

¹ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. III.

² Tamże, rozdz. VI.

Wynika z tego – mówi św. Franciszek Salezy¹ – że modlitwa nosi nazwę rozmyślenia aż do chwili, gdy wytworzy miód pobożności; wtedy przemienia się w kontemplację... Podobnie jak pszczoły zbierają nektar z kwiatów, tak my rozmyślamy, aby zebrać miłość Bożą, a zebrawszy ją, kontemplujemy Boga i kierujemy uwagę na Jego dobroć ze względu na słodycz, którą miłość nasza w niej znajduje. Innymi słowy, rozmyślanie usposabia do aktu miłości Boga, podczas gdy kontemplacja z niego wynika.

Z tego wypływa druga różnica: „Rozmyślanie rozważa drobiazgowo, niejako kolejno, przedmioty, które mogą nas wzruszyć; natomiast kontemplacja obejmuje jednym spojrzeniem prostym i skupionym przedmiot, który miłuje”². Nie zatrzymuje się na tym lub innym szczególe, lecz dochodzi do widzenia ogólnego, które spoczywa w Bogu z zachwytem i miłością, podobnie jak spojrzenie artysty spoczywa na naturze lub spojrzenie dziecka na rysach matki.

Trzecia różnica wynika z poprzednich; podczas gdy rozmyślanie nie dokonuje się bez trudu, „kontemplacja daje rozkosz, ponieważ z góry zakłada, że znalazła Boga i Jego świętą miłość”³.

Jednak kontemplacja ma swoje godziny ciemnej nocy, kiedy dusza łaknąca Boga silnie odczuwa Jego nieobecność, gdy żywo pragnie Jego posiadania i gdy w tej próbie zdaje się na Jego wolę⁴.

Św. Franciszek Salezy wyprowadza wniosek: „Ponieważ święta kontemplacja jest celem i kresem, do którego zmierzają wszystkie ćwiczenia duchowne, wszystkie one sprowadzają się do niej, a ci, którzy ją praktykują, nazywają się kontemplującymi”⁵.

A jednak święty Doktor dodaje, mówiąc o miłosnym skupieniu duszy w kontemplacji: „Tego skupienia nie osiągamy sami z wyboru, ponieważ nie jest w naszej mocy osiąść je, gdy chcemy; nie zależy ono od naszych starań, lecz Bóg dokonuje je w nas swoją najświętszą łaską, kiedy Mu się podoba”⁶.

Podstawy tej tradycyjnej nauki według św. Tomasza

To, co zacytowaliśmy ze św. Franciszka Salezego, wynika z samego pojęcia kontemplacji nadprzyrodzonej, jakie znajdujemy w dziełach św. Tomasza. Wyka-

¹ Tamże, rozdz. III.

² Tamże, rozdz. V.

³ Tamże, ks. VI, rozdz. VI.

⁴ Tamże, ks. IX, rozdz. II: Że zjednoczenie naszej woli z wolą Bożą dokonuje się głównie w smutkach; rozdz. XI: o zakłopotaniu serca, które miłuje nie wiedząc, czy podoba się Umiłowanemu; rozdz. XII-XIV: o śmierci woli (śmierć mistyczna) i o świętej obojętności; rozdz. XVI: o doskonałym оголоczeniu duszy zjednoczonej z wolą Bożą.

⁵ Tamże, ks. VI, rozdz. VI.

⁶ Tamże, rozdz. VII.

zuje on, że kontemplacja jest aktem umysłu wyższym niż rozumowanie, jest prostym widzeniem prawdy¹, a jeśli chodzi nie o kontemplację filozoficzną, lecz o tę, o której mówią święci, wypływa ona z miłości, nie tylko miłości poznania, właściwej filozofom, lecz z umiłowania Boga, z miłości ku Niemu². Pochodzi więc ona z żywej wiary, oświeconej darami Ducha Świętego, zwłaszcza rozumu i mądrości, które udzielają wierze przenikliwości i smaku³. W ten sposób rozumiana kontemplacja nadprzyrodzona wymaga szczególnego natchnienia Ducha Świętego, którego dary przygotowują nas do przyjęcia ochotczo i ulegle Jego natchnień⁴, podobnie jak dobrze napięte żagle na łodzi przyjmują podmuch sprzyjającego wiatru. Łódź posuwa się wówczas łatwiej niż trudem wiosłujących, który jest symbolem rozmyślania rozumowego, złączonego z praktykowaniem cnót. Z tego punktu widzenia i z racji specjalnego natchnienia, którego wymaga, kontemplacja zasługuje na miano nie nabytej, lecz wlanej, mimo że w początkach dość często przygotowuje ją lektura, rozmyślanie uczuciowe i modlitwa błagalna⁵. Dusza przygotowuje się więc czynnie na przyjęcie szczególnego natchnienia Ducha Świętego, które niekiedy stanie się dość silne, aby rozmyślanie rozumowe nie było już konieczne, podobnie gdy sprzyjający wiatr jest dość silny, by popychać łódź, wiosłarze mogą zaprzestać pracy.

To szczególne natchnienie Ducha Świętego, pozwalające nam kosztować tajemnic wiary, posługuje się zgodnością z naturą (*connaturalitas*), czyli sympatią do rzeczy Bożych opierającą się na miłości⁶. To natchnienie specjalne budzi więc w nas akt miłości wlanej i wiary żywej, przenikliwej i smakującej, która nam ukazuje, jak tajemnice objawione, chociaż jeszcze ciemne, odpowiadają doskonale naszym najgłębszym i najwyższym aspiracjom. Te akty miłości i wiary przenikliwej i smakującej noszą nazwę wlanych nie dlatego tylko, że pochodzą z cnót wlanych, w tym wypadku z cnót teologicznych, lecz dlatego, że wymagają szczególnego natchnienia Ducha Świętego i że nie możemy ich osiągnąć sami z pomocą zwykłej łaski uczynkowej. Tutaj porusza nas Bóg, nie składając do rozważania, lecz ponad wszelkim rozważaniem dyskursywnym⁷. Doświadcza się tego np. przy czytaniu podczas Mszy świętej Ewangelii z dnia, kiedy jakieś

¹ II-a II-ae, q. 180, a. 3, 4, 6.

² Tamże, a. 1. Tamże, a. 7, ad 1. „Ex caritate ad Dei contemplationem incitatur; et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habet esse in affectu... Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur”. Por. tamże, a. 3, ad 3.

³ Por. II-a II-ae, q. 8, a. 1, 2, 4, 6, 7; q. 45, a. 1, 2, 5, 6.

⁴ I-a II-ae, q. 68, a. 1: „Secundum dona Spiritus Sancti, homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina”. Tamże, a. 2, 3, 5.

⁵ Por. II-a II-ae, q. 180, a. 3, ad 4.

⁶ II-a II-ae, q. 45, a. 2; a. 5.

⁷ Por. S. th., I-a II-ae, q. 111, a. 2: różnica między łaską działającą a współdziałającą.

słowo, tysiącrotnie już czytane, rozjaśnia się i zatrzymuje nas, np. słowa Pana Jezusa do Samarytanki (J 4,10): „Gdybyś знаła dar Boży!” Tak samo kaznodzieja doświadcza wyraźnie tego, o czym mówimy, gdy odczuwając z początku głęboko swoją niemoc w głoszeniu, jak należy, Męki Pańskiej w Wielki Piątek, otrzymuje nagle dla dobra dusz tchnienie wewnętrzne ożywiające jego myśl, wolę i uczucie.

Niekiedy ta kontemplacja wznosi się ku Bogu ruchem prostym, od faktu zmysłowego, od przypowieści, jak np. o synu marnotrawnym, ku zachwycającemu widzeniu miłosierdzia Bożego¹. Kiedy indziej wznosi się ona ruchem spiralnym, np. poprzez tajemnice zbawienia, dziecięstwa Zbawiciela i Jego Męki ku żywej i głębokiej myśli o życiu wiecznym.

Wreszcie czasem bywa kontemplacja, zwana kolistą, nieskończonej dobroci Boga promieniującej na wszystkie rzeczy, na wszystkie tajemnice zbawienia; jest to widzenie bardzo proste, bardzo miłujące, które nasuwa myśl o kołującym locie orła, który się wzbija w przestworza i szybuje w promieniach słońca na horyzoncie².

Sformułowane w ten sposób przez św. Tomasza zasady rzucają światło z góry na tradycyjną naukę o modlitwie kontemplacyjnej, którą głosi św. Franciszek Salezy.

Ta sama nauka w formie konkretnej i przeżytej znajduje się też u św. Teresy.

Modlitwa nabyta skupienia a skupienie bierne według św. Teresy

Przejście od modlitwy nabytej do modlitwy wlanej wyjaśnia się w świetle tego, co św. Teresa napisała na temat ostatniej z modlitw nabytych, nazwanej przez nią „modlitwą skupienia” nabytego³ i modlitwy wlanej początkowej, nazwanej „skupieniem nadprzyrodzonym, czyli biernym”⁴.

¹ II-a II-ae, q. 180, a. 6: *de motu recto, de motu obliquo [seu in forma spirae] et de motu circulari*.

² Jeśli dokładnie zbadać to, co św. Tomasz za Dionizym Mistykiem mówi o tych trzech ruchach duchowych w II-a II-ae, q. 180, a. 6, widzimy, że trzeba je rozumieć w następujący sposób: W ruchu prostym kontempluje się Boga w *zwierciadle rzeczy zmysłowych* lub przypowieści ewangelicznych. Dusza wznosi się prosto od faktu zmysłowego szczególnie wymownego, jak przypowieść o Dobrym Pasterzu, do kontemplacji nieskończonej dobroci Boga.

W ruchu spiralnym, czyli ukośnym, dusza kontempluje Boga w *zwierciadle prawd rozumowych lub tajemnic zbawienia*, z którymi jest już oswojona; ruchem spiralnym przypominającym lot niektórych ptaków, wznosi się ona od tajemnic Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii, życia Kościoła ku nieskończonemu Miłosierdziu promieniującemu w nich. Różnicę usposabia nas do tego ruchu spiralnego, podobnego również do wspinania się na górę drogą w zakosy.

W ruchu kolistym dusza kontempluje Boga w *Nim samym*, w półmroku wiary miłującej. Dusza wznosi się tu ponad mnogość wyobrażeń zmysłowych i pojęć i pod natchnieniem Ducha Świętego jest święcie złączona poznaniem miłującym i pełnym rozkoszy z Bogiem ukrytym, którego dobroć przekracza wszystkie nasze pojęcia, a nawet wszystkie zasady wiary, tak jak firmament ogarnia wszystkie gwiazdy, które nam objawiają jego głębię.

³ *Droga doskonałości*, rozdz. XXVIII.

⁴ *Twierdza wewnętrzna*, IV Mieszkanie, rozdz. III.

Oto, jak opisuje ona ostatnią, czyli najwyższą z modlitw nabytych. „Nazywa się ten sposób modlitwą skupienia [czynnego], dlatego że *dusza skupia tu wszystkie swoje władze i wchodzi w siebie*¹ razem ze swoim Bogiem. Boski Mistrz zaczyna ją pouczać w ten sposób szybciej niż w jakikolwiek inny i przysposabiać do otrzymania łaski modlitwy odpocznienia. W tym skupieniu wewnętrznym, zostając sama ze sobą, może dusza łatwiej rozważać całą Mękę Pańską i uprzytamniać sobie obecność Syna Bożego, i ofiarować Go Ojcu oraz bez utrudzenia myśli szukać Go na górze Kalwarii i w Ogrójcu, i przy słupie biczowania.

Ktokolwiek potrafi w taki sposób *zamknąć się* w tym małym niebie swej duszy, która stała się mieszkaniem Tego, który ją stworzył... ktokolwiek *przywyknie* nie patrzeć na rzeczy zewnętrzne i takiego szukać sobie miejsca do modlitwy, gdzie by się nic nie obijało o jego uszy, co by mogło mu sprawić roztargnienie, ten niechaj będzie pewny, że idzie bardzo dobrą drogą i że niebawem będzie mu dane pić wodę ze źródła, do którego szybkim krokiem się zbliża. Kto płynie statkiem, mając wiatr pomyślny, nierównie prędzej dopłynie do celu podróży niż drudzy, idący lądem, do niego dojść zdołają. Tak i te dusze, o których mówię, już się niejako puściły na morze, a choć nie całkiem jeszcze ziemię opuściły, przynajmniej *robią, co mogą*, aby się od niej oswobodzić, skupiając swoje zmysły.

Skupienie wewnętrzne, gdy jest prawdziwe, łatwo daje się poznać po pewnym skutku swego działania, który nie wiem jak wytłumaczyć, ale kto go doświadczył, zrozumie. Można by powiedzieć, że dusza, widząc, iż sprawy tego świata są dla niej śmieszne, opuszcza je i wznosi się bez przeszkody ku rzeczom wyższym. Równie dobrze można by powiedzieć, że każdy, kto chce się schronić przed napaścią nieprzyjaciela, zamyka się w twierdzy. Zmysły zamykają się na sprawy zewnętrzne i z głęboką pogardą odgradzają się od nich, a oczy mimo woli się zamykają, aby nie patrzyły na to, co im się przedstawia widome, by tym jaśniejszy mieć wzrok ku widzeniu tego, czego zmysły nie widzą. Najczęściej też, kto idzie tą drogą, modląc się, trzyma oczy zamknięte. Jest to zwyczaj doskonały i dziwnie pożyteczny... Tym sposobem, dusza czuje wyraźnie, że się pokrzepia i umacnia kosztem ciała... Gdy wytrwale na każdy dzień taką walkę [aby się skupić] ze sobą staczamy i taki gwałt sobie zadajemy, po niedługim czasie ujrzymy jasno, jak sownie trud tej walki się opłaca. Ledwo przystąpimy do modlitwy, a już zmysły posłuszne jak pszczoły [symbol różnych władz] do ula się zbierają, by tam wyrabiać miód. I stanie się to już bez żadnego trudu ani wysilenia naszego; dlatego że dusza w nagrodę za to, co przedtem wycierpiała, *zasłużyła na tę nagrodę* panowania woli nad zmysłami. Na prosty znak z jej

¹ *Droga doskonałości*, rozdz. XXVIII. Podkreślamy w tym długim wyjątku wszystko, co wskazuje, że jest to skupienie czynne, a nie bierne, w którym dusza sama się skupia.

strony, wskazujący, że pragnie skupienia, zmysły ją usłuchają i zbiorą się w jej wnętrzu... Po wielu takich odejściach i powrotach na rozkaz Pański zupełnie się uspokoją i wraz z duszą wnikną w odpocznienie całkowitej kontemplacji”¹.

Te ostatnie słowa odnoszą się do modlitwy wlanej, do której usposabia modlitwa skupienia czynna, czyli nabyta, opisana powyżej, a którą nazwano również modlitwą uczuciową uproszczoną². Bardzo powolne i pełne miłości rozważanie kilku prośb z *Ojciec nasz* dobrze do tego usposabia³. Tak więc modlitwa nabyta usposabia do wlanej⁴.

* * *

Jeśli chodzi o modlitwę wlaną początkową, zwaną modlitwą skupienia nadprzyrodzonego, czyli biernego, które poprzedza ukojenie, św. Teresa opisuje ją w ten sposób w *Twierdzy wewnętrznej*, IV Mieszkanie, rozdz. III: „Jest to – mówi ona – skupienie, które wydaje mi się nadprzyrodzonym⁵ [jak ukojenie]. Nie polega ono ani na chronieniu się w ciemności, ani na zamykaniu oczu... A jednak bez własnej woli zamyka się oczy i pragnie się samotności. Wówczas buduje się, ale bez pomocy sztuki, jak się wydaje, pałac modlitwy, o którym przed

¹ Tamże.

² W rozdziale następnym *Drogi doskonałości* św. Teresa precyzuje, czym jest ta modlitwa nabyta i wykazuje, że jest ona dyspozycją do otrzymywania kontemplacji wlanej: „*Kto pragnie nabyć tego nawyknienia, bo nabycie jego, jak mówiłam, jest w naszej mocy, niech ustawiczną pracą wewnętrzną stara się powoli i stopniowo dojść do... panowania nad sobą... Nie żałujcież, siostry, czasu i pracy poświęconych na osiągnięcie tak wielkiego dobra; przy pomocy Boskiej w rok jeden, może w pół roku dojdziecie, zapewniam was, do celu. Patrzcież, jaki to krótki trud w porównaniu z takim ogromnym zyskiem. Będziecie miały w sobie założony mocny pod to fundament. A jeśli Mu się spodoba podnieść was do rzeczy wyższych, znajdzie was przygotowane, tym samym, że was znajdzie przy boku swoim*” (rozdz. XXIX).

W tym samym dziele (rozdz. XIX), mówiąc o kontemplacji wlanej i o wodach żywych modlitwy, św. Teresa głosi zasadę ogólną, którą rozwija następnie w rozdziałach XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII: „*Pomyślcie, że Pan zaprasza cały świat – «Pójdźcie do Mnie wszyscy...» (Mt 11,28). On jest samą Prawdą, więc to nie ulega wątpliwości. Gdyby ta uczta nie była dla wszystkich, nie mówiłby do wszystkich: «Pójdźcie, a pijcie» [Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije – J 7,37]. Mógł powiedzieć: «Pójdźcie wszyscy, żaden na tym nie straci, że przyjdzie, a tej wody mojej dam nie wszystkim, jeno komu zechce». Ale gdy żadnych nie kładzie zastrzeżeń: *pójdźcie wszyscy, gdy bezwarunkowo, jak wszystkich wzywa, tak i wszystkim obiecuje tę wodę, więc rzecz to dla mnie pewna i niezawodna, że każdy, kto pragnie, byleby nie ustał w drodze, trafi do Źródła i tę wodę żywą otrzyma*” (rozdz. XIX). Św. Katarzyna Sieneńska mówiła to samo w *Dialogu*, rozdz. LIII i LIV.*

³ Por. *Droga doskonałości*, rozdz. XXX do XXXVIII.

⁴ Omawialiśmy obszernie gdzie indziej to usposobienie oraz powołanie ogólne i odległe dusz wewnętrznych do kontemplacji wlanej tajemnic wiary; to powołanie ogólne i odległe różni się od powołania indywidualnego i bliskiego, które może być bądź wystarczające, bądź skuteczne. Por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 419-477.

⁵ Przez nadprzyrodzone rozumie się tutaj to, co nie jest pozostawione do naszego wyboru z pomocą łaski uczynkowej zwykłej.

chwilą mówiłam. Tu zmysły i przedmioty zewnętrzne zdają się tracić swoje prawa, aby dusza mogła odzyskać po trosze swoje, które utraciła...

Nie myślcie jednak, że to skupienie osiąga się pracą umysłu, usiłując w swoim wnętrzu myśleć o Bogu, lub pracą wyobraźni, wyobrażając je sobie... Nie chodzi o ten sposób działania, który jest w mocy każdego, oczywiście zawsze z pomocą Boga. To, o czym mówię, jest czymś innym. Czasem, zanim nawet zacznie się myśleć o Bogu... odczuwa się w sposób bardzo wyraźny słodkie wrażenie skupienia... Nie zależy to od naszej woli: dzieje się to, gdy Bóg chce nam udzielić tej łaski. Moim zdaniem wybiera On, by im ją dać, osoby, które wyrzekły się spraw świata... Zachęca je wtedy do oddania się w sposób szczególny rzeczom wewnętrznym. Toteż mam przeświadczenie, że jeśli zostawi się Bogu swobodę działania, nie ograniczy On do tego tylko swej hojności wobec dusz, które powołuje oczywiście do wzniesienia się wyżej". Święta dodaje, że jeśli Bóg dotąd jeszcze nie udzielił tej łaski duszy, nie może ona dobrze zrozumieć, „jak można zatrzymać bieg myśli, nie wywołując więcej szkody niż pożytku”, gdyż wtedy trwałoby się w próżnowaniu lub drzemce kwietystów.

Skupienie nadprzyrodzone, o jakim mówi św. Teresa, jest wyraźnie modlitwą mistyczną, początkiem kontemplacji wlanej, do której usposabia rozmyślanie uczuciowe uproszczone¹.

* * *

To, co mówiliśmy o początku kontemplacji wlanej według św. Franciszka Salezego i św. Teresy, jest całkowicie zgodne z tym, czego uczy św. Jan od Krzyża, gdy w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. VIII i następne, mówi o nocy zmysłów, czyli oczyszczeniu biernym uczuciowości, co oznacza jego zdaniem, jak to wi-

¹ To rozmyślanie uczuciowe uproszczone, zwłaszcza takie, jakie charakteryzuje *skupienie czynne* opisane wyżej (*Droga doskonałości*, rozdz. XXVIII), nazywano dość często, począwszy od XVII wieku, „kontemplacją nabytą”; my wolimy określenie „modlitwa nabyta uproszczona”, bo gdy wielcy mistycy, zwłaszcza św. Jan od Krzyża i św. Teresa, mówią po prostu o kontemplacji, rozumieją zawsze kontemplację wlaną, przynajmniej początkową, chociaż poprzedza ją często pewna modlitwa myślna nabyta, która do niej usposabia, a która symbolizuje praca norii (por. św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XV).

Św. Teresa przez „kontemplację” rozumie zawsze kontemplację wlaną; można się o tym przekonać, czytając jej dzieła tam, gdzie zaczyna używać tego wyrazu; por. *Droga doskonałości*, rozdz. XVIII, XIX, XX, XXI, XXV, XXVII, XXXI, i *Twierdza wewnętrzna*, IV i V Mieszkanie. Oczywiście jest również, że i św. Jan od Krzyża mówi o kontemplacji wlanej w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. VIII, IX, XIVn, a także w *Drodze na górę Karmel*, począwszy od ks. II, rozdz. XI i XII. Por. także dziełko Bossueta: *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*, traktujące o modlitwie uczuciowej uproszczonej. Ta modlitwa uproszczona, opisana przez Bossueta, wydaje się nabytą w pierwszej fazie, a wlaną w drugiej, gdy dusza otrzymuje szczególnie natchnienie Ducha Świętego i gdy tryb nadludzki darów Ducha Świętego zaczyna się objawiać; wówczas dusza jest raczej bierną niż czynną, poznaje i miłuje pod natchnieniem specjalnym Miśtrza wewnętrznego.

dzieliśmy wyżej¹, przejście z drogi oczyszczenia na drogę oświecenia. Mówi on wyraźnie (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VIII): „Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący”. I dodaje (tamże, ks. I, rozdz. XIV): „Drogą postępujących, czyli zaawansowanych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej, Bóg prowadzi duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”.

Działanie cnót powinno niewątpliwie trwać, osiągając czasem akty heroiczne, ale modlitwa upraszcza się coraz bardziej i dusza powinna się okazywać w niej szczególnie uległą natchnieniu Ducha Świętego.

Św. Jan od Krzyża zgadza się całkowicie ze św. Tomaszem, gdy mówi: „Kontemplacja jest umiejętnością miłości, czyli wlaną miłosną wiedzą Bożą”². „Dusza tę ciemną kontemplację nazywa tajemniczą. I słusznie, bo jak już mówiliśmy, jest to teologia mistyczna, którą teologowie nazywają wiedzą tajemną. Wiedza ta, jak mówi św. Tomasz, udziela się duszy przez miłość (por. II-a II-ae, q. 180, a. 1). Udzielanie to dokonuje się tajemnie i wśród ciemności bez udziału naszych władz. Duch Święty wlewa ją w duszę”³. Jest to działanie najwyższe cnót teologicznych i darów, które im towarzyszą, a jeśli ta kontemplacja wlanej miłosna trwa przez pewien czas, nazywa się ją stanem modlitwy, stanem biernym lub przynajmniej bardziej biernym niż czynnym, gdyż nie możemy go wywołać, lecz tylko do niego się usposobić.

Widzieliśmy to również w rozdziale poprzednim w związku z *Naśladowaniem*, i w ten sposób potwierdza się coraz bardziej to, co tam czytamy: „Mało jest ludzi bogomyślnych, bo mało jest takich, którzy umieją zupełnie oderwać się od rzeczy stworzonych i znikomych” (ks. III, rozdz. XXXI). Innymi słowy, kontemplacja wlanej tajemnic objawionych, pochodząca z wiary żywej oświeconej przez dary Ducha Świętego, jest na normalnej drodze do świętości, czyli do nieba, pod warunkiem, że się trwa w modlitwie, że się niesie w sposób nadprzyrodzony swój krzyż codzienny i że się jest uległym Duchowi Świętemu. Wówczas wiara żywa staje się podczas modlitwy przenikliwą, a często pełną słodyczy. Pozwala ona przeżywać głęboko objawione tajemnice Wcielenia, Mszy świętej, przebywania w nas Trójcy Przenajświętszej. Można przeżywać je do głębi i smakować w nich – jest to wstęp normalny do życia w niebie.

¹ Por. na początku III części, rozdz. 4: „Bierne oczyszczenie zmysłów a wejście na drogę oświecenia” (trzy znaki kontemplacji wlanej początkowej w formie ukojenia ośchłego, poprzedzającego ukojenie z pociechą). Por. również św. Joanna de Chantal, *L'Oraison de quiétude*.

² *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XVIII.

³ Tamże, rozdz. XVII.

Rozdział 29

BŁĘDY KWIETYSTÓW DOTYCZĄCE KONTEMPLACJI I CZYSTEJ MIŁOŚCI

Potwierdzenie doktryny tradycyjnej, którą wyłożyliśmy powyżej, znajdujemy w potępieniu przez Kościół wielu poglądów. Zastanowimy się obecnie nad błędami kwietyzmu, a następnie semikwietyzmu.

Kwietyzm Molinosa

Jak wskazują twierdzenia Molinosa, potępione w roku 1687¹, kwietyzm oddala się od doktryny tradycyjnej tak dalece, że staje się prawdziwą karykaturą mistyki katolickiej, którą zniekształca w jej najbardziej podstawowych zasadach.

Według niego człowiek powinien unicestwić swoje władze, gdyż pragnienie działania obraża Boga, który chce jedynie sam w nas działać. Czynność jest wroga łasce, pragnienie dokonania pewnych czynów jest przeszkodą do doskonałości. Dusza, przestając działać, unicestwia się i powraca do swego początku, a wtedy Bóg w niej żyje i panuje. Oto jest droga wewnętrzna, na której dusza nie pełni już aktów poznania i miłości Boga i nie myśli już ani o życiu wiecznym, ani o mękach piekła; nie powinna chcieć poznać, czy podoba się Bogu, zastanawiać się nad swoimi czynami ani nad poprawieniem się z wad, nie powinna pragnąć swojej własnej doskonałości, zbawienia, ani prosić Boga o coś określonego; nie ma już potrzeby opierać się pokusom, których nie powinna już brać w rachubę (por. Denz., nr 1275-1286 [2255-2266]).

Według kwietystów na modlitwie trzeba pozostać w ciemnościach wiary, w spoczynku, w którym traci się z pamięci wszelką wyraźną myśl dotyczącą człowieczeństwa Pana Jezusa lub nawet doskonałości Bożych, Trójcy Świętej. Trzeba pozostawać w tym spoczynku, nie pełniąc żadnego aktu. Jeśli zaś chodzi o poznanie przez ciemną wiarę, nie jest ono aktem pełnionym przez stworzenie, lecz poznaniem pochodzącym tylko od Boga, czyli – jak twierdzi Molinos – kontemplacją nabytą, którą osiąga się przez zawieszenie własnych czynności (por. Denz., nr 1242 [2222]).

Widać z tego, że ta kontemplacja nabyta, którą Molinos doradzał wszystkim, była biernością nabytą dowolnie przez zaprzestanie wszelkiej czynności. A więc kontemplacji w ten sposób nabytej przypisywał to, co jest prawdziwe tylko

¹ Denz., nr 1221-1288 (2201-2268). Por. Dudon TJ, *Michel Molinos*, 1921.

w stosunku kontemplacji wlanej, i przekreślał jednym pociągnięciem pióra całą ascezę oraz praktykowanie cnót, uważane przez Tradycję za prawdziwe przygotowanie do kontemplacji wlanej i do zjednoczenia z Bogiem (por. Denz., nr 1246 [2226]). Cała duchowość ulegała w ten sposób radykalnemu spaceniu.

Zgodnie z tymi zasadami Molinos utrzymywał, że kontemplacja trwa podczas snu, że obrzydzenie do rzeczy duchowych jest dobre; utożsamiał lenistwo duchowe, czyli *acedię*, z oschłością niedobrowolną, właściwą oczyszczeniom biernym zmysłów i ducha. Twierdził nawet, że przyjmowanie sakramentów oraz pełnienie dobrych uczynków są to rzeczy obojętne i że kontemplacja nabyta prowadzi do bezgrzeszności, gdzie nie ma już potrzeby opierania się pokusom, nawet gdy prowadzą one do czynów nieprzyzwoitych (por. Denz., nr 1275-1286 [2255-2266]).

Jednym z początkowych poglądów kwietyzmu hiszpańskiego było uważanie modlitwy odpocznienia za nabytą dowolnie (przez zawieszenie czynności), gdy w rzeczywistości jest ona wlaną, jak wykazuje św. Teresa (IV Mieszkanie)¹.

W *Zarysie teologii ascetycznej i mistycznej*, nr 1484, M. A. Tanquerey poglądom Molinoso przeciwstawia naukę katolicką w ten mniej więcej sposób (dodajemy do tego pewne uzupełnienia):

NAUKA KATOLICKA

1. Jest stan bierny, w którym Bóg działa w nas przez swoją łaskę działającą; normalnie jednak dochodzi się do niego dopiero po długotrwałym ćwiczeniu się w cnotach i rozmyślanii.

2. Akt kontemplacji trwa zazwyczaj krótko, mimo że stan duszy, który z niego wynika, może trwać kilka dni.

3. Kontemplacja złączona z aktem miłowania Boga zawiera w sobie w najwyższym stopniu (*eminenter*) akty wszystkich cnót chrześcijańskich, ale nie dyspensuje nas od pełnienia – poza czasem kontemplacji – wyraźnych aktów tych cnót.

BŁĘDY MOLINOSA

Jedna jest tylko droga, droga wewnętrzna, czyli droga kontemplacji biernej, którą nabyć można o własnych siłach z pomocą łaski zwykłej, przez zaprzestanie wszelkiej czynności. Trzeba więc wejść na nią natychmiast.

Akt kontemplacji może trwać lata całe, a nawet przez całe życie, także w czasie snu, i nie musi być ponawiany.

Ponieważ kontemplacja jest ciągła, dyspensuje ona od wszystkich wyraźnych aktów cnót, które dobre są tylko dla początkujących, jak np. akty wiary, nadziei, religii, umartwienia, spowiedzi itp.

¹ Por. Dudon TJ, *Michel Molinos*. W pracy tej, s. 260-261, 267-268, autor stwierdza, podobnie jak my, że „nie ma kontemplacji godnej tego miłania prócz kontemplacji biernej... A Bóg w swojej *Opatrzności* zwykłej obdarza nią tych, którzy przez heroiczną wielkoduszność swojej cnoty okazują się godnymi traktowania jako uprzywilejowanych przyjaciół”.

4. Przedmiotem głównym kontemplacji jest sam Bóg, ale Pan Jezus jest jej przedmiotem wtórnym i poza aktem kontemplacji nie jest się zwolnionym od myślenia o Jezusie Chrystusie, niezbędnym pośredniku, ani od dążenia do Boga przez Niego.

5. Święte zdanie się na Boga jest drogą doskonałą, ale nie powinno dochodzić aż do obojętności w stosunku do zbawienia wiecznego; trzeba, przeciwnie, pragnąć go, spodziewać się go i o nie prosić.

6. Może się zdarzyć, że w doświadczeniach wewnętrznych wyobrażenia i uczucia będą głęboko zaniepokojone, podczas gdy sam szczyt duszy będzie odczuwał głęboki pokój; wola jednak jest zawsze obowiązana opierać się pokusom, przynajmniej pośrednio, wznosząc się ponad nie albo odwracając od nich uwagę, aby się nie poddać.

Niedoskonałością jest myśleć o Jezusie Chrystusie i o Jego tajemnicach; trzeba i wystarcza zagubić się w istocie Bożej. Kto posługuje się wyobrażeniami lub pojęciami, nie czei Boga w duchu i prawdzie.

W stanie kontemplacji trzeba być obojętnym na wszystko, nawet na swoje uświęcenie, własne zbawienie, oraz stracić nadzieję, aby miłość była bezinteresowna.

Nie trzeba się trudzić, by opierać się pokusom: wyobrażenia najbardziej plugawe, czyny, które są ich skutkiem, nie są godne potępienia, gdyż są dziełem złego ducha. Są to próby bierności, których doznawali nawet święci i z których nie należy się spowiadać. W ten sposób dochodzi się do wzgardy samych siebie i do doskonałej czystości, do głębokiego zjednoczenia z Bogiem.

Kwietyzm Molinosa doprowadza więc do następstw wyraźnie niemoralnych. Był on wznowiony w sposób złagodzony i bez tych skutków przez panią J. M. Guyon; owdowiawszy młodo, oddała się ona z zapalem pobożności wyobrażeniowej i uczuciowej, którą nazywała drogą czystej miłości lub drogą krótką. Pozyśkała najpierw dla swoich poglądów o. Lacombe'a, barnabite, następnie w pewnej mierze Fénelona.

Semikwietyzm

Kwietyzm złagodzony Fénelona¹, potępiony w roku 1699², dotyczył błędów związanych z czystą miłością. Główny z nich polegał na nauczaniu, że w stanie doskonałej kontemplacji dusza wchodzi w rodzaj zupełnego unicestwienia, że znajduje się przed Bogiem całkowicie zdana na Jego świętą wolę, obojętna wobec swego zbawienia lub potępienia.

W ten sposób zapoznawano potrzebę nadziei chrześcijańskiej, zapominano, że święci w najcięższych próbach mieli nadzieję przeciw wszelkiej nadziei według wyrażenia św. Pawła (Rz 4,18); zapominano również, że poświęcać pragnienie własnego zbawienia byłoby poświęcaniem samej miłości, która nas skłania do

¹ Por. *Oeuvres de Fénelon*, wyd. Gosselin, t. 4, i *Maximes des saints*, nowe wyd. A. Chérel, 1911.

² Por. Denz., nr 1327-1349 (2351-2373).

chęci wielbienia Boga wiecznie przez poznanie i miłość, którą cieszą się błogosławieni w niebie.

Przykazania Boże dotyczące nadziei i miłości nie tylko nie są sprzeczne ze sobą, ale się wzajemnie wzmacniają. Przez nadzieję pragniemy posiadać Boga, nie podporządkowując Go sobie¹; przez miłość, która ożywia nadzieję, zamiast ją niszczyć, miłujemy Boga dla Niego samego, aby Go wielbić wiekuiście; pragniemy zbawienia naszego i innych dusz. Tak więc gorliwość o chwałę Bożą i o zbawienie dusz jest żarliwością jednej i tej samej miłości, która zwraca się najpierw ku Bogu, potem ku nam i ku bliźniemu.

Między poglądami semikwietystów trzeba także wymienić następujące: „Istnieje stan kontemplacji tak wzniosłej i doskonałej, że staje się habitualną; w ten sposób, że za każdym razem gdy dusza się modli, modlitwa jej jest kontemplacyjna, a nie dyskursywna. Dlatego już nigdy nie ma potrzeby powracać do medytacji oraz jej aktów metodycznych” – „Święci mistycy wykluczyli ze stanu dusz przemienionych pełnienie cnót”².

Fénelon, który poddał się pokornie wyrokowi, został głównie wprowadzony w błąd przez sfalszowane wydanie *Rozmów duchowych* św. Franciszka Salezego, wydrukowanych w Lyonie w roku 1628 przez niejakiego Drobeta.

Bossuet, w trakcie swego sporu z Fénelonem, studiował obszernie wiele zagadnień dotyczących modlitwy i wiadomo, że uważał „modlitwę w wierze i prostej obecności Boga”, która w drugiej fazie jest kontemplacją włąną początkową, za normalną drogę świętości³.

* * *

Wszystkie sentencje, zawarte w książce *Maksymy świętych*, które zostały potępione w roku 1699 w dwudziestu trzech twierdzeniach (por. Denz., nr 1327nn [2351nn]), sprowadzają się – według Bossueta – do czterech następujących zdań⁴: „1) Istnieje w tym życiu *stan habitualny* czystej miłości, w którym *nie ma już pragnienia zbawienia wiecznego*. 2) W ostatnich próbach życia wewnętrznego dusza może być przekonana, pewnością *nieprzewycięzalną i świadomą*, że jest sprawiedliwie potępiona, i w tym przekonaniu uczynić *ofiara absolutną* ze swego szczęścia wiecznego. 3) W stanie czystej miłości dusza jest *obojętna*

¹ Por. Kajetan, in II-am II-ae, q. 17, a. 5: Przez nadzieję – mówi – pragniemy Boga ze względu na siebie, ale już dla Boga w tym znaczeniu, że Bóg jest celem aktu nadziei i wszystkich aktów cnót. Przeciwnie, gdy pragniemy rzeczy niższej od nas, pragniemy jej ze względu na siebie i dla siebie – nobis et propter nos.

² Por. Denz., nr 1342 (2366), 1347 (2371).

³ Por. Bossuet, *Manière...*, dz. cyt.

⁴ Por. *Oeuvres de Bossuet, Relation sur le quiétisme*. Artykuły z Issy, rezultat konferencji między Bossuetem, Noaillesem, biskupem Châlons, Fénelonem i M. Tronsonem, 1694-1695.

wobec swojej doskonałości i wobec praktykowania cnót. 4) Dusze kontemplacyjne tracą w pewnych stanach wyraźne, odczuwalne i świadome widzenie Jezusa Chrystusa”.

Szczególnie błędne w tych zdaniach jest to, co zostało podkreślone. Prawdziwe jest: 1) że u doskonałych pragnienie szczęścia jest często wywołane przez miłość i że bywają chwile, kiedy nie myślą o swoim zbawieniu; 2) jeśli niektórzy święci mieli w niższych sferach duszy wrażenie, że są potępieni, nie było to przekonanie świadome wyższej sfery duszy, a jeśli składali ofiarę ze swego zbawienia, było to w formie warunkowej, a nie absolutnej; 3) nawet w najwyższych stanach doskonałości święci zalecają dbałość o postęp w cnotach podstawowych; 4) nawet w zjednoczeniu przekształcającym wielu świętych, jak św. Teresa, miało wizje człowieczeństwa Zbawiciela; prawdą zaś jest, że w pewnych chwilach przejściowych dusza doskonała pochłonięta kontemplacją Bóstwa nie myśli świadomie o Nim.

Zagadnienie czystej miłości

Omówiliśmy obszernie to zagadnienie w *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, s. 61-136. Tutaj streścimy pokrótce, co tam powiedzieliśmy.

Zagadnienie miłości czystej tak brzmi: Czy nasza miłość Boga zawsze będzie skażona miłością własną? Czy miłość czysta jest możliwa, a jeżeli tak, jaki jest jej stosunek do miłości własnej, która wydaje się być podstawą naszych skłonności przyrodzonych. Błędy, których należy unikać, są sobie przeciwne, prawda wznosi się jak szczyt pośrodku i ponad tymi odchyleniami. Kwietyści, pod pozorem czystej miłości, żądali nawet ofiary bezwzględnej z pragnienia własnego zbawienia czy szczęścia osobistego¹ i twierdzili, że święci czynią tę ofiarę w oczyszczeniach biernych ducha. Można też, przeciwnie, wpaść w naturalizm praktyczny, który zapoznaje ducha ofiary i wierzy, że można bez niego dojść do doskonałego miłowania Boga bardziej niż siebie samego. Widzimy więc, że prawda jest ponad tymi dwoma sprzecznymi odchyleniami.

Święci często opisywali gorącą miłość ku Bogu, kładąc nacisk na jej bezinteresowność i jej święte szaleństwo². Tak np. św. Paweł pisze: „Ja sam pragnąłem być odrzuconym daleko od Chrystusa za braci moich” (Rz 9,3). Św. Tomasz³

¹ Por. Denz., nr 1328 (2352), 1331 (2355), 1333 (2357), 1336 (2360).

² Por. św. Bernard, *Kazania o Pieśni nad Pieśniami*, Kazania 79, 83, 7. – Ryszard ze św. Wiktora, *De quatuor gradibus violentae caritatis*, PL 196, 1213-1215.

Podobnie, *Naśladowanie*, ks. III, rozdz. LIV i rozdz. V: „O cudownym skutku miłości Bożej”, i św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. IX i XX: „Dziesięć stopni miłości Bożej według św. Bernarda”.

³ II-a II-ae, q. 27, a. 8, ad 1.

wyjaśnia to, mówiąc: „Chciał być pozbawionym na pewien czas radowania się Bogiem [co należy do miłości własnej], aby Bóg mógł być uczczony przez bliźniego [co należy do miłości Boga dla Niego samego]”.

Jednak ten sam św. Paweł mówi, że w najcięższych próbach trzeba, jak Abraham, wierzyć „przeciw nadziei” (Rz 4,18), nigdy więc nie wyrzekać się zbawienia, co byłoby zresztą wyrzeczeniem się samej miłości, czyli pragnienia wiecznego wielbienia Boga.

Ofiara z naszego szczęścia nie może więc być absolutną, lecz tylko warunkową i na pewien czas; prócz tego u świętych nie jest ona stanem trwałym, lecz chwilowym porywem miłości¹.

* * *

Pozostaje do rozwiązania zagadnienie, jaki jest związek między żarliwością, bezinteresowną miłością świętych a naszymi skłonnościami przyrodzonymi, zwłaszcza miłością własną.

Św. Tomasz (I-a, q. 60, a. 5) odpowiada na tę trudność, zauważając, że z natury jesteśmy skłonni miłować bardziej Boga, sprawcę i zachowawcę natury, niż samych siebie, tak jak w organizmie część w sposób naturalny miłuje bardziej całość niż siebie samą, jak ręka poświęca się, by ratować ciało; w przeciwnym razie skłonność przyrodzona, pochodząca od Boga, sprawcy natury, nie byłaby dobra, a łaska, miłość powinny by nie tylko ją doskonalić, lecz zniszczyć².

Ta skłonność naturalna do miłowania Boga, sprawcy naszej natury, została osłabiona przez grzech pierworodny³ i przez nasze grzechy osobiste, których następstwa powinny być umartwiane; jednak trwa ona w głębi naszej woli, a miłość podnosi ją, skłaniając nas do miłowania Boga, sprawcy łaski, bardziej niż siebie.

Wynika z tego, że miłując w sposób właściwy część wyższą siebie samych, miłujemy jeszcze bardziej naszego Stwórcę, a zaniechanie pragnienia naszej własnej doskonałości byłoby z naszej strony odwróceniem się od Boga⁴. Tego nie rozumieli kwietyści, gdy wymagali pośród wielkich oczyszczeń biernych nie „nadziei przeciw wszelkiej nadziei” (Rz 4,18), lecz całkowitej ofiary ze szczę-

¹ Por. Massoulié OP, *Traité de l'Amour de Dieu*, ks. I, rozdz. V; ks. III, rozdz. I, § 2; traktat napisany w epoce kwietyzmu. – Podobnie, Meynard OP, *Traité de la vie intérieure*, 1899³, t. 1, nr 221-222, s. 369-383.

² Św. Tomasz mówi podobnie w wielu miejscach swoich dzieł: *II Sent.*, d. 3, q. 3; *III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3; *in librum Dionysii de div. Nominibus*, c. IV, lect. 9 i 10; I-a II-ae, q. 109, a. 3; II-a II-ae, q. 26, a. 3: „Utrum homo debeat Deum diligere plus quam seipsum”. *Quodlibet*, I, q. 4, a. 3.

³ Por. I-a II-ae, q. 109, a. 3.

⁴ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 25, a. 7: „*Mali non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos... boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt*”.

ścia¹. Byłoby to jednoczesnym wyrzeczeniem się miłości, czyli pragnienia uwielbienia Boga na wieki.

Nie zrozumieli oni, że przez nadzieję pragniemy Boga dla siebie, nie podporządkowując Go sobie, jak owoc niższy od nas, ale już podporządkowując się Jemu; „przez nadzieję pragniemy wprowadzić Boga dla siebie (*nobis*), ale nie ze względu na siebie (*propter nos*)”², gdyż celem ostatecznym aktu nadziei jest już sam Bóg; następnie przez miłość miłujemy Boga w sposób wyższy, formalnie dla Niego samego, i pragniemy wówczas posiadać Go, by wielbić wiecznie.

Tak więc miłość doskonała nie tylko nie niszczy nadziei, lecz ożywia ją i czyni coraz bardziej zasługującą. W ten sposób unika się dwóch błędów przeciwnych: kwietyzmu i naturalizmu sprzecznego z duchem ofiary, a podczas oczyszczeń biernych miłość Boga i bliźniego oczyszcza się coraz bardziej z nieuporządkowanej miłości własnej i wszelkiego szukania siebie. W końcu żarliwa miłość w postaci gorliwości o chwałę Boga i zbawienie dusz zwycięża wszelki egoizm, jak się to widzi tu na ziemi u wielkich świętych³.

Na czym polega praktykowanie czystej miłości?

Praktykowanie czystej miłości polega przede wszystkim na zdaniu się na Opatrzność i na wolę Bożego upodobania. Ten akt oddania się wymaga wiary, nadziei, a jest w nim także miłość Boga co dzień czystsza.

Kwietyści byli więc w błędzie, wykluczając nadzieję ze stanu najdoskonalszego; powinna ona tylko być podporządkowana miłości, przez nią ożywiona, i w końcu powinna stać się nadzieją heroiczną „przeciw wszelkiej nadziei ludzkiej” (Rz 4,18), jak to widzimy w życiu świętych.

Kwietyści mylili się również, wykluczając ze stanu doskonałości dbałość o praktykowanie cnót i stanowcze opieranie się pokusom. Nie zauważyli, że zdaniu się na wolę Bożego upodobania powinno towarzyszyć zgadzanie się z wolą Bożą wyrażoną w przykazaniach, radach (przynajmniej w ich duchu)

¹ Por. Denz., nr 1232 (2212): „Qui suum liberum arbitrium Deo donavit de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis, cuius spem purgare debet”. Podobnie, nr 1344-1345 (2368-2369).

² Por. Kajetan, in II-am II-ae, q. 17, a. 5, nr 6: „Aliud est concupiscere hoc mihi, et aliud concupiscere hoc propter me”.

³ Św. Tomasz w ten sposób streszcza swoją naukę (II-a II-ae, q. 19, a. 6): „Utrum timor servilis remaneat cum caritate: *Amor... sui tripliciter se potest habere ad caritatem: uno enim modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur; puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem*”.

i w zdarzeniach¹. Ta stała wierność woli Bożej okazywana z minuty na minutę pozwala zawierzyć się bez zarozumiałości, z ufnością i miłością woli Bożego upodobania, od której zależy przyszłość. Wola wyrażona jest więc dziedziną posłuszeństwa, a wola upodobania Bożego dziedziną zawierzenia Bogu. W ten sposób zachowuje się równowagę wyższą ponad leniwy spokój kwietystów i ponad bezpłodny niepokój tych, którzy opierają się na sobie i nie żyją głębią modlitwy.

Należy przeczytać w związku z tym tematem św. Franciszka Salezego², Bossueta³, o. Piny'ego⁴, o. de Caussade'a⁵. Pisaliśmy gdzie indziej o tym zagadnieniu obszerniej⁶, tu podajemy tylko to, co istotne.

* * *

Akt czystej miłości może być rozpatrywany na trzy sposoby: 1) jako akt wyjątkowy i bardzo rzadki; 2) jako ćwiczenie ciągłe; 3) jako akt zwykły, dostępny dla wszystkich chrześcijan.

1) Akt wyjątkowy i bardzo rzadki czystej miłości jest bardzo ścisłym i bardzo wysokim zjednoczeniem z Bogiem. Bywa on tylko u dusz oczyszczonych, które pod szczególnym natchnieniem Ducha Świętego i bez żadnego zwrotu ku sobie nie myślą już aktualnie i wyraźnie o własnym szczęściu. W akcie tego rodzaju św. Paweł, *in excessu mentis*, zapragnął być pozbawionym na pewien czas radości posiadania Boga, aby przez tę ofiarę osiągnąć nawrócenie braci swoich (por. św. Tomasz, II-a II-ae, q. 27, a. 8, ad 1, i *Comm. in Ep. ad Rom.*, 9, 3).

2) Nieustanne pełnienie tego aktu czystej miłości było uważane przez kwietystów za stan doskonałości. W rzeczywistości istnieje ono jako akt ciągły tylko w niebie.

3) Aktem zwykłym czystej miłości, dostępnym dla wszystkich chrześcijan, jest akt, którym miłuje się Boga *appretiative* (oceniając) ponad wszystko, gdyż jest On nieskończenie dobry i lepszy niż wszystkie Jego dary, dążąc do miłowania Go *intensive*, bardziej niż wszystko inne, co zrealizuje się w niebie⁷. Akt ten odpowiada najwyższemu przykazaniu miłości, które nakazuje wszystkim dążyć do miłości doskonałej⁸.

¹ Por. *S. th.*, I-a, q. 19, a. 11 i 12.

² *Traktat o miłości Bożej*, ks. IX, rozdz. IV.

³ *Discours sur l'acte d'abandon*.

⁴ *Le plus parfait. L'état du pur amour*.

⁵ *L'abandon à la Providence*.

⁶ *Providence et confiance en Dieu*, cz. IV.

⁷ Miłość *cenique* Boga ponad wszystko jest miłością *szacunku* już skuteczną, tzn. podporządkowującą Mu całe nasze życie, nie wykluczającą jednak grzechu powszedniego. Miłość, jaką kochamy *intensywnie* Boga ponad wszystko, jest mocnym porywem miłości odczuwanej, uniesieniem miłości, które daje przecucie życia w niebie.

⁸ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 24, a. 8, i q. 184, a. 3.

Rozdział 30

STOPNIE MODLITWY KONTEMPLACYJNEJ U POSTĘPUJĄCYCH

Postęp w modlitwie a postęp w cnotach. – Odpocznienie pociechy po odpocznieniu oschłości. – Zjednoczenie proste. – Modlitwa kontemplacyjna a Komunia żarliwa.

Widzieliśmy, czym jest modlitwa kontemplacyjna i jaka jest różnica między poprzednio opisaną modlitwą nabytą a modlitwą wlaną początkową. Należy rozpatrzeć różne stopnie tej modlitwy wlanej u postępujących. Są one jasno wyłożone w dziełach św. Teresy¹ i św. Franciszka Salezego². Ukażemy to, co w niej istotne, a następnie zastosujemy tę naukę do Komunii żarliwej.

Postęp w modlitwie a postęp w cnotach

Stopnie modlitwy kontemplacyjnej są to szczególnie stopnie wzrastającej intensywności żywej wiary, miłości i darów Ducha Świętego, które im odpowiadają. Ta wzrastająca intensywność zjednoczenia z Bogiem przejawia się w pewien sposób przez stopniowe rozszerzanie się tego stanu na różne władze duszy, powoli brane w niewolę przez Boga, tak że ustają w nich coraz bardziej roztargnienia, pochodzące z niespokojnej i niesfornej wyobraźni. Ponadto, cnoty wzrastają na ogół wraz z postępem w modlitwie.

Św. Teresa³ wykazuje to, porównując stopnie modlitwy z czterema sposobami podlewania ogrodu. Najpierw wydobywa się wodę ze studni ręcznie⁴ – jest to obraz rozmyślania dyskursywnego, które przyczynia się do wzrostu cnót. Drugi sposób podlewania polega na wyciąganiu wody przy pomocy maszyny z czerpakami, zwanej norią – jest to symbol modlitwy odpocznienia, przygotowanej pewną pracą usposabiającą do niej. W tym czasie kwiaty cnót zaczynają się ukazywać⁵.

Trzecim sposobem podlewania jest przekopanie do ogrodu kanału wody bieżącej z rzeki; cnoty czerpią z tej modlitwy o wiele więcej mocy niż z poprzedniej, ich kwiaty rozkwitają⁶.

¹ *Twierdza wewnętrzna*, IV i V Mieszkanie.

² *Traktat o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. VIII-XII.

³ Por. *Księga życia*, rozdz. XV-XIX.

⁴ *Tamże*, rozdz. XI.

⁵ *Tamże*, rozdz. XV.

⁶ *Tamże*, rozdz. XVI i XVII.

Wreszcie czwarta woda pochodzi z deszczu, który symbolizuje modlitwę zjednoczenia daną przez Boga bez współdziałania ludzkiego; „łaska ta pozostawia w duszy niezmierzone korzyści duchowe... Tu się rodzą bohaterskie obietnice, postanowienia, i gorącość pragnień świętych, tu dusza poczyną brzydzić się światem i jasno widzi jego marność. Nierównie tu większy jej postęp... Pokora także jest głębsza”¹.

Toteż Pius X w liście z 7 marca 1914 roku o nauce św. Teresy mówi: „Stopnie modlitwy wyliczone przez nią są coraz wyższymi wzniesieniami ku szczytowi doskonałości”².

Św. Jan od Krzyża mówi podobnie, wyjaśnia szczególnie, że w nocy zmysłów, czyli oczyszczeniu biernym uczuciowości, w samej tej oschłości jest kontemplacja wlana początkowa, której towarzyszy żywe pragnienie Boga³; jest to ukojenie oschłe, o jakim często mówi św. Joanna de Chantal; przygotowuje ono odpocznienie z pociechami, opisane przez św. Teresę w IV Mieszkaniu.

Modlitwa odpocznienia

W słodkim ukojeniu, które jest odpowiednikiem drugiego sposobu podlewania z pomocą norii, „tylko wola jest opanowana”⁴ przez światło życia, które objawia słodką obecność Boga w nas i Jego dobroć; w tym momencie dar pobożności, który jest w samej woli, usposabia ją do miłości całkowicie dziecięcej ku Bogu. Porównywano ten stan do stanu małego dziecka, rozkoszującego się mlekiem, którym go karmią. Albo raczej jest to jakby wytryśnięcie wody żywej, o której mówi Pan Jezus do Samarytanki. „Woda – stwierdza św. Teresa – tryska do duszy z samego źródła, którym jest Bóg... Woda ta niebieska, gdy zacznie płynąć z tego źródła, to jest z głębi naszego jestestwa, rozszerza się coraz dalej, rozprzestrzeniając całe nasze wnętrze, i sprowadza za sobą pewne dobra, na określenie których nie masz wyrazu, ani też dusza sama nie zdoła pojąć tego, co jej się udziela w onej błogosławionej chwili”⁵.

Jednak w tym stanie rozum, pamięć, wyobraźnia nie są jeszcze opanowane przez działanie Boże. Czasem wspomagają wolę i są zatrudnione w jej służbie, kiedy indziej ich działanie powoduje tylko zamęt. „Niechże więc wola – mówi św. Teresa – gdy jest w tym stanie odpocznienia, nie zważa na rozum czy na

¹ Tamże, rozdz. XVIII i XIX.

² „Docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse”.

³ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX.

⁴ Św. Teresa, *Droga doskonałości*, rozdz. XXXI.

⁵ *Twierdza wewnętrzna*, IV Mieszkanie, rozdz. II.

myśli, czy na wyobraźnię... i tyle się troszczy o nie, ile by się troszczyła o brednie wariata”¹.

To słodkie ukojenie, nazwane również modlitwą smaków Bożych lub milczenia, bywa zresztą często przerywane przez oschłości i próby nocy zmysłów², przez pokusy, które zmuszają do zbawiennej reakcji. Skutkami modlitwy ukojenia są: większa cnota, zwłaszcza większa miłość Boga oraz niewysłowny pokój, przynajmniej w wyższej części duszy³.

Modlitwa odpocznienia opisana w IV Mieszkaniu (rozdz. II) św. Teresy ma trzy różne fazy: 1) skupienie bierne, które jest słodkim i miłosnym zatopieniem woli w Bogu przez specjalną łaskę; 2) ukojenie właściwe, gdy wola jest opanowana przez Boga, czy to pozostając w milczeniu, czy też modląc się w jakimś duchowym upojeniu; 3) uspienie władz, gdy i wola pozostaje jakby w niewoli, umysł przestaje rozumować i jest również porwany przez Boga, mimo że wyobraźnia i pamięć w dalszym ciągu są niespokojne⁴.

W tych różnych fazach modlitwy odpocznienia właściwym zachowaniem się jest pokorne oddanie się w ręce Boga. Nie należy samemu starać się wejść w ten stan, który może przyjść tylko za specjalną łaską Ducha Świętego. Skłania On nas czasem do serdecznego milczenia, czasem do porywów uczuć, które tryskają jak ze źródła. Jeśli rozum i wyobraźnia błędzą, nie trzeba się tym niepokoić ani udawać się w pogoń za nimi; wola powinna trwać w radości łaski, którą otrzymuje, jak mądra pszczoła w głębi swego ukrycia⁵.

Modlitwa prostego zjednoczenia

Cóż dzieje się zazwyczaj, jeśli dusza jest wierna nie tylko w uważnym pełnieniu wszystkich swoich obowiązków codziennych, lecz i w uległym słuchaniu natchnień Ducha Świętego, który staje się coraz bardziej wymagającym, w miarę jak coraz więcej daje? Jest ona wtedy podniesiona na wyższy stopień, który nazywa się „zjednoczeniem prostym”. Działanie Boga staje się wówczas dość silne, by pochłonać całkowicie wewnętrzne władze duszy; cała ich czynność zwraca się ku Niemu i przestaje błąkać się na zewnątrz. Wtedy nie tylko wola wzięta jest w niewolę przez Boga, ale również myśl i pamięć. Ma się jakby pewność obecności Bożej. Wyobraźnia przestaje się miotać, uspokaja się; czasem jest jakby w uspieniu, aby pozwolić władzom wyższym, rozumowi i woli zjednoczyć

¹ Droga doskonałości, rozdz. XXXI; Twierdza wewnętrzna, IV Mieszkanie, rozdz. I.

² Por. Droga doskonałości, rozdz. XXXIV, XXXVIII; Twierdza wewnętrzna, IV Mieszkanie, rozdz. I.

³ Księga życia, rozdz. XV.

⁴ Por. Księga życia, rozdz. XIV.

⁵ Por. św. Franciszek Salezy, Traktat o miłości Bożej, ks. VI, rozdz. X.

się z Bogiem. Łaska specjalna udzielona przez Ducha Świętego jest wtedy jak woda bieżąca, płynąca z rzeki.

Zdarza się nawet, że całe działanie duszy przechodzi do jej części wyższej do tego stopnia, że następuje zawieszenie czynności zmysłów zewnętrznych, czyli początek ekstazy lub ekstaza właściwa. Jeśli nawet matematyk pochłonięty swoimi badaniami przestaje słyszeć, co się do niego mówi, o ileż bardziej ten, kto jest tak mocno pociągnięty do Boga.

Dusza otrzymuje wówczas zbawczą wodę, która odświeża i oczyszcza jak deszcz spadający z nieba. „Bóg – mówi jeszcze św. Teresa – nie chce, by w tym wejściu Jego wola nasza jaki bądź udział miała, prócz zupełnego oddania się Jemu”¹. „Jakże przemieniona wychodzi dusza z tej modlitwy, w której choć tak króciutko – nie trwa to nigdy, jak sądzę, ani pół godziny – była zanurzona w wielmożność Boga i z Nim złączona!”²

Św. Teresa zauważa również, że ta modlitwa zjednoczenia bywa dość często niepełna, bez zawieszenia działania wyobraźni i pamięci, które czasem prowadzą prawdziwą wojnę z rozumem i wolą³. O tym niepełnym zjednoczeniu mistycznym mówi św. Teresa w *Twierdzy*, V Mieszkanie, rozdz. III, zastanawiając się, czy do zjednoczenia, o którym tu mowa, konieczne jest zawieszenie władz, i odpowiada przecząco: „Pan... wszechmogący jest i może również innymi sposobami ubogacić duszę i doprowadzić ją do tego mieszkania, niekoniecznie ową skróconą drogą, o której mówiłam wyżej”⁴.

Skutki modlitwy zjednoczenia są bardzo uświęcające, jest to jakby przemiana duszy podobna do metamorfozy gąsienicy jedwabnika w motyla. Dusza odczuwa wielką skruchę z powodu swoich grzechów; doznaje żarliwego pragnienia, aby dać innym poznać i umiłować Boga, służyć Mu, cierpi bardzo nad zgubą grzeszników. Odgaduje, czym musiały być cierpienia Pana Jezusa. Wtedy zaczyna się naprawdę praktykowanie heroicznych cnót, zwłaszcza doskonałego poddania się woli Bożej i wielkiej miłości bliźniego (por. V Mieszkanie, rozdz. II).

Męczennicy miewali niekiedy ten rodzaj modlitwy w czasie swych mąk⁵.

¹ *Twierdza wewnętrzna*, V Mieszkanie, rozdz. I.

² Tamże, rozdz. II.

³ *Księga życia*, rozdz. XVII.

⁴ Ta skrócona droga i rozkosze, które się na niej znajduje, to nie kontemplacja wlana (która może być oschła), a tylko zawieszenie wyobraźni i pamięci lub początek ekstazy, który czasem towarzyszy zjednoczeniu mistycznemu i ułatwia je bardzo. Por. Arintero OP, *Evolucion mistica*, wyd. 2, s. 667, i *Cuestiones misticas*, wyd. 2, s. 330. Podobnie, A. Saudreau, *Degrès de la vie spirituelle*, wyd. 5, t. 2, s. 101, nr 2. Skrócona droga jest to więc brak roztargnień, zmęczenia oraz obfitości radości mocno odczuwalnej.

⁵ W „Lettres de Rome sur l'athéisme moderne”, czerwiec 1936, podany jest list, napisany przez młodą dziewczynę chrześcijańską, której wymierzono chłostę na skutek rzuczonego na nią oszczerstwa. Píše tam: „Bóg daje potrzebne siły tym, którzy się modlą! Ja, która jestem takim tchórzem,

Te modlitwy odpocznienia, już nie oschłego, lecz pełnego słodczy oraz zjednoczenia prostego, odpowiadają modlitwom, które – zdaniem św. Jana od Krzyża – zdarzają się między oczyszczeniem biernym zmysłów i oczyszczeniem biernym ducha¹. Św. Teresa mówi dość wyraźnie o tym drugim oczyszczeniu w VI Mieszkaniu, w rozdz. I, jak zobaczymy w IV części tej pracy, w rozdz. 17, przy omawianiu zjednoczenia oschłego i zjednoczenia ekstatycznego, które poprzedzają zjednoczenie przemieniające.

Modlitwa kontemplacyjna a żarliwa Komunia

Modlitwa kontemplacyjna, o której była mowa, pozwala zajrzeć w głębi-ny ofiary Mszy i Komunii świętej, w której Słowo Boże Wcielone daje się nam, by stać się pokarmem naszej duszy i zjednoczyć nas ściślej ze sobą, ożywiając nas.

Św. Tomasz z Akwinu musiał mieć tę modlitwę w wysokim stopniu, gdy układał Oficjum i Mszę na Boże Ciało. Podkreślmy tu kilka głównych części.

Responsorium w Nieszporach przypomina przypowieść o zaproszonych na gody; wielu z nich, zajętych swoimi sprawami lub przyjemnościami, nie chciało przyjść; wtedy Pan zaprosił ubogich i u świętego stołu daje się im sam jako pokarm. To najwznioślejsza interpretacja przypowieści o zaproszonych (Mt 22,1-14).

W antyfonie na *Magnificat* powiedziane jest: „O, jak słodki jest, Panie, Twój duch; aby ukazać swoją czułość dzieciom swoim, dajesz im chleb najśłodszy z nieba, napelniasz głodnych dobrami, a bogaczy sytych puszczasz z próżnymi rękami”.

We Mszy, na *Introit*, przypomina się słowa Psalmu 80,17: „Nakarmił ich tłuściością pszenicy”, a tą pszenicą jest On sam, bo chleb został przemieniony w substancję Jego Ciała, które cierpiało za nas na krzyżu; a gdy je przyjmujemy, następuje kontakt duchowy i ożywczy – który powinien stawać się z każdym dniem bardziej ścisły – naszej biednej duszy ze świętą duszą Słowa Wcielonego. On sam powiedział: „Kto pożywa moje ciało i pije moją krew, we Mnie mieszka, a Ja w nim” (J 6,57).

Kontemplacja wznosi się wyżej w *Sekwencji*:

byłam o krok od śmierci, patrzałam na nią ze spokojem, którego nie mogłabym sobie wyobrazić; mimo napięcia nerwów w ciągu dwóch godzin niepokoju nie straciłam pogody, gdyż miałam pewność, że pójdę do nieba po śmierci, która mnie czekała”.

¹ Por. *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. I. – *Pieśń duchowa*, strofa 26. Na ogół między nocą zmysłów (która odpowiada początkowi IV Mieszkania św. Teresy) a nocą ducha (która jest ukazana w VI Mieszkaniu) bywa okres pokoju.

*Lauda, Sion, Salvatorem,
 lauda ducem et pastorem,
 in hymnis et canticis.
 Quantum potes tantum aude:
 quia maior omni laude,
 nec laudare sufficis.*

Zbawiciela chwal Syjonie
 W hymnów i kantyków tonie,
 Wodza i pasterza.
 Z całej duszy chwal Go śmiało,
 Gdyż przewyższa wszystko chwałą,
 I co pieśń zamierza.

Koniec tej *Sekwencji* ukazuje nam w *Komunii* wstęp do życia w niebie:

*Tu qui cuncta scis et vales,
 qui nos pascis hic mortales:
 tuos ibi commensales,
 Coheredes et sodales,
 fac sanctorum civium.
 Amen. Alleluia.*

Znawco naszych dusz tajników,
 Co nas żywisz śmiertelników,
 Uczyni z nas współbiedników,
 Współdziedziców i współników
 W wybranych rodzinie.
 Amen. Alleluja.

W naszej pielgrzymce ku wieczności jesteśmy karmieni Eucharystią, jak prorok Elias, zdążający do góry Horeb, był karmiony chlebem przynoszonym przez anioła (3 Krl 19,6nn).

Hymn z Jutrzni tej samej uroczystości Najświętszego Sakramentu kończy się kontemplacją nieskończonego bogactwa, które skłania się ku skrajnemu ubóstwu:

*Panis angelicus fit panis hominus.
 Dat panis coelicus figuris terminum.
 O res mirabilis, manducat Dominum
 Pauper, servus et humilis.*

Chleb aniołów staje się chlebem ludzi.
 Chleb z nieba kładzie kres figurom.
 O sprawo przedziwna, spożywa Pana
 Biedak, sługa, pokorny.

To zbawcza Hostia sprowadza na nas nieskończone miłosierdzie:

*O salutaris Hostia
 Quae coeli pandis ostium.
 Bella premunt hostilia,
 Da robur fer auxilium.*

O zbawcza Hostio, godna czci,
 Co lud do niebios wiedziesz bram.
 Bój srogi nęka wiernych Ci,
 Daj siłę, pomoc ześlij nam.

Tę pomoc odczuwa się szczególnie w chwilach ciężkich prób, w obliczu wroga. Trzeba nam wtedy żyć wiarą szczególnie żywą i przenikliwą, żyć kontemplacją tajemnicy Eucharystii i utwierdzać się przez żarliwą Komunię w tej prawdzie, że jedynie Bóg jest wielki, że jedynie On sam przez się jest, że stworzenia nawet najpotężniejsze i najgroźniejsze są niczym w porównaniu z Nim i bez Jego zezwolenia nie mogą uczynić nic złego. Ani jeden włos nie spadnie z naszej głowy bez Jego woli lub dopuszczenia, mówi Ewangelia (Łk 21,18). Trzeba nam upewnić się w świetle życia kontemplacji, że słowa: „Bóg dopuszcza zło jedynie dla większego dobra”, nie są tylko uświęconą formułą, lecz prawdą bardzo żywotną. Musimy wierzyć wiarą mocną i żywą, że wyższe dobro, które Bóg zaczyna w nas urzeczywistniać wśród naszych walk, jest dobrem wiecznym, nieprzemijającym. Potrzeba nam wiary, że głębokie życie chrześcijańskie jest po-

czątkiem życia wiecznego. Powinniśmy karmić się tymi prawdami Bożymi, co więcej, powinniśmy karmić się samym Chrystusem, który jest Prawdą Bożą samoistną. Potrzeba, by On nas ożywiał, by On nas bronił, by On nam udzielał z siebie tego żywego płomienia miłości, który pomoże nam dążyć coraz wyżej, aż do celu naszej wędrówki.

Oto, czym są w każdej duszy wewnętrznej prawdziwie wiernej owoce modlitwy i żarliwej Komunii.

To, co nam mówią wielcy mistycy o modlitwie kontemplacyjnej, nie jest czymś zbyt wzniosłym dla duszy wewnętrznej, jeśli zgadza się ona iść drogą pokory i wyrzeczenia, jeśli co dzień lepiej rozumie znaczenie tego wersu z *Magnificat*: „*Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles* – Stracił mocarzy z tronu, a wywyższył pokornych”.

To, co nam mówią mistrzowie życia wewnętrznego o życiu modlitwy, nie jest zbyt wysokie dla duszy wiernej, która wierzy naprawdę, że otrzymała na chrzcie zarodek życia wiecznego i odczuwa potrzebę coraz głębszego rozumienia wartości Mszy świętej. Można więc zrozumieć, jak ważną jest rzeczą przyjmować od Boga wszystko, co chce dać w swoim nieskończonym miłosierdziu, aby nas pociągnąć do siebie i dać nam na wieki udział w swoim życiu wewnętrznym, w swojej wiecznej szczęśliwości. Przypomina nam to prolog Ewangelii św. Jana, czytany codziennie przy końcu Mszy świętej: „A wszystkim, którzy Go przyjęli i uwierzyli w imię Jego, dał moc, aby się stali synami Bożymi”. Ci, którzy „z Boga się narodzili”, a nie tylko z ciała i z woli ludzkiej, powinni żyć przede wszystkim życiem Bożym, które zapoczątkowane już w nas, nie ma mieć końca. Dlatego sam Zbawiciel nam powiedział: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37n), rzeki niewyczerpane, wytryskujące „ku żywotowi wiecznemu” (J 4,14).

Rozdział 31

ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE KONTEMPLACJI WLANEJ

Zagadnienie podstawowe. – Istota kontemplacji wlanej. – Jej wzrastające przenikanie. – To, czego nie wymaga ona koniecznie. – Powołanie dusz do kontemplacji. – Kierownictwo dusz w dążeniu do kontemplacji.

Po tym, co powiedzieliśmy w rozdziałach 22, 27, 28, 29, o uległości Duchowi Świętemu, o wszystkim dostępnej mistyce *Naśladowania*, o modlitwie kontemplacyjnej od jej początków i o jej stopniach u postępujących, możemy rozważyć główne zagadnienie, dotyczące kontemplacji wlanej, które staje dzisiaj przed teologami, i rozpatrzeć punkty, co do których są oni zgodni, przyjmując jednocześnie zasady sformułowane przez św. Tomasza i naukę św. Jana od Krzyża.

Zagadnienie podstawowe

Główne zagadnienie, które mamy rozważyć, dotyczy wewnętrznej istoty kontemplacji wlanej. Przyjmuje się, że kontemplacja w ogóle, taka jaka może być u filozofa, ta, o której mówili Platon i Arystoteles, jest prostym intelektualnym widzeniem prawdy – *simplex intuitus veritatis*, ponad rozumowaniem, jak wyjaśnia św. Tomasz, II-a II-ae, q. 180, a. 3 i 6.

Jest to np. zrozumienie, że ponad wszystkimi bytami złożonymi i zmiennymi istnieje sam Byt, absolutnie prosty i niezmienny, przyczyna i cel wszystkiego, który jest samą Mądrością, Dobrocią i Miłością. Wszystkie dowody istnienia Boga zmierzają do tego szczytowego punktu, a rozum własnymi siłami, z naturalną pomocą Boga może się wznieść do tej kontemplacji filozoficznej.

Lecz jeśli chodzi o kontemplację chrześcijańską, opartą na Objawieniu Bożym przyjętym przez wiarę, trzeba się zastanowić, co rozumieją przez ten wyraz „kontemplacja” wielcy pisarze duchowni, zwłaszcza wtedy, gdy go przeciwstawiają „medytacji”. Medytacja chrześcijańska dotyczy również prawd wiary i tego, co z nich wypływa; czym więc różni się od niej kontemplacja?

Wielcy mistycy, którzy są autorytetem w tej dziedzinie, zgadzają się ze św. Janem od Krzyża w twierdzeniu, że: „Kontemplacja jest wlanym miłosnym poznaniem Boga”¹, które nie zawsze jest absorbujące, czasem towarzyszą mu

¹ *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XVIII, koniec.

roztargnienia i może współistnieć z oschłością oczyszczeń biernych nocy zmysłów i ducha.

Wykazaliśmy to gdzie indziej¹. Św. Teresa², św. Franciszek Salezy³ i św. Joanna de Chantal⁴ zgadzają się doskonale w tym względzie ze św. Janem od Krzyża, gdy stwierdzają różnice między medytacją dyskursywną i uczuciową, która upraszcza się coraz bardziej, a kontemplacją właściwą. Podobnie gdy twierdzą wbrew kwietystom, że nie należy porzucać medytacji, zanim otrzymało się to wlane i miłujące poznanie Boga, gdyż „wynikłoby z tego więcej szkody niż dobra”, jak zauważa św. Teresa (IV Mieszkanie, rozdz. III).

Jeśli takie jest znaczenie wyrazu „kontemplacja” u wielkich mistyków, co należy rozumieć przez „kontemplację nabytą”, o której pisało wielu autorów, zwłaszcza od XVII wieku? Czyż byłaby ona, wraz ze zjednoczeniem z Bogiem, które z niej wynika, szczytem normalnego rozwoju życia wewnętrznego, czy też jest naprawdę tylko dyspozycją do przyjęcia łaski kontemplacji wlanej tajemnic wiary, która byłaby wobec tego na normalnej drodze świętości i różniłaby się wyraźnie od łask ściśle nadzwyczajnych, jak objawienia, widzenia, stygmaty itp.? Oto główne zagadnienie w tej dziedzinie. By je rozwiązać, trzeba bliżej rozpatrzyć ogólnie przyjęte definicje.

Przyjęte definicje

Kontemplacja w ogólności, jak zaznaczyliśmy, jest prostym wejrzaniem umysłu na prawdę, ponad rozumowaniem. Wejrzeniu temu towarzyszy zachwyt.

Ci, którzy uważają kontemplację nabytą za kres medytacji, określają ją na ogół jako: proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, jako owoc naszej własnej czynności wspomaganej przez łaskę. Przyznaje się powszechnie, że tę kontemplację zwaną „nabytą” posiada teolog u kresu swych poszukiwań, w ujęciu syntetycznym, do jakiego dochodzi, lub kaznodzieja, gdy widzi całokształt swego kazania w idei, z której się zrodziło, również – wierni, gdy słuchają uważnie kazania, podziwiając jego jedność i znajdując upodobanie w wielkiej prawdzie wiary, która z niego promieniuje.

Jest to pewnego rodzaju kontemplacja pochodząca z wiary połączonej z miło-

¹ *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 273-290; t. 2, s. 719n i 730n [43].

² Por. *Twierdza wewnętrzna*, IV Mieszkanie, rozdz. III: opis modlitwy skupienia biernego, w którym zaczyna się kontemplacja wlane i które poprzedza modlitwę ukojenia, gdzie wola jest zniwoloną przez Boga, mimo roztargnień niedobrowolnych.

³ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. III, IV, V, VI, VII, różnice między medytacją a kontemplacją, która jest prostsza i bardziej miłująca, która jest prawdziwym owocem miłości, „celem i kresem, do którego zmierzają wszystkie ćwiczenie duchowne” (tamże, rozdz. VI, koniec).

⁴ *Oeuvres complètes*, Paris 1876, t. 2, s. 268, dziełko: *Oraison de quiétude i Réponses de sainte Chantal*, Paris 1665², s. 508.

ścią i z mniej lub więcej ukrytego wpływu darów rozumu, mądrości i umiejętności; ale ta wiedza pełna podziwu nie istniałaby, gdyby ludzka czynność kaznodziei w braku natchnienia wyższego nie uporządkowała tak pięknie idei, by ukazać ich harmonię; kazanie źle przygotowane wywołałoby skutek wręcz przeciwny.

Czy u wiernego, który rozmyśla sam nad wielką prawdą wiary, poznanie, od XVII wieku często nazywane „kontemplacją nabytą”, różni się od medytacji uczuciowej uproszczonej?

Zgodnie ze świadectwem wielkich mistyków, zacytowanych na początku tego rozdziału, mianowicie św. Jana od Krzyża, św. Teresy i św. Franciszka Salezego, nie sądzimy, by tak było. Wydaje się rzeczą pewną, że jeśli przyjąć ich naukę, to, co często opisuje się pod nazwą kontemplacji nabytej, jest tylko odmianą modlitwy uczuciowej, w której dusza, nie mająca jeszcze łaski wlanego poznania miłosnego, może jednak zatrzymywać się przez krótkie momenty, spoglądając wejrzeniem prostym i pełnym uwielbienia na miłosierną dobroć Boga, na interwencje Opatrzności, na nieskończoną wartość zasług Zbawiciela. Następnie dusza powraca do rozważań i uczuć.

To, co nazwano „kontemplacją nabytą”, odpowiada więc modlitwie nabytej skupienia opisanej przez św. Teresę w *Drodze doskonałości*, rozdz. XXVIII, modlitwie zupełnie różnej od „skupienia nadprzyrodzonego i biernego”, o którym mówi w IV Mieszkaniu, rozdz. III, a gdzie zaczyna się kontemplacja wlane.

Św. Jan od Krzyża pisze podobnie w *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XIII, omawiając przejście od rozmyślania do „stanu, w którym Bóg udziela się duszy pozostającej bierną, tak jak światło komuś, kto ma oczy otwarte”.

* * *

W przeciwieństwie do modlitwy nabytej, kontemplację wlaną definiuje się na ogół jako: proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, będące owocem nie działania ludzkiego wspomaganego łaską, lecz szczególnego natchnienia Ducha Świętego. Np. w kazaniu źle zaplanowanym, bez życia, wywołującym tylko zmęczenie większości słuchaczy, zacytowano jednak słowo Pana Jezusa, które trafiło głęboko do jakiejś duszy, ujęło ją i pochłonęło. Jest wtedy w tej duszy dość wyraźny akt kontemplacji zwanej wlaną, gdyż nie jest w naszej mocy wywołać go zależnie od naszej woli, jak zwykły akt wiary. Mamy tu do czynienia z aktem wiary szczególnym, przenikliwym, a nawet często pełnym słodyczy, w którym doświadczony kierownik duchowy rozpozna łatwo działanie darów rozumu i mądrości.

Jednak chociaż podobny akt nie jest w naszej mocy, możemy przygotować się przez pokorę, modlitwę, skupienie na przyjęcie natchnienia Bożego, które go wytwarza, i możemy także iść z uległością za tym natchnieniem. Jest ono, według św. Tomasza, łaską działającą specjalną, która popycha nas do działania

ponad namysłem rozumowym, podczas gdy łaska współdziałająca skłania nas do działania po tym namyśle¹.

Tak więc akt miłości wlanej jest wolny i zasługujący przez uległość Duchowi Świętemu, którą w sobie zawiera, chociaż nie jest – ściśle mówiąc – rozmyślny w tym znaczeniu, że jest owocem nie namysłu rozumowego, lecz natchnienia wyższego.

Ta kontemplacja prawdziwie wlana i miłość wlana, która jej towarzyszy, zaczyna się od tego, co św. Teresa nazywa modlitwą skupienia biernego (IV Mieszkanie, rozdz. III), a św. Jan od Krzyża – nocą bierną zmysłów, czyli na początku właściwego życia mistycznego. Z tego wynika, że kontemplacja prawdziwie mistyczna jest dość wyraźnie bierna w oczach doświadczonego kierownika i w znaczeniu, które wyżej określiliśmy. Jeśli ta kontemplacja wlana trwa i powtarza się często, mamy do czynienia ze stanem mistycznym.

Wydaje nam się przeto, że możemy na temat kontemplacji, zwanej nabytą, dojść do tego samego wniosku co w jednej z prac poprzednich². Jeśli przez kontemplację nabytą rozumieć modlitwę różną od modlitwy uczuciowej uproszczonej, w której umysł jest całkowicie pochłonięty przez swój przedmiot i w którą wchodzi się przez całkowite zawieszenie wszelkiej czynności rozumu, to nie tylko stwarza się stopień modlitwy nie znany św. Teresie i św. Janowi od Krzyża, ale nawet idzie się wbrew ich formalnemu nauczaniu. Rzeczywiście święta ta wielokrotnie przeciwstawia się temu, by całkowicie odrzucać rozumowanie i wszelki bieg myśli, zanim się nie otrzymało kontemplacji wlanej³.

Toteż większość teologów, którzy podobnie jak teologowie Karmelu, mimo że chcą zostać wiernymi nauce św. Jana od Krzyża i św. Teresy, mówiąc o kontemplacji nabytej, rozumie przez nią to, co św. Teresa nazywa „modlitwą nabytą skupienia” (*Droga doskonałości*, rozdz. XXVIII), w której nasza działalność umysłowa jest uproszczona, a nie skasowana. Modlitwa ta nazwana jest przez nich kontemplacją, ponieważ często zdarza się w niej akt prostego spojrzenia umysłowego, a rozmyślanie dyskursywne jest raczej zredukowane. Wobec tego podstawa trudności znika i pozostaje tylko kwestia terminologii⁴.

Poza tym teologowie Karmelu, którzy przyjęli istnienie kontemplacji nabytej, mieli rację, nie godząc się na widzenie w niej normalnego kresu postępu duchowego na ziemi; jest ona ich zdaniem dyspozycją bliską do normalnego przyjęcia

¹ Por. I-a II-ae, q. 111, a. 2: De gratia operante et de gratia cooperante, oraz wyżej, s. 88.

² *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 277.

³ Por. *Księga życia*, rozdz. XIII; *Twierdza wewnętrzna*, IV Mieszkanie, rozdz. III; tamże, s. 117 i 119. Podobnie, św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XIII.

⁴ Por. o. Gabriel od św. Magdaleny OCD, *Note sur la contemplation acquise d'après les théologiens du Carmel depuis le XVII^e siècle*, „La Vie Spirituelle”, wrzesień 1923, dodatek; przedrukowane w *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 745-769.

kontemplacji wlanej u dusz wspaniałomyślnych, prawdziwie uległych Duchowi Świętemu¹.

Różnice wytworzyły się, gdy mowa o momencie, w którym zaczyna się kontemplacja wlane. Wydaje się jednak rzeczą pewną, że jeśli czytać uważnie IV Mieszkanie, rozdz. III, św. Teresy, kontemplacja ta zaczyna się od modlitwy „skupienia nadprzyrodzonego”, którego nie możemy osiągnąć własnym działaniem wspomaganym łaską. Zgodnie ze sformułowaniem św. Jana od Krzyża zaczyna się ona „bierną nocą zmysłów” (por. *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV; por. również tamże, rozdz. VIII).

Można więc ustalić w ten sposób terminologię, zgodnie ze znaczeniem, jakie wielcy mistycy nadali samemu wyrażeniu „kontemplacja”; gdy ją przeciwstawiają medytacji, mówią o kontemplacji wlanej, która rozpoczyna się oschłością nocy zmysłów². Dlatego św. Jan od Krzyża, jak mówiliśmy na początku tego rozdziału, zdefiniował kontemplację jako: „Wlane poznanie miłosne Boga” (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XVIII).

Natura wewnętrzna kontemplacji wlanej

Według mistrzów, których zacytowaliśmy, kontemplacja właściwa, czyli wlane, jest więc miłosnym poznaniem Boga, płynącym ze szczególnego natchnienia Ducha Świętego dla pomnażania w nas coraz bardziej miłości Boga. Nie tylko wypływa ona z cnót wlaných, zwłaszcza z wiary połączonej z miłością, ale jest aktem wlanym poznania, któremu towarzyszy miłość wlane, nie osiągalna dla człowieka z pomocą zwykłej łaski aktualnej. U niektórych przeważa miłość, u innych światło.

Natchnienie specjalne, o którym tu mowa, jest więc podstawą kontemplacji wlanej; otrzymuje się je z uległością przez dary Ducha Świętego, zwłaszcza przez dary rozumu i mądrości; są one naprawdę w duszy sprawiedliwego jak żagle, które pozwalają łodzi przyjmować we właściwy sposób poruszenie sprzyjającego wiatru³.

Sam św. Jan od Krzyża wiąże kontemplację wlaną z darami Ducha Świętego,

¹ Tak naucza Tomasz od Jezusa, *De contemplatione*, ks. I, rozdz. VII, VIII; ks. II, rozdz. V; Filip od Tójcy Przenajświętszej, *Summa theol. myst.*, 1874, t. 2, s. 299; t. 3, s. 43; Antoni od Ducha Świętego, *Directorium mysticum*, 1733, tr. III, d. III, sect IV; tr. IV, d. I, sect. VI; Józef od Ducha Świętego, *Cursus theol. mystico-scol.*, disp. XI, q. 2, nr 18 oraz 23, oraz dominikanin T. de Vallgornera, *Theol. myst. S. Thomae*, q. 3, d. 3, a. 3.

² Przy końcu swego studium o Molinosie, *Le quietisme espagnol*, Michel de Molinos, 1921, o. Dudon TJ wyprowadza również wniosek: „Nie ma kontemplacji godnej tej nazwy poza kontemplacją bierną” (s. 260). Przeciwnie, Molinos uznawał kontemplację *nabytą* przez wyzbycie się czynności, co stawalo się drzemką.

³ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 68, a. 1.

gdy pisze w *Nocy ciemnej*, ks. II, rozdz. XVII, na początku: „Najpierw nazywa dusza tę ciemną kontemplację tajemniczą... Wiedza ta, jak mówi św. Tomasz, udziela się duszy przez miłość. Udzielanie to dokonuje się tajemnie i wśród ciemności bez udziału rozumu i innych władz. Ponieważ więc nie władze duszy osiąga ją tę wiedzę, a jedynie Duch Święty wlewa ją i rozrządza w duszy... określa ją tu jako tajemniczą”. Pod natchnieniem wyższym wiara żywa staje się w ten sposób coraz bardziej przenikliwa i pełna słodyczy.

Wobec tego jest między kontemplacją wlaną a rozmyślaniem, nawet uproszczonym, różnica nie tylko stopnia, ale natury. Rzeczywiście rozmyślanie jest w naszej mocy, pochodzi z naszej osobistej pracy wspomaganej przez zwykłą łaskę aktualną, a jeśli tkwi w nim ukryty wpływ darów Ducha Świętego, nie ten wpływ jest jego istotą; podobnie gdy pracy wiosłujących pomaga sprzyjający wiatr, nie on jest przyczyną tej pracy.

Przeciwnie, kontemplacja wlane nie jest w naszej mocy, pochodzi nie z naszej pracy wspomaganej przez łaskę, lecz ze szczególnego natchnienia Ducha Świętego, mniej lub więcej wyraźnego, które jest tu konieczne. Jest tu więc różnica nie stopnia, lecz natury, gdyż natchnienie specjalne nie jest tylko silniejszą łaską aktualną czy motorem poruszającym, lecz kierującym, na wyższych zasadach. Tak więc istnieje różnica gatunkowa między cnotami, nawet wlanymi, a darami Ducha Świętego: cnoty wlane są z natury swej przyczynami aktów, które możemy pełnić według swojej woli, podczas gdy dary usposabiają nas do uległego przyjęcia impulsu Ducha Świętego dla pełnienia aktów, których sposób nadludzki płynący z wyższej zasady przekracza gatunkowo naszą działalność wspomaganą przez łaskę zwykłą. Jak wykazuje św. Tomasz (I-a II-ae, q. 68, a. 1), jest to różnica gatunkowa, tak jak między działaniem wiosł poruszających łódź a poruszaniem jej przez sprzyjający wiatr, zwalniający od wiosłowania, jest więcej niż różnica stopnia¹.

W życiu ascetycznym, przed oczyszczeniem biernym zmysłów, gdy rozpoczyna się kontemplacja wlane, dary Ducha Świętego działają jeszcze bardzo słabo, często są jakby skrępowane przez jakieś przywiązanie do grzechu powszedniego², jak żagle, które nie zostały jeszcze rozpostarte. Później, w życiu mistycznym, dary umysłowe rozumu i mądrości, które są jednocześnie spekulatyw-

¹ O. de Guibert TJ, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 1937, s. 344, pisze na temat różnicy gatunkowej między kontemplacją wlaną a modlitwami nabytymi: „Quae speciei diversitas a non paucis prorsus negatur, ut v. g. a P. Garrigou-Lagrange – Których różnicy gatunkowej wielu wręcz zaprzecza, np. o. Garrigou-Lagrange”. Przeciwnie, przyjmowaliśmy zawsze za św. Tomaszem i jego uczniami różnicę gatunkową między cnotami wlanymi a darami i na skutek tego między aktem cnot, który wypływa *ex industria propria* (nawet przy ukrytym współdziałaniu darów), a aktem właściwym darów, pochodzącym ze szczególnego natchnienia Ducha Świętego.

² Por. o. L. Lallemand TJ, *La Doctrine spirituelle*, Zasada IV, rozdz. III, art. 3, § 2.

ne i praktyczne¹, ukazują się u jednych w formie wyraźnej kontemplacyjnej, u innych, jak u św. Wincentego à Paulo, w formie bardziej skierowanej ku działaniu.

Trzeba wreszcie zauważyć, że akt kontemplacji wlanej pochodzi z wiary żywej jako ze swojej przyczyny podstawowej, a z daru mądrości lub z daru rozumu jako ze swojej przyczyny bliższej zaktualizowanej przez natchnienie Boże. Jest to akt wiary przenikliwej i dającej rozkosz; natchnienie wyższe otrzymane za pomocą darów dodaje aktowi wiary te cenne właściwości przenikania i smaku, które wzrastają wraz z dotknięciem Ducha Świętego do tego stopnia, że osiągają smak życia wiecznego. Znajdujemy więc tutaj podporządkowane sobie: motyw formalny wiary wlanej (autorytet Boga objawiającego), motyw miłości (dobroć Bożą w najwyższym stopniu godną miłości ze względu na nią samą) i motyw darów wyżej wymienionych (oświecenie Ducha Świętego, które kieruje i daje natchnienie). Ten prosty akt wiary przenikliwej i dającej rozkosz zasługuje więc na nazwę wlanego, aby go odróżnić od aktu wiary, który pełnimy zazwyczaj dowolnie, bez specjalnego natchnienia, np. odmawiając codziennie modlitwy.

Co rozumie się przez akty bezpośrednie kontemplacji? – Są to akty, które w żadnej mierze nie są dyskursywne, ale które pełni się przez proste wejrzenie, ponad rozumowaniem. A nawet są czasem tak spokojne, że dusza jakby ich nie zauważa; w tym wypadku przeciwstawiają się aktom świadomym, czyli spostrzeżonym. W tym sensie – według Kasjana (*Coll.*, IX, 31) – św. Antoni mówi: „Nie ma modlitwy doskonalej, jeśli pustelnik zauważa, że się modli”. To jest ta uczona niewiedza, o której mówią często mistycy. Akty bezpośrednie prawdziwej kontemplacji nie świadczą o niebezpiecznym próżnowaniu, lecz przeciwnie, o bardzo głębokim poznaniu prawdy Bożej. A jeśli po takiej modlitwie dusza jest pokorna, spokojna, oderwana, gorliwa w praktykowaniu cnót, jest to znak, że nie straciła czasu na modlitwie. Te bezpośrednie akty kontemplacji są swobodne, choć nie są owocem rozważania dyskursywnego.

Postęp w kontemplacji wlanej

Zwróciliśmy uwagę, że dla ukazania wzrastającej intensywności kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem, św. Teresa kładzie nacisk na stopniowe rozszerzanie się stanu mistycznego na różne władze, które stopniowo zostają bądź zawieszane, bądź zniewolone przez Boga. Najpierw jest uchwycona tylko wola, utrwalona (w modlitwie odpocznienia), potem umysł (w zjednoczeniu prostym, mniej lub więcej pełnym); wtedy wyobraźnia niejako usypia; wreszcie w całkowitej lub częściowej ekstazie działanie zmysłów zewnętrznych jest zawieszone, gdyż

¹ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 8, a. 3; q. 45, a. 3.

całe działanie duszy jest pociągnięte ku Bogu. Św. Teresa wie jednak, że związanie wyobraźni i zmysłów jest tylko zjawiskiem towarzyszącym kontemplacji własnej i akcydentalnym¹, ponieważ – twierdzi ona – na ogół ekstaza zanika w stanie mistycznym najdoskonalszym, jakim jest zjednoczenie przemieniające². Stan mistyczny pełny w swej rozciągłości nie jest więc koniecznie najintensywniejszym ani najwyższym. Św. Teresa wie o tym bardzo dobrze; ale ta rozciągłość, początkowo postępująca, później ograniczona, jest dość łatwa do stwierdzenia i opisanie; stanowi ona znak, który może być pożyteczny, pod warunkiem, że łączy się z innym, głębszym, na który kładzie nacisk św. Jan od Krzyża.

Ten głębszy znak dotyczy bezpośrednio postępu kontemplacji w przenikliwości i poufałości zjednoczenia z Bogiem; polega on najpierw na biernym oczyszczeniu zmysłów, następnie ducha, które wskazują na wielki postęp w intensywności poznania i miłości Boga oraz innych cnót. Św. Teresa z pewnością nie zlekceważyła tego drugiego znaku; mówi o nim z okazji oschłości mistyków, zwłaszcza wielkiej oschłości, przeżywanej na początku VI Mieszkania, odpowiadającej nocy ducha. Mówi o nim również w związku z różnymi sposobami podlewania³; woda wyciągana ze studni ręcznie jest wyobrażeniem rozmyślanie; pompa zwana norią jest symbolem modlitwy odpocznienia; system kanałów użyźniających ogród wyobraża uśpienie władz; wreszcie deszcz z nieba symbolizuje modlitwę zjednoczenia; w ten sposób stopniowo rozwijają się kwiaty cnót i wydają owoce, „tu wreszcie rodzą się bohaterskie obietnice, postanowienia i gorącość pragnień świętych; tu dusza poczyną brzydzić się światem i jasno widzieć jego marność”⁴.

Kontemplacja wlana rozpoczyna się więc – jak mówi św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV) – wraz z oczyszczeniem biernym zmysłów, które jest drugim nawróceniem w ukojeniu oschłym; postępuje ona w dalszym ciągu i towarzyszą jej pociechy drogi oświecenia.

Staje się o wiele bardziej przenikliwą w nocy ducha, pośród wielkiej oschłości duchowej i silnych pokus przeciw cnotom teologicznym. W tym okresie cnoty te i pokora oczyszczają się z wszelkich domieszek i stają się prawdziwie heroiczne (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XII-XX); dusza jest w ten sposób przygotowana do zjednoczenia przemieniającego, o którym św. Jan od Krzyża mówi w *Żywym płomieniu miłości*, a św. Teresa w VII Mieszkaniu. To zjednoczenie

¹ Por. *Twierdza wewnętrzna*, V Mieszkanie, rozdz. I, gdzie mówi ona o pewnych osobliwościach, które spotyka się w tym V Mieszkaniu, a które są udziałem niewielkiej liczby dusz, w nim się znajdujących. Podobnie V Mieszkanie, rozdz. III na temat „skrótowej drogi”. Por. wyżej, w rozdziale poprzednim, przypisy dotyczące zjednoczenia prostego.

² *Twierdza wewnętrzna*, VII Mieszkanie, rozdz. III.

³ *Księga życia*, rozdz. XI, XIV, XV, XVI, XVIII.

⁴ *Księga życia*, woda z deszczu, rozdz. XIX.

przemieniające jest tu na ziemi szczytem kontemplacji wlanej, a u dusz, które dochodzą do pełni doskonałości życia chrześcijańskiego – normalnym wstępem do życia wiecznego.

Co nie jest konieczne przy kontemplacji wlanej?

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika wiele ważnych uwag.

1) Widać ze stopni kontemplacji opisanej przez św. Jana od Krzyża i św. Teresę, że nie zawsze daje ona radość, że zazwyczaj rozpoczyna się w oschłości uczuciowej, podobnie jak może trwać w wielkiej oschłości ducha. Widzimy również, że niekoniecznie towarzyszy jej absolutna niezdolność rozważania czy rozumowania; niewątpliwie jest ona ponad rozważaniem, ale właśnie dlatego może mu dawać natchnienie z góry, jak bywa u kaznodziei, którego kazanie płynie z kontemplacji wlanej tajemnic Chrystusa, np. w kazaniu św. Piotra w dniu Zielonych Świątek. Podobnie św. Augustyn napisał z pewnością całe stronicę pod natchnieniem z góry.

2) Z tego, co powiedziano, wynika również, że stan mistyczny daje czasem poczucie obecności Boga (jest to poznanie niejako doświadczalne, pochodzące z daru mądrości), czasem wielkie pragnienie Boga, połączone z wielkim cierpieniem, że nie można się Nim radować, oraz żywe poczucie oddalenia moralnego i duchowego w stosunku do Boga (co zdarza się szczególnie w nocy ducha, w której odczuwa się o wiele silniej przenikanie daru rozumu niż smak daru mądrości).

Jest także w tym stanie poznanie wlane i miłość wlana, skąd pochodzi żywe cierpienie na myśl, że Bóg nie jest miłowany tak, jak być powinien. To żywe cierpienie i to wielkie pragnienie Boga nie mogą zresztą istnieć bez głębokiego wpływu Jego łaski na nas. Jest to więc obecność Boga bolesna.

3) Z tego, co przed chwilą powiedzieliśmy, wynika, że kontemplacja wlana nie wymaga pojęć wlanych, jakie posiadają aniołowie¹, lecz tylko światła wlanego: specjalnego oświecenia przez dary rozumu i mądrości, różniące się wyraźnie od łask darmo danych, jak prorocтво, dar rozeznawania duchów lub dar języków, danych przede wszystkim dla pożytku bliźniego (por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 111, a. 5).

4) Wreszcie opis stopni kontemplacji wlanej przez św. Jana od Krzyża wykazuje, że nie jest ona bezpośrednim pojmowaniem Boga takiego, jakim jest „sam w sobie”; jest to właściwe widzeniu uszczęśliwiającemu². Gdy istnieje wyraźny wpływ daru mądrości, bez rozumowania poznaje się Boga jako obecnego w nas w swoich skutkach (*medium in quo*), zwłaszcza w miłości dziecięcej, której nam

¹ Wykazaliśmy to obszerniej gdzie indziej: *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, dodatek, s. [11]-[44].

² Por. tamże, t. I, s. 328-337. – Por. również św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XXVII.

udziela, i w słodczy miłości, której czasem kosztuje dusza ściśle z Nim złączona. To właśnie stwierdza św. Tomasz w *Komentarzu do Listu do Rzymian*, 8, 16, wyjaśniając słowa: „Sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi” (por. również św. Tomasz, II-a II-ae, q. 97, a. 2, ad 2). – Nie można tu przyjąć intuicji bezpośredniej samej łaski uświęcającej¹.

5) Wobec tego życie mistyczne charakteryzuje przewaga nadludzkiego trybu działania darów Ducha Świętego, zwłaszcza daru mądrości, który oświeca inne, przewaga, która staje się jednocześnie częstą i wyraźną dla doświadczonego kierownika. Jednak w biernej nocy zmysłów przeważa dar umiejętności, ukazujący próżność rzeczy ziemskich, a noc ducha przenika głęboko dar rozumu, brak natomiast doznania smaku daru mądrości. Ten zjawia się dopiero w pełnym rozkwicie i w całym swym promieniowaniu w zjednoczeniu przemieniającym. Nie należy utożsamiać stanu mistycznego w ogóle z jego fazami dającymi pociechy ani z jego pełnym rozkwitem; istnieje on często w formie oschłego ukojenia, w którym św. Joanna de Chantal trwała tak długo².

Powołanie do kontemplacji

To powołanie można usłyszeć w różny sposób. Gdy stawia się pytanie: czy wszystkie dusze wewnętrzne są powołane do kontemplacji, chodzi o powołanie

¹ W *Theologia spiritualis*, s. 353, o. de Guibert twierdzi, że kontemplacja wlna z istoty swej zawiera w sobie *intuicję bezpośrednią i natychmiastową* darów nadprzyrodzonych, które nas łączą z Bogiem. – My tak nie sądzimy. W rzeczywistości albo ta intuicja jest *bezpośrednia*, albo jest *pośrednia* przez skutki łaski w nas.

Jeśli istnieje *intuicja bezpośrednia* darów nadprzyrodzonych łaski i cnót wlnych, jest to *dar nadprzyrodzony*, np. gdy bł. Aniela z Foligno zobaczyła swoją duszę lub gdy niektórzy mistycy są wprowadzeni w stan podobny do stanu *duszy oddzielonej od ciała*, która poznaje samą siebie bezpośrednio; lecz wtedy taki dar nadzwyczajny, który wydaje się wymagać idei wlanej, nie jest konieczny do kontemplacji wlanej w ścisłym znaczeniu, gdyż ta kontemplacja trwa w nocy biernej ducha, w której dusza nie ma wcale tej bezpośredniej intuicji posiadania łaski, a przeciwnie, czuje się oddaloną od Boga i z tego powodu bardzo cierpi.

Jeśli jest tylko *intuicja pośrednia* przez skutki łaski w nas, wtedy nie przekracza to aktu daru mądrości, tak jak go rozumieli zawsze tomiści, jak to już powiedzieliśmy.

Wreszcie św. Jan od Krzyża definiuje kontemplację: „Kontemplacja jest umiejętnością miłości, czyli wlną miłosną wiedzą Bożą”. *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XVIII, nie mówi o intuicji bezpośredniej darów nadprzyrodzonych łaski i cnót wlnych, *intuicji, która zresztą dawałaby nam pewność absolutną stanu łaski* nawet przed osiągnięciem zjednoczenia przekształcającego.

² Rozumie się wszakże, że autorzy, określając stan mistyczny, myśleli przede wszystkim o tym, czym jest on w swoim pełnym rozkwicie, z *poznaniem doświadczalnym*, a często pełnym słodczy obecności Boga w nas.

Wpadłoby się w przeciwną skrajność, gdyby mówiło się o życiu mistycznym czynnym, w którym dary czynne nie byłyby już kierowane przez dary intelektualne mądrości, rozumu, umiejętności i rady. Należy tylko przyznać, że u niektórych mistyków dary intelektualne przejawiają się szczególnie w postaci praktycznej skierowanej ku działaniu, jak u św. Wincentego à Paulo, podczas gdy u innych te same dary objawiają się w formie czysto kontemplacyjnej, jak u św. Jana od Krzyża.

ogólne i odległe, różne od powołania indywidualnego i bliskiego. Zresztą to ostatnie może być tylko wystarczające, a dusza może mu się oprzeć lub je zaniedbać, albo też może być skuteczne, i to w dwojaki sposób: prowadząc dusze bądź to do stopni niższych, bądź też do stopni wyższych kontemplacji¹. Odnajduje się tutaj tajemnicę skuteczności łaski, rozumianą w różny sposób przez tomistów i augustianów z jednej strony, a przez molinistów z drugiej.

Na zapytanie, czy wszystkie dusze wewnętrzne są powołane do kontemplacji w sposób ogólny i odległy, sądzimy, że należy odpowiedzieć twierdząco, zgodnie z zasadami sformułowanymi przez św. Tomasza, który twierdzi, że dary Ducha Świętego otrzymują wszyscy sprawiedliwi, oraz przez św. Jana od Krzyża, który uczy, że oczyszczenia biernie są konieczne do pełnej doskonałości chrześcijańskiej, do jakiej wszyscy winniśmy dążyć.

* * *

Trzy główne racje motywują tę odpowiedź; dotyczą one głównej zasady życia wewnętrznego, jego postępu i jego celu.

Pierwsza racja: Główna zasada życia mistycznego (które charakteryzuje kontemplacja wlane) jest ta sama co podstawa zwykłego życia wewnętrznego: „łaska cnót i darów”. Lecz uległość Duchowi Świętemu w nadludzkim trybie działania darów powinna normalnie wziąć górę wraz z postępem duchowym, by uleczyć zawsze niedoskonały ludzki tryb działania cnót i naszej osobistej pracy, wspomaganej łaską zwykłą. Życie mistyczne nacechowane tą uległością oraz tym nadludzkim trybem działania poznania i miłości wlanej zjawia się więc normalnie najpierw na drodze oświecenia, lecz szczególnie na drodze zjednoczenia. Toteż św. Jan od Krzyża pisze (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV): „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli zaawansowanych, albo drogą oświecającą, czyli drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań”. Ten tekst, jak już zauważyliśmy, należy do bardzo ważnych.

* * *

Druga racja: W postępie życia wewnętrznego oczyszczenie duszy – według św. Jana od Krzyża, który jest wiernym echem Tradycji – jest całkowite dopiero dzięki oczyszczeniom biernym. Lecz są one w porządku mistycznym w tym znaczeniu, że kontemplacja wlane rozpoczyna się wraz z oczyszczeniem biernym zmysłów, w którym opanowuje oświecenia daru umiejętności i wznosi się wraz z nocą ducha, gdzie opanowuje dar rozumu. Duch Święty oczyszcza również z wszelkiej domieszki pokorę i cnoty teologiczne, uwypukla mocno ich motyw

¹ Omówiliśmy gdzie indziej obszernie to zagadnienie: *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 419-476; streścimy tu pokrótce te pięćdziesiąt stron.

formalny z istoty swej nadprzyrodzony i nie stworzony: Prawdę pierwszą objawiającą, Miłosierdzie i Wszechmoc wspomagającą, Dobroć Bożą w najwyższym stopniu godną miłowania dla niej samej¹. Te oczyszczenia biernie natury mistycznej są więc na normalnej drodze świętości i zwalniają od czyśćca tych, którzy je znoszą wielkodusznie; są one czyśćcem za życia, gdzie się zasługuje i postępuje, podczas gdy w tamtym życiu już nie ma zasługi.

* * *

Trzecia racja: Cel życia wewnętrznego jest ten sam co życia mistycznego: życie wieczne, czyli widzenie uszczęśliwiające i miłość nieutralcalna, która z niego wynika. Ale życie mistyczne usposabia bardziej bezpośrednio do tego ostatecznego celu; jest ono u doskonałych jakby jego wstępem, jak na to wskazują błogosławieństwa ewangeliczne, najwyższe akty cnót i darów. Życie mistyczne, którego istotę stanowi kontemplacja wlana i miłość wlana dobroci Bożej, zjawia się więc również na normalnej drodze świętości.

Wszystko składa się, by tego dowieść: główna zasada życia wewnętrznego, jego postęp przez konieczne oczyszczenia biernie oraz cel ostateczny, do którego prowadzi. Słowem, kontemplacja wlana i zjednoczenie z Bogiem, które z niej wynika, są u doskonałych normalnym wstępem do życia w niebie.

Tak więc zasady sformułowane przez św. Tomasza o darach Ducha Świętego otrzymywanych przez wszystkich sprawiedliwych oraz nauka św. Jana od Krzyża dotycząca oczyszczeń biernych prowadzą do przyjęcia powołania powszechnego i odległego wszystkich dusz wewnętrznych do kontemplacji wlanej².

¹ Ten punkt nauki nie pozwala nam przyjąć tego, co twierdzi o. de Guibert w *Theologia spiritualis*, s. 381: „*Possunt animae ad quemlibet sanctitatis gradum ascendere, quin hac via [contemplationis infusae] habituali modo incedant*”. Uważamy, że to twierdzenie nie jest zgodne z nauką wielkich mistyków, mianowicie św. Jana od Krzyża, na temat *oczyszczeń biernych* właściwych, które są *konieczne*, by dojść do wysokiej doskonałości. Te oczyszczenia biernie są istotnie stanem mistycznym typowym, zwłaszcza oczyszczenie umysłu, odpowiadające początkowi VI Mieszkania św. Teresy. Bez tych oczyszczeń biernych i kontemplacji wlanej, którą one zawierają, nie można by dojść do doskonałości zjednoczenia przekształcającego. Taką jest bardzo wyraźnie nauka św. Jana od Krzyża; wątpić w to, to zapomnieć najwyraźniejsze tezy, które stale powracają w jego dziełach.

² Cytowaliśmy gdzie indziej (*Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 458-462) wiele tekstów św. Jana od Krzyża odnośnie do tej nauki: *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. I i XIV; ks. II, rozdz. I; *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XIII; ks. III, rozdz. I; *Żywy płomień miłości*, strofa 3, w. 3, nr 5. – Por. również św. Teresa, *Droga doskonałości*, rozdz. XIX, XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII; *Twierdza wewnętrzna*, V Mieszkanie, rozdz. I.

Wystarczy tutaj przypomnieć, że św. Jan od Krzyża mówi w *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XV: „Kiedy dusza doskonale oczyści się i opróżni ze wszystkich form i obrazów widzialnych, staje w tym świetle czystym i prostym, przemieniając się w nim w doskonałą. Światła owego nigdy nie brakuje dla duszy, tylko przez kształty i zasłony stworzeń, którymi jest obciążona i okryta, światło to przelać się w nią nie może”.

Dodaje on jednak dalej (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. I): „Uwypukli się też więcej, jak wielkie dobro kryje w sobie ciemna noc... Ona bowiem oczyszcza duszę i uwalnia ze wszystkich tych niedosko-

* * *

Jeśli chodzi o powołanie indywidualne i bliskie, to do niego odnoszą się pewne zastrzeżenia poczynione tu i ówdzie przez św. Teresę, św. Jana od Krzyża, Taulera i innych mistrzów¹. Pewne jest, że wszystkie dusze sprawiedliwe nie są powołane w sposób indywidualny i bliski do kontemplacji wlanej.

Dowodem tego jest, że trzy oznaki główne tego powołania bliskiego nie znajdują się u wszystkich sprawiedliwych ani nawet u wszystkich dusz wewnętrznych. Św. Jan od Krzyża wymienia je w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX: „1) Du-

nałości”. Ostatecznie pełna doskonałość znajduje się jedynie w zjednoczeniu przemieniającym, „w tym stanie bowiem ani szatan, ani ciało, ani pożądliwości nie sprawiają już duszy niepokoju. Spełnia się tu bowiem to, co mówi Pieśń nad Pieśniami: «Zima już minęła, deszcz przeszedł i ustał. Ukazały się kwiatki po ziemi naszej»” (*Pieśń duchowa*, cz. III, strofa 22, koniec).

Św. Teresa mówi podobnie do swoich córek na początku V Mieszkania, rozdz. I: „Wszak my wszystkie, ile nas nosi ten święty habit Karmelu, wszystkie *jesteśmy powołane do modlitwy i kontemplacji*, to jest bowiem nasz początek... Choć w zewnętrznym postępowaniu naszym zachowujemy, czego potrzeba do osiągnięcia cnót zakonnych, ale żeby dotrzeć do tych skarbów ukrytych, do tego nam dużo, dużo nie dostaje. Potrzeba tu gorliwej pracy i pilności nigdy nie ustającej”. W *Drodze doskonałości*, rozdz. XIX, pod koniec, św. Teresa, mówiąc o kontemplacji wlanej i o wodach żywych modlitwy, głosi zasadę ogólną, którą rozwija następnie w rozdz. XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII: „Wszystkich, uważajcie to dobrze, wzywa Pan. Mówi On: «Pójdźcie do Mnie wszyscy...» (Mt 11,28). «Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije» (J 7,37)... Gdy żadnych nie kładzie zastrzeżeń... rzecz to dla mnie pewna i niezawodna, że każdy, kto pragnie, byleby nie ustał w drodze, trafi do tego źródła i tę wodę żywą otrzyma”.

¹ Św. Teresa mówi w *Drodze doskonałości*, rozdz. XX: „To, co przed chwilą na końcu poprzedniego rozdziału powiedziałam [o powołaniu ogólnym], może się komu wyda jakby zaprzeczeniem tego, co przedtem mówiłam [rozdz. XVIII] dla pociechy dusz, nie mogących się wznieść do modlitwy kontemplacyjnej, że Bóg, najwyższe nasze Dobro, różne ma sposoby prowadzenia dusz i że jak w domu Jego mieszkają jest wiele, tak też wiele jest dróg, które do nich prowadzą. Ale toż samo i teraz powtarzam”. – I rzeczywiście podtrzymuje ona zasadę powołania ogólnego, które wyjaśnia na nowo: „Pan... tak wielkie jest miłosierdzie Jego, że nikomu nie chciał tego wzbronić, by mu nie było wolno dążyć do tego źródła żywota, do niego przyjść i z niego pić... rzecz pewna i niezawodna, że nie zabrania jej [tej drogi] nikomu, owszem, jawnie i głośno wszystkich wzywa na nią. [Stała] Jezus i zawołał, mówiąc: *Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije* – J 7,37]. A kiedy tak, więc posłuchajcie mojej rady: nie ustawajcie w drodze, walczcie, jako przystało na mężne bojowniczkę, gotowe umrzeć raczej, niż sprawy podjętej odstąpić”.

Zastrzeżenia poczynione wyżej przez św. Teresę (rozdz. XVII) nie dotyczyły więc powołania ogólnego dalszego, lecz powołania indywidualnego bliskiego, które słyszą zazwyczaj tylko dusze bardzo wspaniałomyślnie. Św. Katarzyna Sienieńska mówi zupełnie podobnie w *Dialogu*, rozdz. LIII, przy tym samym tekście św. Jana: „*Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije*”. Podobnie bł. Henryk Suzo, *Livre de la sagesse éternelle*, rozdz. XXII.

Tak samo należy rozumieć zastrzeżenia czynione czasem przez św. Jana od Krzyża, np. gdy mówi w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX, koniec: „Nie wszystkie... dusze, choćby się usilnie ćwiczyły w życiu wewnętrznym, podnosi Bóg do kontemplacji, ani nawet do jej początków, nie wybiera nawet ich połowy, a dlaczego tak czyni, to już On sam wie”. Święty tłumaczy to obszerniej w *Żywym płomieniu miłości*, strofa 2, w. 5, gdzie tłumaczy to tym, że Bóg, „próbując te dusze, znajduje je słabymi, wnet uciekają od trudów, nie chcą znieść najmniejszej przykrości czy zmartwienia”. Dlatego „Bóg nie postępuje już dalej w oczyszczaniu ich”. Innymi słowy: „Wielu jest powołanych, mało wybranych”. Zastrzeżenia dotyczą więc nie powołania ogólnego i dalszego, lecz indywidualnego i bliższego, którego wielu nie chce usłyszeć.

sza nie znajduje smaku i pociechy w rzeczach Bożych [poznanych przez zmysły], ale również i rzeczach stworzonych. 2) Ciągłe zwracanie pamięci ku Bogu i pewien bolesny niepokój, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa. 3) Dusza jest niezdolna do szczegółowego rozmyślania przy pomocy wyobraźni, jak to dawniej czyniła... Bóg... teraz wykluczając stopniowo postępujące rozważania udziela się jej w czystym duchu, w akcie czystej kontemplacji”.

Wreszcie powołanie indywidualne i bliskie może być wystarczające, a pozostać bezowocne na skutek naszego niedbalstwa, lub przeciwnie, jest ono skuteczne, i to w różny sposób: by nas doprowadzić rzeczywiście czy to do niższych stopni kontemplacji, czy też do stopni najwyższych. Toteż św. Teresa stosuje do tego zagadnienia słowa Pana Jezusa: „Wielu jest powołanych, ale mało wybranych”¹.

* * *

W myśl tego, co było wyżej powiedziane, można zrozumieć, że u wszystkich dusz wewnętrznych pragnienie kontemplacji wlanej jest słuszne, pod warunkiem że jest pokorne i że zdaje się na wolę Bożą co do czasu, kiedy tej łaski Bóg zechce im udzielić. Tak rolnik ma prawo pragnąć i prosić o deszcz, który da płodność obsianej ziemi, ale musi również zdać się w tym na Opatrzność. Jeśli wszelka modlitwa powinna być jednocześnie pokorną, ufną, wytrwałą, to tym bardziej modlitwa o tę wiarę przenikliwą i słodką, o której była mowa, czyli o żywsze i głębsze poznanie tajemnic objawionych: wielkości Boga, Jego promieniującej dobroci, Jego Opatrzności, przeżytego poznania Wcielenia odkupującego, Męki, uniżenia Słowa Wcielonego, wpływu, który wywiera Ono zawsze przez Eucharystię, nieskończonej wartości Mszy świętej, ceny gorliwej Komunii świętej, ceny czasu, który nas prowadzi do wieczności. Pismo Święte zawiera w wielu miejscach tę modlitwę; np. w Księdze Mądrości (7,7) czytamy słowa, przypominane w Oficjum na uroczystość św. Teresy: „Modliłem się, a dana mi jest roztropność, i wzywałem i przyszedł na mnie duch Mądrości. I przedłożyłem ją nad królestwa i stolice, i bogactwa za nic miałem w porównaniu z nią... Wszystko złoto do niej przyrównane jest odrobiną piasku, a za błoto będzie poczytane srebro obok jej. Nad zdrowie i piękno umiłowałem ją i postanowiłem mieć ją zamiast światłości, gdyż światło jej nigdy nie zgaśnie. A przyszedł mi razem z nią wszystkie dobra... a nie wiedziałem, że ona jest matką tego wszystkiego... Nieprzebranym bowiem jest skarbem dla ludzi, a ci, którzy go używali, stali się uczestnikami Boskiej przyjaźni”. Oto pragnienie światła daru mądrości. Zrozumiałe jest wobec tego, że teologowie Karmelu, Filip od Trójcy Świętej² i Antoni od Ducha Świętego, oraz dominikanin de Vallgornera mówią o prag-

¹ V Mieszkanie, rozdz. I; podobnie, św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX.

² *Summa theol. myst.*, 1874, t. 2, s. 299; t. 3, s. 43. Antoni od Ducha Świętego i de Vallgor-

nieniu kontemplacji wlanej: „*debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare* – wszyscy winni wzdychać do nadnaturalnej kontemplacji”, a Józef od Ducha Świętego mówi podobnie: „Możemy dążyć do niej, pragnąć jej gorąco i prosić o nią pokornie Boga”¹.

Kierownictwo duchowe wobec kontemplacji

Zanim się ukaże jakikolwiek znak powołania bezpośredniego do kontemplacji, trzeba niewątpliwie przedstawić duszom wielkość ducha wiary, który skłania do rozważania wszystkiego z punktu widzenia Bożego: tajemnic religii, kultu chrześcijańskiego, ludzi niezależnie od tego, czy są nam życzliwi czy nie, zdarzeń przyjemnych czy przykrych. Lecz takie rozważanie nadprzyrodzone wszystkich spraw pod tym wzniosłym kątem widzenia może być doskonałe i trwałe tylko z pomocą łaski kontemplacji. Można więc mówić o niej dyskretnie, nie nazywając jej jeszcze.

Jest rzeczą pewną, że można skłonić wszystkie dusze do pragnienia wiary przenikającej i smakującej wielkie tajemnice zbawienia i wypada prosić o nią. Tak samo zanim się okażą w duszy znaki predestynacji, należy budzić w niej pragnienie żywota wiecznego: jest więc właściwe, by pragnęła również wszystkiego tego, co jest na normalnej drodze do życia wiecznego.

Trzeba jednak dobrze tu rozróżniać intencję i realizację. W intencji cel zamierzony i upragniony jest pierwszy, pragnie się go przed środkami; w realizacji jest odwrotnie, trzeba się wznosić od środków najskromniejszych do coraz wyższych; tutaj należy unikać pośpiechu, w którym przeskakiwałoby się stopnie; byłoby to narażeniem wszystkiego, chęcią budowania szczytu gmachu przed założeniem fundamentów lub latania, zanim się ma skrzydła.

Trzeba również przypominać stale duszom zwykłe warunki prawdziwego zjednoczenia z Bogiem: habitualne skupienie, całkowite wyrzeczenie, czystość serca, prawdziwą pokorę, wytrwałość w modlitwie mimo długotrwałej oschłości, wielką miłość braterską. Jeśli dodać do tego umiłowanie liturgii i świętej wiedzy, jest się prawdziwie przygotowanym na bliskie powołanie do zażyłości z Bogiem.

* * *

Z chwilą, gdy okaże się to bliskie powołanie, trzeba, aby dusze, chcąc uniknąć zejścia z drogi z powodu cierpień, oschłości i nocy zmysłów, przeczytały

nera wypowiadają się następnie dokładnie w tych samych słowach. – Wielokrotnie cytowano Filipa od Trójcy Świętej, ale on sam znalazł tę naukę u karmelity Jana od Jezusa i Maryi, z którego dzieł dużo korzystał, i u Alvareza de Paz TJ (*De inquisitione pacis*, ks. I, cz. III, rozdz. XXVII, wyd. 1617), z którego również wielu czerpało, nie cytując nawet jego imienia.

¹ *Cursus theol. mist. scol.*, t. 2, II Praed., disp. XI, q. II, nr 18 i 23.

o trzech znakach tego powołania u św. Jana od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX) lub w innym podobnym dziele (por. wyżej, s. 673-674).

Gdy łaski kontemplacji stały się częste, dobrze jest kontynuować lekturę tych samych dzieł, zwłaszcza tych, które przestrzegają przed pragnieniem łask ściśle nadzwyczajnych: widzeń, objawień, stygmatów.

Trzeba też mówić tym duszom, gdy tylko stają się mniej wierne, o wadach ludzi zaawansowanych, o umiłowaniu krzyża, o potrzebie głębokiego oczyszczenia ducha, jako o niezbędnym warunku ścisłego zjednoczenia z Bogiem i pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego.

* * *

Liczni teologowie współcześni, benedyktyni, karmelici, dominikanie, jezuici i inni, przyjmują istotę tej nauki, jak wskazuje ankieta drukowana w „La Vie Spirituelle” (maj 1931, dodatek, s. [67]-[75]: wniosek z tej ankiety). Zrozumiałe jest wobec tego, że można zgodzić się z o. Maréchałem TJ, iż „działanie kontemplacji powinno nawet na swych stopniach wyższych... wykazywać rozkwit stosunkowo rzadki, lecz normalny, zwykłego życia łaski... [Nauka ta] jest echem najbardziej autentycznej Tradycji i nie natrafia już na sprzeciw”¹.

Można też zrozumieć, że Alvarez de Paz TJ pisał: „Sami jesteśmy winni, jeśli nigdy nie odczuwamy niewymownej słodczy kontemplacji” (*De inquisitione pacis*, 1617, ks. I, cz. III, rozdz. XXVII). Wiadomo też, że św. Franciszek Salezy wnioskuje w *Traktacie o miłości Bożej* (ks. VI, rozdz. VI, koniec), że „święta kontemplacja jest celem, do którego zmierzają wszystkie ćwiczenia duchowne”.

Aby uniknąć nieostrożności i pośpiechu tych, którzy opierając się na tej nauce, chcieliby przeskakiwać stopnie, trzeba często przypominać, jak już mówiliśmy, że warunkami zwykle wymaganymi do otrzymania łaski kontemplacji tajemnic wiary są: czystość i pokora serca, prostota ducha, skupienie habitualne i całkowite wyrzeczenie.

Ta tradycyjna nauka streszcza się ostatecznie cała w już cytowanych słowach *Naśladowania*, ks. III, rozdz. XXXI: „Dlatego tak mało jest ludzi bogomyślnych, bo mało jest takich, którzy umieją zupełnie oderwać się od rzeczy stworzonych i znikomych”. Kontemplacja jest „manną ukrytą” (Ap 2,17), daną przez Boga duszom wspaniałomyślnym jako normalny wstęp do widzenia uszczęśliwiającego².

¹ „Nouvelle Revue Théologique”, luty 1929, s. 182, cytowane przez Msgr. A. Saudreau w artykule: *Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente*, „La Vie Spirituelle”, czerwiec 1929, dodatek, s. [146].

² Czasem nazywano *kontemplacją nabytą* to, co jest *kontemplacją wlaną początkową*, ponieważ brano w niej pod uwagę przede wszystkim pracę umysłu (której symbolem jest noria), przygotowującą do otrzymania szczególnego natchnienia Duchu Świętego. Ale należy nazywać pewien

CO NOWEGO JEST W MODLITWIE WLANEJ?

Czasem uważa się za niedostateczne, często spotykane wyjaśnienie modlitwy wlanej jako natchnienia specjalnego darów Ducha Świętego, przyjętego z uległością. Wyjaśnienie to, według niektórych, nie tłumaczy dostatecznie tego, co jest nowe w modlitwie wlanej, i ukazuje tylko różnicę stopnia w porównaniu z modlitwą nabytą, w której dary Ducha Świętego działają już w sposób ukryty¹.

akt lub stan biorąc pod uwagę nie to, co jest w nim *materialne*, jak uprzednia dyspozycja, ale to, co jest *formalne i nowe*. W ten sposób wyraża się *samą naturę* aktu, który chce się określić. Lepiej więc jest tutaj mówić o *kontemplacji wlanej początkowej*, która rozpoczyna się z nocą bierną zmysłów. I tak właśnie mówi św. Jan od Krzyża, gdy opisawszy to oczyszczenie, twierdzi (*Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV): „Droga ta nazywa się drogą postępujących, czyli doskonałych, albo drogą kontemplacji wlanej. Bóg prowadzi tu duszę, karmiąc ją i wzmacniając bez jej czynnych rozmyślań” podczas modlitwy.

¹ Czytamy w „Revue d'Ascétique et de Mystique”, kwiecień 1936, s. 175, odnośnie do kontemplacji mistycznej: „Jest to doświadczenie nowej obecności Boga... Poznanie to jest tak wyraźnie nowe, że uderza to od razu wszystkie dusze kontemplatywne: jest to podziw wobec piękna, wielkości, słodyczy. Jeśli wkrótce w duszy, która lęka się złudzenia, kiełkuje jakiś niepokój, to nigdy jednak w samym akcie tego zetknięcia z Bogiem, które przynosi pewność i pokój. Nie chodzi tu już o kwestię wyższego lub niższego stopnia, nawet wielkiej różnicy, doświadczenie okazuje się «inne» niż wszystko, co było doznawane dotąd” (V. Lithard CSCp).

Autor dodaje: „Teoria Msgr. Saudreau i o. Garrigou-Lagrange’a wydaje się tu niewystarczająca; łaska ta jest nie tylko bardzo wysoka, ale nie będąc nadzwyczajną, jest innej natury”.

Czyż natchnienie i oświecenie specjalne, otrzymane z uległością poprzez dary rozumu i mądrości, nie wystarczają już tutaj, wbrew nauce tylu wielkich mistrzów o tych darach i modlitwie wlanej?

Zdaje się, że tak twierdzi autor; jednak, jego zdaniem, nie potrzeba idei anielskich, odrzuconych – jak mówi – wyraźnie przez św. Tomasza (*De Veritate*, q. 18, a. 1). Odwołuje się natomiast do *światła łaski*, o którym pisze św. Tomasz, omawiając poznanie mistyczne u Adama w stanie niewinności: „Per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat” (*De Veritate*, q. 18, a. 1); „per quem modum Deum cognoscebat [Adam innocens] non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa” (tamże, a. 2). Św. Tomasz mówi w tym samym miejscu, o dwa wiersze wyżej: „Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per *inspiracionem internam ex irradiatione divinae sapientiae*”.

Trzeba by jednak wiedzieć, czym to natchnienie wewnętrzne różni się od natchnienia specjalnego, mniej lub więcej wysokiego, na którego przyjęcie przygotowują nas dary rozumu i mądrości. *To natchnienie specjalne darów rozumu i mądrości* nie dokonuje się za pomocą rzeczy odczuwalnych (jak kazanie), lecz jest czysto duchowe i ponad wszelkim rozważaniem lub rozumowaniem. Będzie więc bardzo trudno wykazać, że między nim a *światłem łaski*, które miał Adam w stanie niewinności, jest różnica nie tylko stopnia, ale *natury*. Zresztą w tej samej kwestii 18 *De Veritate*, a. 1, ad 4, św. Tomasz mówi o Adamie w stanie niewinności: „In contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiae, mentem elevans ad cernenda divina” [to jest światło daru mądrości] i dodaje: „Et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectus in statu innocentiae”. Ten tekst jest ważny.

Proszono nas o wyjaśnienie tego punktu. Trzeba w tym celu rozpatrzyć dwie rzeczy. Najpierw fakt: czy cecha nowości okazuje się zawsze wyraźnie? Następnie wartość wyjaśnienia tego faktu jako natchnienia i oświecenia specjalnego przez dary Ducha Świętego.

Czy cecha nowości okazuje się zawsze wyraźnie?

Jest ona niewątpliwie bardzo wyraźna, jeśli dusza przechodzi nagle od rozmyślenia dyskursywnego, mniej lub więcej uproszczonego (nazywanego czasem w ostatniej fazie kontemplacją nabytą) do odpocznienia nie oschłego, lecz z pociechami, o którym mówi św. Teresa w IV Mieszkaniu, rozdz. II. W tej modlitwie wlanej „wola jest zniewolona” przez oświecenie wewnętrzne, które jej objawia dobroć Boga w niej obecnego jako źródło wody żywej: „Woda ta niebieska, gdy zacznie płynąć z tego źródła... rozszerza się coraz dalej, rozprzestrzeniając całe nasze wnętrze, i sprowadza za sobą pewne dobra, na określenie których nie masz wyrazu, ani też dusza sama nie zdoła pojąć tego, co jej się udziela w onej chwili błogosławionej”.

Jednak – czytamy w tym samym miejscu – zdarza się, że w tym stanie rozum i wyobraźnia nie przestają działać i wprowadzają zamęt do woli¹. Charakter nowości w modlitwie wlanej byłby więc jeszcze bardziej wyczuwalny, gdyby również umysł był zniewolony oraz gdyby wyobraźnia i pamięć przestały się niepokoić, jak to się zdarza na modlitwie zjednoczenia², porównanej do deszczu padającego z nieba, a nie tylko do norii, przelewającej wodę ze studni³.

Zdarza się jednak częściej, że przejście od ostatniej modlitwy nabytej do modlitwy wlanej początkowej nie jest tak wyraźne. Wykazuje to dobrze św. Jan od Krzyża w *Nocy ciemnej*, ks. I, rozdz. IX, gdzie opisuje noc zmysłów, którą można rozpoznać po trzech znakach często cytowanych: „Pierwszym znakiem jest to, że dusza nie znajduje smaku i pociechy w rzeczach Bożych [podanych w formie zmysłowej, za pośrednictwem zmysłów i wyobraźni, jak w rozmyślaniu]... Drugim znakiem potwierdzającym, że to oczyszczenie jest na skutek ciemnej nocy, jest ciągle zwracanie pamięci ku Bogu i pewien bolesny niepokój, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa... Trzecim znakiem, po którym można poznać oczyszczenie zmysłów, jest niezdolność... rozmyślenia, jak to przedtem dusza czyniła. Teraz nie osiągnie tego mimo wszelkich wysiłków. Przedtem bowiem udzielał się jej Bóg za pośrednictwem rozmyślenia, które odprawiała, zbierając i rozbierając stopniowo różne prawdy. Teraz, wykluczając

¹ IV Mieszkanie, rozdz. I, i *Droga doskonałości*, rozdz. XXXI.

² Por. *Twierdza wewnętrzna*, V Mieszkanie, rozdz. I i II.

³ *Księga życia*, rozdz. XIV i XVIII.

stopniowo postępujące rozważania, udziela się jej w czystym duchu, w akcie czystej kontemplacji, której nie dosięgają władze zmysłów zewnętrznych”.

Jest to kontemplacja wlana początkowa, której towarzyszy trwale odczuwalna oschłość, o której często mówiła św. Joanna de Chantal¹, a która jest wyraźnie odmienna od odpocznienia z pociechą, opisanego przez św. Teresę w IV Mieszkaniu, rozdz. II.

W tym opisie św. Jana od Krzyża nowość kontemplacji wlanej początkowej nie jest bardzo uderzająca. To samo można powiedzieć o opisie, który się znajduje w bardzo znanym dziełku Bossueta pt. *Łatwy i krótki sposób odprawiania modlitwy w wierze*.

Pierwsza faza tej modlitwy jest nabyta, druga jest dość wyraźnie wlana². Można więc zrozumieć, dlaczego mówiono o modlitwie mieszanej, w której wpływ szczególnego natchnienia Ducha Świętego, początkowo ukryty, zaczyna się ujawniać³. Wielcy mistycy stwierdzali nawet wielokrotnie, że niektóre dusze wewnętrzne, bardzo gorliwe, mają często tę kontemplację wlaną, nie wiedząc o tym, ponieważ może ona istnieć w wielkich ciemnościach nocy zmysłów i nocy ducha.

Przejście od modlitwy nabytej do wlanej nie zawsze więc ma charakter wyraźnej nowości, a nawet gdy ten charakter jest dość wyraźny, nie jest taki sam w ukojeniu oschłym i w ukojeniu pełnym pociechy.

Jak wytłumaczyć to przejście?

Gdy to przejście od modlitwy nabytej do wlanej jest powolne, stopniowe, jak je opisuje św. Jan od Krzyża w nocy zmysłów, natchnienie specjalne otrzymane biernie przez dary Ducha Świętego wyjaśnia dostatecznie to, co jest tu nowe.

¹ *Réponses*, Paris² 1665, s. 508n.

² Bossuet mówi przy końcu tego pięknego dziełka: „Po oczyszczeniu duszy w czyśćcu cierpień, przez który trzeba koniecznie przejść, przyjdzie oświecenie, spoczynek, radość przez zjednoczenie ścisłe z Bogiem, które uczyni dla niej ten świat jakby rajem, mimo że jest wygnaniem”.

Przemedytowawszy tę doskonałą książeczkę Bossueta, można zdać sobie sprawę, że różni się ona znacznie od tego, co twierdził on w *Instrukcjach dotyczących stanów modlitwy* (artykuły początkowe, nr 22), gdzie nazywał „nadzwyczajną” modlitwę zwykłej obecności Bożej, oddania, czyli ukojenia, a także od tego, co mówił w *Mystici in tuto*, nr 41: „Św. Franciszek Salezy doszedł do szczytu doskonałości, nie przekroczwszy medytacji dyskursywnej”. Św. Joanna de Chantal mówi przeciwnie w swoich *Réponses*, dz. cyt., s. 508n.

We wspomnianym dziełku Bossuet mówi o modlitwie uproszczonej, którą „dusza przez swoją wierność w umartwieniu i skupieniu zazwyczaj otrzymuje”. Lec w drugiej fazie modlitwa ta jest wlana: „Dusza więc porzucając rozumowanie posługuje się słodką kontemplacją, która utrzymuje ją spokojną, uważną i podatną na działania i wrażenia Boże, jakie Duch Święty jej udziela. Czyni ona mało, a otrzymuje wiele... Im mniej pracuje stworzenie, tym bardziej działa Bóg swoją potęgą... Wpływy Boskie wzbogacają duszę wszelkiego rodzaju cnotami”.

³ Por. *Note sur la contemplation acquise chez les théologiens du Carmel*, autorstwa o. Gabriela od św. Magdaleny OCD, przedrukowane w *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, s. 745-768.

Lecz w tym celu trzeba dobrze zrozumieć różnicę gatunkową między trybem ludzkim działania cnót nawet wlanych a nadludzkim trybem działania darów Ducha Świętego, którego akty mają właśnie za bezpośrednią podstawę oświecenie i natchnienie specjalne Mistrza wewnętrznego. To natchnienie jest formą wyższą łaski uczynkowej działającej; porusza nas ono do swobodnego działania ponad wszelkim postanowieniem rozumowym, jest więc znacznie wyższe od zwykłej łaski uczynkowej, zwanej współdziałającą, która nas porusza w zgodzie z decyzją rozumu do spełnienia tego lub innego aktu wiary, nadziei, miłości, roztropności, sprawiedliwości lub jakiejś innej cnoty. Św. Tomasz daje głębokie określenie tej różnicy w dwóch artykułach, które wyjaśnialiśmy często, mianowicie: Czy dary różnią się (gatunkowo) od cnót wlanych swoim przedmiotom i motywem formalnym?¹ Czym łaska działająca różni się od łaski współdziałającej?²

Różnica jest wyraźna: np. widzę, że nadesza zwykła godzina odmawiania Oficjum i wtedy sam z siebie (z łaską zwykłą, która tu jest współdziałającą) zabieram się do pełnienia aktów wiary i religii, które zawiera w sobie odmawianie tego Oficjum.

I przeciwnie, w czasie trudnego i absorbującego studiowania, otrzymuję nagle i nieoczekiwanie specjalne natchnienie do modlitwy czy to dla lepszego zrozumienia tego, co czytam, czy też za osobę bliską, która prawdopodobnie w tej chwili potrzebuje modlitwy. W pierwszym wypadku roztropność chrześcijańska skłania mnie do zmówienia Oficjum oraz do aktów wiary i religii, których wymaga ta modlitwa liturgiczna; w drugim wypadku natchnienie Ducha Świętego wbrew roztropnym zamierzeniom popycha mnie do modlitwy.

Jest w tym oczywiście coś nowego, choć przejście od jednego sposobu do drugiego jest czasem powolne i stopniowe, a kiedy indziej szybsze, a nawet natychmiastowe.

* * *

¹ I-a II-ae, q. 68, a. 1: „Oportet... inesse homini altiores perfectiones, secundum quod sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur”. – *Natchnienie specjalne nie jest tylko poruszeniem do czynienia, ale również kierownictwem wyższym niż kierownictwo rozumu oświeconego wiarą.*

² I-a II-ae, q. 111, a. 2: „In illo... effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, *solus autem Deus movens*, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*”.

Wyjaśniliśmy gdzie indziej obszernie tę różnicę; por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 362-367. Por. również tamże, s. 339-345, wyjaśnienie różnicy gatunkowej między darami a cnotami nawet wlanymi, opartej na ich motywie formalnym. Jest to natchnieniem szczególnym Ducha Świętego, który jest regułą bezpośrednią aktu darów; jest to kierownictwo nadludzkie, którego skutkiem jest nadludzki tryb działania. Widać to wyraźnie w akcie daru rady, wyższym od aktu roztropności wlanej. Znajduje się również w natchnieniu darów rozumu i mądrości, które skłania do aktu wiary przenikliwej i słodkiej (zwanego *aktem wlanym*), wyraźnie różnego od aktu wiary, do którego dochodzimy na ogół sami przez namysł dyskursywny, z pomocą łaski współdziałającej.

Dlaczego – skoro przejście jest szybkie, np. gdy dusza przechodzi bez pośrednictwa medytacji dyskursywnej uproszczonej do odpocznienia radosnego, opisanego przez św. Teresę – nie wystarczałoby do wyjaśnienia go natchnienie i specjalne oświecenie, otrzymane przez dary Ducha Świętego?

Chodzi tu o rozpatrzenie darów nie tylko w ogólności oraz w sposób schematyczny i książkowy, ale także szczegółowo, w sposób konkretny i przeżyty, tak jak je opisali św. Tomasz i wielcy mistycy: św. Bonawentura, Ruysbroeck, Tauler, o. Lallemant.

Dar umiejętności wyjaśnia doświadczalne poznanie nicości rzeczy stworzonych w przeciwieństwie do rzeczy Bożych; szczególnie poznanie ciężkości grzechu śmiertelnego jako obrazu Boga, takie by obudziło prawdziwy wstręt do grzechu. Jest to widoczne u niektórych ludzi nawróconych w momencie ich nawrócenia, i nigdy zwykła, uważna lektura książek nabożnych, połączona z rachunkiem sumienia, nie mogłaby wywołać tej tak bardzo żywej skruchy, w której objawia się szczególne natchnienie Ducha Świętego. Jest to naprawdę coś nowego.

Podobnie dar pobożności, którego siedzibą jest wola, wyjaśnia, czemu w modlitwie ukojenia władza ta jest opanowana przez słodką obecność Boga, poznana doświadczalnie, jak uczy św. Tomasz w *Komentarzu do Listu do Rzymian*, 8, 15-16: „Bo otrzymaliście ducha przybrania za synów i w duchu tym wołamy: *Abba*, Ojcze! A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”. Św. Tomasz zauważa w tym samym miejscu, że Duch Święty daje to świadectwo przez udzielenie prawdziwie synowskiej do siebie miłości, której nie moglibyśmy osiągnąć sami przez zwykłą łaskę uczynkową. Podobnie uczniowie z Emaus mówili (Łk 24,32): „Czyż serce nasze nie pałało w nas, gdy mówił w drodze i Pisma nam wyjaśniał?” – Tak samo przez dar pobożności tłumaczy się – według św. Tomasza – to, co powiedziane jest w Liście do Rzymian (8,26): „Sam Duch błaga za nami wzdychnaniem niewysłowionym”.

Wreszcie dar mądrości jest – zdaniem św. Tomasza¹ – przyczyną *quasi*-doświadczalnego poznania obecności Bożej w nas, poznania opartego jednocześnie na szczegółowym natchnieniu Ducha Świętego i na pokrewieństwie natury z rzeczami Bożymi, płynącym z miłości. Natchnienie specjalne posługuje się tym pokrewieństwem natury, które aktualizuje (akt wlanej miłości), aby nam pokazać, jak tajemnice wiary zaspokajają nasze najwyższe dążenia i budzą nowe. Jest w tym akt miłości wlanej i wlanego poznania, wiary przenikliwej i słodkiej; nazwane są one wlanymi nie tylko dlatego, że płyną z cnót wlanых (w tym wypadku cnót teologicznych), ale ponieważ nie mogłyby być spełnione

¹ II-a II-ac, q. 45, a. 1 i 2; artykuł 1 mówi o natchnieniu specjalnym, a artykuł 2 mówi o pokrewieństwie natury (*connaturalitas*), którą się posługuje natchnienie specjalne, by nam okazać, jak tajemnice wiary odpowiadają najwyższym dążeniom.

bez specjalnego natchnienia, któremu dary czynią nas uległymi. Nie moglibyśmy pełnić tych aktów sami z łaską uczynkową zwykłą, zwaną współdziałającą; trzeba było łaski działającej specjalnej¹.

Odpowiedź na pewną trudność

Stawiano zarzut, że to tradycyjne wyjaśnienie, mimo że przekazane przez wielkich nauczycieli, wykazuje tylko różnicę stopnia, a nie natury, że wobec tego prawdziwie nowy charakter modlitwy wlanej nie jest dostatecznie wyjaśniony.

Odpowiadamy na to, że istnieje naprawdę różnica gatunkowa, a nie tylko stopni, między darami Ducha Świętego a cnотami wlanymi. Kierownictwo nie jest to samo, zależnie od tego, czy dokonuje się czy nie bez szczególnego natchnienia Ducha Świętego². Jest to wyraźne np. przy natchnieniu daru rady, który uzupełnia niedoskonałość roztropności, gdy ta jest pełna wahania wobec kłopotliwego pytania. Jak uniknąć kłamstwa, zachowując powierzona tajemnicę? Czasem jedynie natchnienie Ducha Świętego pozwoli znaleźć niezwłocznie właściwą odpowiedź; natchnienie to będzie dane przez Ducha Świętego душom wewnętrznym wspaniałomyślnym, które są Mu zazwyczaj uległe.

Ta różnica gatunkowa jest bardzo wyraźna, gdy po akcie roztropności powziętym dyskursywnie, następuje, ponad namysłem dyskursywnym, akt daru rady, pochodzący ze specjalnego natchnienia Mistrza wewnętrznego w taki sposób, że wahająca się roztropność nie działa równocześnie. Czasem jednak natchnienie specjalne dane jest tylko, by ułatwić roztropne zastanowienie się, przypominając nam jakieś słowa Ewangelii, a wtedy różnica jest mniej wyraźna.

Podobnie dla kierującego łodzią znaczną różnicę stanowi, czy posuwa się naprzód siłą wiosł czy też podmuchem sprzyjającego wiatru, a różnica ta jest wyraźnie odczuwalna, gdy wiatr staje się dość mocny, by zastąpić wiosłowanie, które było przedtem potrzebne. Jest to z pewnością coś więcej niż różnica stopni. Jest ona mniej wyraźna, jeśli wietrzyk nie zwalnia wiosłarza całkowicie od wysiłku, lecz tylko mu pomaga.

Podobnie – mówi św. Teresa, chcąc przedstawić symbol modlitwy – są różne sposoby podlewania ogrodu³: albo czerpie się wodę ręcznie ze studni, albo wyciąga się ją maszyną z czerpakami zwaną noria, lub też przeprowadza się do ogrodu wodę kanałami z rzeki, albo wreszcie deszcz z nieba podlewa ogród. Jeśli się przejdzie nagle od pierwszego sposobu do czwartego, jest to bardzo

¹ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 111, a. 2.

² Por. *S. th.*, I- II-ae, q. 68, a. 1, 2, 3.

³ *Księga życia*, rozdz. XV-XIV.

wyraźne; lecz można przejść inaczej – stopniowo. Zresztą modlitwa wlane, którą symbolizuje deszcz z nieba, może tłumaczyć się również oświeceniem specjalnym i natchnieniem Ducha Świętego, otrzymanym przy pomocy darów rozumu, mądrości i pobożności, gdy te, wzrastając wraz z miłością, istnieją w stopniu wyższym.

Wykazaliśmy obszernie gdzie indziej¹, że dla wyjaśnienia kontemplacji mistycznej według św. Tomasza i św. Jana od Krzyża nie jest konieczne odwoływać się do pojęć lub idei wlnych, podobnych do pojęć aniołów, że wystarcza światło wlane, zwane oświeceniem specjalnym i natchnieniem Ducha Świętego, które ciągle wzrasta w każdej wspaniałomyślniej duszy wewnętrznej, łączącej miłość krzyża z uległością Mistrzowi wewnętrznemu. Wiara staje się więc coraz bardziej przenikliwą i pełną słodyczy.

Nie jest również konieczne odwoływać się do światła proroczego, bo światło darów wystarcza. Św. Tomasz wykazuje to dość jasno, gdy mówi o kontemplacji wlanej Adama w stanie niewinności, a następnie o naszej (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4): „W kontemplacji Bóg jest widziany za pomocą światła mądrości, podnoszącego umysł, by mógł dojrzeć rzeczy Boże, mimo że istota Boża nie jest widzialna bezpośrednio; tak więc przez łaskę Bóg jest widzialny przez kontemplującego po grzechu pierworodnym, choć mniej doskonale niż w stanie niewinności”². Światło mądrości, o którym tu mowa, jest naprawdę darem mądrości, o którym św. Tomasz traktuje *ex professo* (II-a II-ae, q. 45). Nic nie wskazuje, że można w nim widzieć światło gatunkowe odmienne od tego, do którego przyjęcia ten dar nas usposabia. Tak więc to, co jest nowe w modlitwie wlanej, jest dostatecznie wyjaśnione przez tradycyjną naukę, odwołującą się do szczególnego natchnienia Ducha Świętego, które otrzymuje się przez dary. Potwierdza to ten punkt, dobrze uwypuklony przez św. Tomasza, że łaska cnót i darów, która nas łączy z Bogiem, jest o wiele wyższa niż łaski darmo dane, pozwalające nam poznać tylko lub wskazywać znaki interwencji Bożej³.

Zjednoczenie ściśle z Bogiem, przebywającym poufnie w nas, przekracza te

¹ Por. *Perfection...*, dz. cyt., t. 2, pierwszy dodatek, s. [1]-[44] i s. [87]. Czy kontemplacja mistyczna wymaga pojęć wlnych? Teksty św. Tomasza i św. Jana od Krzyża pozwalają na danie odpowiedzi negatywnej.

² *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4: „In contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiae, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur: et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae”. Podobnie, II-a II-ae, q. 5, a. 1, ad 1, i I-a, q. 94, a. 1, ad 3.

³ Por. *S. th.*, I-a II-ae, q. 111, a. 5: „Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data”. Gdyby więc kontemplacja mistyczna właściwa zależała od światła proroczego lub od innej łaski darmo danej, ponieważ jest ona niższa od łaski cnót i darów, mogłoby się zdarzyć, że istniałby wielki kontemplujący niemistyk i mały kontemplujący, ale wielki mistyk, gdyż pierwszy miałby dary w stopniu bardzo wysokim, lecz bez światła proroczego, a drugi miałby to światło bez wysokiego stopnia darów.

znaki, które są mu wyraźnie podporządkowane. Rzeczywistość Boża, Bóg ukryty, przewyższa wszystkie symbole, a nawet zwracanie zbyt wielkiej uwagi na te znaki odwróciłoby nas – uczy św. Jan od Krzyża – od kontemplacji wlanej, która dosięga samego Boga w ciemności wiary.

Oświecenie specjalne Ducha Świętego

W związku z tym zagadnieniem podajemy tutaj list przysłany w styczniu 1937 roku przez o. Litharda ze Zgromadzenia Ojców Ducha Świętego, do redaktora „La Vie Spirituelle”, w którym precyzuje swoje poglądy.

Czcigodny Ojciec!

„La Vie Spirituelle” z 1 listopada ogłosiła artykuł z okazji notatki, która się ukazała pod moim nazwiskiem w „Revue d'Ascétique et de Mystique”. Chciałbym do niej dodać pewne wyjaśnienia i ufam, że będzie Ojciec również życzliwy, jak czcigodny o. Garrigou-Lagrange, gdy z nim mówiłem o zagadnieniu, które go dotyczyło. Będę powściągliwy.

Zgadzam się bez trudu z o. Garrigou-Lagrange'em, jeśli chodzi o różnicę między pomocami podtrzymującymi naszą inicjatywę osobistą a tymi, które okazują inicjatywę Bożą. W pierwszych tryb działania jest czysto ludzki i nie mamy żadnego odczucia tych pomocy. Drugie przeciwnie, mają znamię darów, przez które je otrzymujemy: są „instynktowne” i łatwo zdajemy sobie z tego sprawę; mamy odczucie bierności.

Ale również uważałem, że pomoce otrzymane przez dary wydają się nie wszystkie tej samej natury, a Czcigodny Ojciec, zdaje się, z tym się nie zgadza. Dlaczego – mówi Ojciec – „nie wystarczyłoby oświecenie specjalne” w drugim wypadku, podobnie jak w pierwszym? – Dlatego, że doświadczenie mistyków zdaje się wymagać innego sposobu oświecenia w kontemplacji wlanej. Podczas gdy poprzednio pod czysto instynktownym działaniem łask bądź to modlitwy, bądź też działania, mają oni świadomość tylko swoich czynów, które zresztą są im dostępne, poza smakiem instynktownym, jedynie z pomocami udzielonymi ich osobistej inicjatywie; w kontemplacji wlanej mają ponadto świadomość kontaktu z Bogiem tak dalece, iż mówią z całą pewnością, że widzą, czują, dotykają Boga. I nie tylko bierność tego aktu szczególnego wymyka się ich ludzkim możliwościom. Dlatego też twierdzimy, że te akty są podwójnie wlane i nadprzyrodzone. I dlatego właśnie szczęśliwi uprzywilejowani mówią o doświadczeniu wyraźnie nowym, innym, wprowadzającym ich jakby w inny świat; to, co się wiedziało przez wiarę, to kosztuje się w wierze. Oczywiście tu także dary służą do otrzymania tych łask, gdyż są one z natury, jak Czcigodny Ojciec chętnie się zgadza, *habitus receptivi*, a nie *operativi*, jak cnoty.

Czyż zresztą poza kontemplacją wlaną niewyraźną nie trzeba uznać także pomocy o innym charakterze dla kontemplacji wlanej wyraźnej, wymagającej pojęć wlnych, które nadają jej charakter nadzwyczajny? Bóg jest bogaty, a więc czy nie różny w swoich darach?

Bardzo chętnie jednak przyjmuje wraz z Czcigodnym Ojcem, że te przejścia są po Bożemu łagodne, podsuwane początkowo w sposób zaledwie uchwytne, i że natura pozostaje w tajemniczej dali, nim się stopniowo uwydatni. Czyż nie jest podobnie ze wszystkimi dziełami Boga? Jeśli w świecie natury trudno jest określić, gdzie kończy się jedna barwa, a zaczyna inna, czyż trzeba się dziwić niewiedzy w sprawach łaski?

Oświecenie specjalne daru mądrości wystarcza do kontemplacji wlanej

Na pytanie, postawione tutaj przez o. Litharda, odpowiedzieliśmy już poprzednio. Dodamy dla uzupełnienia następujące uwagi:

1) Aby wyjaśnić, co jest nowego w kontemplacji wlanej, przypominamy różnicę gatunkową między darami Ducha Świętego a cnotami chrześcijańskimi, podkreślając to, że dary usposabiają nas do przyjęcia szczególnego natchnienia Ducha Świętego, który ponad namysłem dyskursywnym porusza nas do aktów wlnych, do których sami nie bylibyśmy skłonni dzięki samym cnotom z pomocą łaski uczynkowej współdziałającej. Tak więc, twierdzimy, istnieje znaczna różnica, i to więcej niż różnica stopnia, dla łodzi między posuwaniem się naprzód siłą wiosel a posuwaniem się pod wpływem sprzyjającego wiatru, chociaż czasem wietrzyk sprzyja pracy wiosłarzy, nie czyniąc jej zbyteczną. Podobnie dary działają w sposób ukryty w życiu ascetycznym, a czasem nawet w sposób jawny, lecz rzadki; gdy ich wpływ staje się jednocześnie częstym i wyraźnym dla oczu doświadczonego kierownika, wówczas rozpoczyna się życie mistyczne. Jest ono dość łatwe do rozpoznania po trzech oznakach biernego oczyszczenia zmysłów, które podaje św. Jan od Krzyża i uważa za początek kontemplacji wlanej (por. *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. VII, IX, XIV).

Zwróciliśmy również uwagę na to, że cecha nowości kontemplacji wlanej okazuje się wyraźniej, gdy przechodzi się od rozmyślania rozumowego (którego symbolem jest noria) do odpocznienia z pociechami (IV Mieszkanie); natomiast cecha nowości jest mniej wyraźna, gdy przechodzi się, jak bywa zazwyczaj, od rozmyślania rozumowego do odpocznienia oschłego bierniej nocy zmysłów.

2) Uznajemy wielką różnorodność darów, gdyż każdy ma swój odrębny charakter. Np. między darami intelektualnymi dar rady, który jest tylko porządku praktycznego, uzupełnia niedoskonałość roztropności nawet wlanej; dar umiejętności, który często działa w oschłości nocy zmysłów, ukazuje nam bądź to nicłość stworzenia i ciężkość grzechu, bądź też symbolizm rzeczy zmysłowych w odniesieniu do rzeczy Bożych. Dar rozumu wreszcie daje nam specjalną przenikliwość wobec prawd wiary, jak to szczególnie widzimy w nocy ducha, mimo wielkiej oschłości duchowej, która ją charakteryzuje. Dar mądrości wreszcie daje nam poznanie *quasi*-doświadczalne obecności Boga w nas przez przywiązanie całkowicie synowskie, przez miłość wlaną, której Bóg nam udziela (por. św. Tomasz, *Comm. Ep. ad Rom.*, 8, 16).

3) Często również zwracaliśmy uwagę, że u niektórych dusz mistycznych dary intelektualne, nawet dar mądrości, przejawiają się nie w postaci olśniewającego światła, jak u wielkich mistyków, lecz w postaci światła rozproszonego, które jest jednak bardzo cenne, gdyż oświeca z góry wszystko, zwłaszcza nasze postę-

powanie i dobro, które mamy do wypełnienia wobec innych dusz. Widać to np. w całym życiu apostołskim św. Wincentego à Paulo.

4) Nie możemy przyjąć, by ten sam *habitus*, jak dar mądrości, miał służyć aktom odmiennej natury w taki sposób, by zwyczajny tryb działania pierwszych nie był podporządkowany trybowi działania nadzwyczajnego drugich. Jedność tej sprawności nie byłaby wtedy zachowana. Obszernie już wypowiedzieliśmy się na ten temat (por. „La Vie Spirituelle”, 1 października 1933) i nie możemy do tego powracać. Wystarczy powiedzieć tutaj, iż św. Tomasz uznaje, że ten sam dar, np. mądrości, ma akty znacznie różniące się na ziemi i w niebie, ale ich tryb działania ziemski w ciemności wiary jest istotnie podporządkowany trybowi działania niebieskiego, który będzie w jasności widzenia, i jedność sprawności jest w ten sposób zachowana. Inaczej nie mogłaby istnieć.

Dary usposabiają nas do otrzymywania specjalnego natchnienia, ale w kierunku ustalonego działania, które ma przedmiot formalny, określający ten dar bardziej niż inny; przez nie – jak twierdzi św. Tomasz – jesteśmy bardziej bierni niż czynni, ale każdy z nich to *habitus receptivus*, podporządkowany czynności specjalnej, a nie czynnościom różnej natury¹. Tak więc kontemplacja, której służy dar mądrości, zasługuje z samej swej natury na nazwę wlanej, gdyż nie jest ona w naszej mocy i wymaga bezwzględnie natchnienia specjalnego lub oświecenia Ducha Świętego, które możemy tylko przyjąć tak, jak ziemia przyjmuje upragniony deszcz.

Nie mówimy tu o zjawiskach mniej lub więcej nadzwyczajnych, które przypadkowo towarzyszą kontemplacji wlanej, ani o wpływie, czasem równoczesnym, pewnych łask darmo danych, ale o tym, co jest istotnie konieczne do kontemplacji wlanej, która zresztą ma wiele stopni, poczynwszy od nocy biernej zmysłów aż do zjednoczenia przemieniającego.

Aby uniknąć wszelkiego pomieszania, trzeba odróżniać te wszystkie zagadnienia jedno od drugich; przyjąwszy to, stwierdzamy, że według św. Tomasza i św. Jana od Krzyża, całkowite normalne zaktualizowanie daru mądrości zasługuje na miano kontemplacji wlanej właściwej i że bez tej kontemplacji zaktualizowanie tego daru jeszcze nie istnieje. Sądzymy, że żaden tomista nie może temu twierdzeniu zaprzeczyć.

5) Ustaliliśmy również obszernie (*Perfection chrétienne et contemplation*, wyd. 7, t. 2, s. [1]-[52]), że według św. Tomasza i św. Jana od Krzyża kontemplacja wlane nie wymaga *species infusus*, czyli pojęć wlnych, lecz tylko światła

¹ Siedem darów nie może być określane, jak by chciał o. Lithard, przez prostą *receptywność*, niezależnie od przedmiotu formalnego ich aktów. W takim razie wystarczyłyby dwa dary, jeden w umyśle, a drugi w woli, aby te władze otrzymały impuls Boży. A przecież istnieje siedem darów gatunkowo różnych.

wlanego darów rozumu i mądrości, czyli specjalnego oświecenia, które nas przygotowuje na jej przyjęcie. W odpowiedzi o. Lithardowi („La Vie Spirituelle”, listopad 1936, s. [203]n), wykazaliśmy, że teksty św. Tomasza dotyczące poznania mistycznego u Adama w stanie niewinności nie dają podstawy do twierdzenia czegoś więcej. *Lumen sapientiae*, o którym mówi on w *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4, jest właśnie światłem wlanym daru mądrości, który rozpatruje *ex professo* (II-a II-ae, q. 45).

O. Lithard zresztą sam pisze w liście, charakteryzując wyraźnie nowe doświadczenie mistyków, „które wprowadza ich w inny świat”: „To, co się widziało [poznawało] przez wiarę, to smakuje się w wierze”. Lecz jest to, ściśle mówiąc, poznanie *quasi*-doświadczałne; według św. Tomasza zależy ono od daru mądrości, który nadaje smak wierze. Istnieje zresztą w tych smakach duchowych, tak odmiennych od pociech odczuwalnych, wiele stopni, poczynawszy od kontemplacji wlanej początkowej aż do zjednoczenia przemieniającego.

Gdyby kontemplacja prawdziwie mistyczna wymagała innego specjalnego światła niż to, do którego usposabia nas normalnie dar mądrości, mógłby istnieć wielki kontemplatyk nie będący mistykiem, który posiadałby wysoki stopień daru mądrości bez tej szczególnej właściwości; i odwrotnie, mógłby być mistyk, który nie miałby – jeśli tak można się wyrazić – wzniesłego działania darów Ducha Świętego, lecz tylko z światła charyzmatycznego, które przypominałoby raczej łaski darmo dane.

6) Od mniej więcej dwudziestu lat, gdy zaczęliśmy pisać o tych zagadnieniach, zauważyliśmy, że na ogół naukę, którą uważamy za tradycyjną, przyjmują ludzie mający doświadczenie kontemplacji wlanej i że wielu z tych, którzy jej nie przyjmują, przyznają, że tego nie doświadczyli. Starają się wszakże wyobrazić je sobie zgodnie z tym, co czytali, i pytają siebie, co oznaczają terminy mistyków: widzieć Boga, odczuwać Go, dotykać. Nie chodzi z pewnością o widzenie bezpośrednie Boga, takim, jakim jest, lecz – jak mówi św. Tomasz – o poznanie *quasi*-doświadczałne Boga w miłości wlanej, którą budzi On w nas dla siebie¹.

O. Lithard w swoim liście, tam, gdzie mówi jakby nawiasem, „nie biorąc pod uwagę smaku instynktownego”, przyznaje, że ten smak nie jest w naszym zasięgu ani w naszej mocy, lecz że jest włany. Czy więc jest on rzeczą małej wagi? I czyż nie z jego przyczyny właśnie wolano napisać to, co jest dalej powiedziane w tym samym liście: „Szczęśliwi uprzywilejowani mówią o doświadczeniu

¹ Por. św. Tomasz, in *Ep. ad Rom.*, 8, 16: „*Spiritus sanctus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei, per effectum amoris filialis, quem in nobis facit*”. – Teksty św. Tomasza, dotyczące poznania *quasi*-doświadczałnego Boga przez dar mądrości, były wielokrotnie zbierane razem; podaliśmy je w *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, traktując *ex professo* to zagadnienie, t. 1, s. 163-206.

wyraźnie nowym, innym, wprowadzającym ich jakby w inny świat: tego, co wiedziało się przez wiarę, kosztuje się w wierze”. To właśnie św. Tomasz zawsze nazywa właściwym skutkiem daru mądrości, gdy cytuje tekst dobrze znany: „*Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus* – Skosztujcie a obaczcie, iż słodki jest Pan” (Ps 33,9).

7) O. Lithard uważa, że mistrzowie życia duchowego dali nam zasady ogólne, ale pozostawili nam troskę o ich sprecyzowanie: sprawę postępu w tej gałęzi teologii, jak i w dogmatyce oraz etyce.

Uważamy, że tacy mistrzowie, jak św. Tomasz, św. Jan od Krzyża, św. Franciszek Salezy, dali nam więcej niż zasady ogólne i że daleko nam jeszcze do zrozumienia w ich dziełach tego wszystkiego, co się odnosi do tych trudnych zagadnień. Zanim postaramy się je uzupełnić, trzeba nam je dobrze zrozumieć. Szczególnie autor *Nocy ciemnej* i *Żywego płomienia miłości* sprecyzował już bardzo starannie to, co dotyczy kontemplacji wlanej, jej różnych stopni oraz tego, czym jest ona w oczyszczeniach biernych lub poza nimi. Aby sprecyzować i uzupełnić św. Jana od Krzyża w tych wzniosłych zagadnieniach, trzeba by mieć wielkie doświadczenie, związane z głęboką wiedzą teologiczną. Postęp rzeczywisty tutaj jest rzeczą bardzo wzniosłą i dokonuje się zazwyczaj nie przez tych, którzy z góry to sobie zamierzili, ale którym jest dane go osiągnąć, jak było dane św. Janowi od Krzyża. Nam zaś pozostaje przeniknąć i lepiej uchwycić to, co on powiedział, unikając wszelkiej zbyt materialnej interpretacji, która byłaby poważnym pomniejszeniem jego myśli.

Trzeba zawsze powracać do definicji kontemplacji, którą podaje św. Jan od Krzyża w *Nocy ciemnej*, ks. II, rozdz. XVIII, definicji tak zgodnej z nauką św. Tomasza: „Kontemplacja jest wiedzą miłości, jest miłosnym wlanym poznaniem Boga”. W tej definicji jednak nie ma mowy o bezpośredniej i natychmiastowej intuicji darów nadprzyrodzonych łaski i cnót wlanых, intuicji, która dałaby nam pewność, że jesteśmy w stanie łaski, zanim nawet dojdziemy do zjednoczenia przemieniającego. Z tych wszystkich racji podtrzymujemy to, co powiedzieliśmy o naturze kontemplacji wlanej w tej części tego dzieła, rozdz. 31 (§ [4]: „Czego kontemplacja wlane nie wymaga koniecznie?”), i obszerniej w *Perfection chrétienne et contemplation*, rozdz. IV, art. 3, 4, 5, 6.

Rozdział 33

ZGODNOŚĆ I RÓŻNICE MIĘDZY ŚW. TERESĄ A ŚW. JANEM OD KRZYŻA

Już przy pierwszym zetknięciu się z dziełami św. Teresy i św. Jana od Krzyża łatwo zauważyć często podkreślane między nimi różnice. Przede wszystkim trzeba wskazać ich źródło.

Przyczyna tych różnic

Podchodzą one z odmienności ich punktów widzenia. Święta czerpie przeważnie ze swojego osobistego doświadczenia i opisuje siedem Mieszkań twierdzy wewnętrznej, wymieniając łaski nadzwyczajne, które sama otrzymała (zawieszenie zmysłów, ekstazy, widzenia); nie troszczy się zbyt o odróżnienie tych zjawisk, niejako zewnętrznych i akcydentalnych, od tego, co stanowi głębię życia mistycznego, co istotne w każdym z tych siedmiu Mieszkań. Św. Teresa jest więc skłonna do przypisywania większej wagi niż inni autorzy zjawiskom natury zmysłowej, towarzyszącym niekiedy kontemplacji wlanej i zjednoczeniu mistycznemu; kładzie ona również nacisk na rozważanie człowieczeństwa Zbawiciela. Słowem, zwraca mniej uwagi niż inni na odróżnianie tego, co w siedmiu Mieszkaniach jest na normalnej drodze świętości, zwłaszcza na oczyszczenie bierne, których ta świętość wymaga.

Św. Jan od Krzyża opiera się niewątpliwie również na swoim osobistym doświadczeniu oraz dusz, którymi kierował, lecz nie wspomina o nim, gdyż szuka przede wszystkim tego, co istotne w dążeniu ku ścisłemu zjednoczeniu z Bogiem. Przeprowadził on studium teologiczne tych spraw, czego nie dokonała św. Teresa, a co ma z pewnością swoje znaczenie dla odróżnienia tego, co normalne, od tego, co uboczne lub przypadkowe. Zgłębił on odnośnie do życia wewnętrznego to, czego uczy teologia o trzech cnotach teologicznych i darach im towarzyszących. Wskutek tego usiłuje wyjaśnić stany modlitwy dusz kontemplacyjnych przez przyczyny, które je wywołują, wiążąc je z wiarą wlaną, ożywioną przez miłość i oświeconą przez dary mądrości i rozumu; w ten sposób odróżnia lepiej to, czym powinien być zwyczajnie postęp miłości Boga w każdej duszy kontemplacyjnej prawdziwie wielkodusznej. Pod tym kątem zwraca szczególną uwagę na to, co jest na normalnej drodze świętości, i bada głębiej, niż to czyniono przed nim, oczyszczenia bierne zmysłów i ducha, niezbędne dla doskonałej czystości miłości Bożej. Dlatego jest mniej skłonny do zatrzymywania się na łaskach nadzwyczajnych, które czasem towarzyszą kontemplacji wlanej, a które

u niego zjawiają się raczej jako zjawiska towarzyszące, niejako zewnętrzne i akcydentalne. Mówi też mniej o rozważaniu człowieczeństwa Zbawiciela, aby zwrócić większą uwagę na główny przedmiot kontemplacji wlanej, wynikającej z wiary pod natchnieniem specjalnym darów rozumu i mądrości: tym przedmiotem jest sam Bóg w nas obecny, a osiągany w ciemności wiary poznaniem *quasi*-doświadczalnym, które On sam w nas budzi.

Często podkreślamy te różnice, i wielu innych pisarzy czyniło to samo. Wynika z tego, że autor *Nocy ciemnej* uzupełnia w znacznej mierze to, co czytamy u św. Teresy, i ułatwia jej zrozumienie teologowi, który stany opisane przez mistyków stara się wyjaśnić zasadą bliższą, czyli ich przyczyną.

Czy różnice te nie mają wspólnej podstawy?

W ostatnich czasach wykazali to liczni teologowie, jak o. Arintero OP, o. Garate TJ, Msgr. Saudreau i wielu innych. I my twierdziłiśmy to samo w *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 298n, 310-324; t. 2, 458n, 550, 586n. Rzeczywiście, choć św. Teresa mówi to, czego doświadczyła osobiście, zna też dostatecznie doświadczenie swoich córek, by móc wyłożyć w opisie siedmiu Mieszkań to, co zdarza się zazwyczaj duszom, które przez nie przechodzą. Toteż posługując się wskazówkami, które daje ona w różnych miejscach, można osiągnąć lepsze rozeznanie tego, co istotne w życiu mistycznym, a nawet w każdym z siedmiu Mieszkań, a co jest tylko zjawiskiem ubocznym, jak ekstaza lub jej poczętek.

Jak wielokrotnie zwracaliśmy uwagę¹, św. Teresa twierdzi bez wątplenia, że w odpocznieniu najpierw tylko wola jest uchwycona i zniewolona przez Boga, potem umysł, wyobraźnia, wreszcie w ekstazie zawieszone jest działanie zmysłów zewnętrznych. Wie jednak, że związanie wyobraźni i zmysłów jest tylko zjawiskiem towarzyszącym kontemplacji wlanej i dodatkowym. Mówi ona do swoich córek (V Mieszkanie, rozdz. I): „Prawie wszystkie wchodzą do niego. Do pewnych skarbów w tym mieszkaniu złożonych... mało ich, mniemam, dochodzi; ale choćby która doszła tylko do drzwi, i to już wielkie nad nią miłosierdzie Boże; bo i tu choć wielu jest wezwanych, ale mało wybranych”.

Św. Teresa wie doskonale, że ekstaza nie jest pewnym znakiem większej intensywności poznania i miłości Boga. Pisze, że na ogół ustaje ona w stanie mistycznym najdoskonalszym, którym jest zjednoczenie przemieniające (por. VII Mieszkanie, rozdz. III).

O. Lallemant TJ, słusznie kładzie nacisk na ten punkt².

¹ *Perfection...*, dz. cyt., t. 1, s. 307.

² Por. *La Doctrine spirituelle*, Zasada VII, rozdz. VI, a. 7.

Św. Teresa zauważa również, że w modlitwie odpocznienia, „gdzie tylko wola jest opanowana”, czasami inne władze są pomocnicami woli i są na jej usługach, kiedy indziej zaś ich współdziałanie wywołuje tylko zamęt. „Niechże więc wola – mówi ona – gdy jest w tym stanie odpocznienia, nie zważa na rozum czy na myśli, czy na wyobraźnię, i tyle troszczy się o nie, ile by się troszczyła o brednie wariata”¹.

Mówi ona również², że pociecha płynąca z odpocznienia bywa dość często przerywana przez oschłości, pokusy przeciw cierpliwości i czystości, czyli przez próby, o których św. Jan od Krzyża mówi w nocy biernej zmysłów. Rozumie się wobec tego, że i u św. Teresy obok odpocznienia jest i odpocznienie oschłe, wielokrotnie opisane przez św. Joannę de Chantal³, a które spotyka się już w tym, co autor *Nocy ciemnej* nazywa oczyszczeniem biernym zmysłów.

Tak samo św. Teresa zauważa, że modlitwa zjednoczenia, opisana w V Miejszkaniu, bywa często niezupełna, bez zawieszenia wyobraźni i pamięci, które czasem prowadzą istną wojnę z rozumem i wolą⁴. Wtedy, podobnie jak w wypadku modlitwy odpocznienia, nie trzeba więcej się interesować wyobraźnią, niż gdyby była wariatką⁵. O tym zjednoczeniu mistycznym niepełnym św. Teresa mówi w *Twierdzy wewnętrznej*, V Miejskanie, rozdz. III: „Do zjednoczenia, o którym mówiłam na ostatku... zawieszenie władz jest koniecznym warunkiem. Pan jednak wszechmogący jest i może i innymi sposobami ubogacić duszę, i doprowadzić ją do tego mieszkania niekoniecznie ową skróconą drogą, o której mówiłam wyżej”.

Czasem sądzono, że ta „skrócona droga” i rozkosze, które się na niej spotyka, to kontemplacja włana lub mistyczna; jest to jednak tylko zawieszenie wyobraźni i pamięci, początek ekstazy, który czasem towarzyszy zjednoczeniu mistycznemu i bardzo je ułatwia. Wykazali to o. Arintero OP⁶, o. Garate TJ⁷, Msgr. Saudreau⁸.

Gdyby św. Teresa twierdziła, że można dojść do V Miejskania drogą niemistyczną, czyli bez kontemplacji wlanej, byłoby to sprzeczne z tym, co często stwierdzała w *Drodze doskonałości*, rozdz. XVIII, XIX, XX, XXI, a także

¹ Por. *Droga doskonałości*, rozdz. XXXI; *Twierdza wewnętrzna*, IV Miejskanie, rozdz. I.

² *Droga doskonałości*, rozdz. XXXIV, XXXVIII. Por. *Twierdza wewnętrzna*, IV Miejskanie, rozdz. I.

³ *Réponses...*, dz. cyt., Paris 1665², s. 508, i w jej *Oeuvres diverses*, t. 2, Paris 1876, s. 268, dziełko o *Modlitwie ukojenia*.

⁴ *Księga życia*, rozdz. XVII.

⁵ Tamże.

⁶ *Evolucion mistica*, wyd. 2, s. 667n, i *Cuestiones misticas*, wyd. 2, s. 330n.

⁷ „Razon y Fe”, lipiec 1908.

⁸ *Degrés de la vie spirituelle*, wyd. 5, t. 2, s. 101, nr 2; *L'Etat mystique*, wy

w *Twierdzy wewnętrznej*, IV Mieszkanie; jeśli rzeczywiście w tym IV Mieszkaniu modlitwy skupienia nadprzyrodzonego, czyli biernego, i odpocznienia są już wlane (a to jest właśnie istotne w tym okresie życia wewnętrznego), tym bardziej dotyczyłoby to modlitw w V Mieszkaniu (por. również jej *Księga życia*, rozdz. XVII, i *Księga fundacji*, rozdz. IV). Modlitwa zjednoczenia biernego nie jest więc w gruncie rzeczy lub w swojej istocie nadzwyczajna, mimo że pewne zjawiska przypadłościowe, jej towarzyszące, mogą być takie. Oczywiście jest to wyraźniejsze u św. Jana od Krzyża, ale nawet w *Twierdzy wewnętrznej* jest to dość jasne.

Trzeba wreszcie zauważyć, że św. Teresa na początku VI Mieszkania, rozdz. I, opisuje okres próby, bardzo ciężki, który wyraźnie odpowiada temu, co św. Jan od Krzyża nazywa bierną nocą ducha przed zjednoczeniem. Święta mówi tam o duszy, która doznaje „wielkiego udręczenia i trwogi... gdy sądzi, iż dla jej niecnotliwego przedtem życia, Bóg za karę dopuścił na nią zamięnienie diabelskie... udręczenie jej staje się wprost nieznośne, zwłaszcza jeśli do tego przyłączą się oschości, dochodzące nieraz do tego stopnia, że zdaje jej się, iż nigdy jeszcze, jak żyje, nie podniosła myśli do Boga i nigdy podnieść nie potrafi”.

Te uwagi pozwolą odnaleźć pod różnicami napotkanymi między św. Teresą a św. Janem od Krzyża podstawę wspólną. Zresztą czyż mogłoby być inaczej, jeśli oboje opisują drogę doskonałego zjednoczenia i różne momenty tej drogi?

Nowy zarzut

Ostatnio jednak w nowym tłumaczeniu dzieł św. Jana od Krzyża m. Marii od Świętego Sakramentu z Karmelu w Mangalore, t. 3, przypis V, tłumaczka, której zawdzięczamy zreczne i na ogół wierne tłumaczenie dzieł św. Teresy, znane jako wydanie karmelitanek paryskich, kładzie nacisk prawie wyłącznie na różnice między tymi dwoma wielkimi świętymi Karmelu. Przypis ten przypomina wstęp ogólny do tegoż dzieła, który wydawał się prowadzić do wniosku, że istniała między nimi niezgoda, zwłaszcza na temat rozważania człowieczeństwa Zbawiciela. W „*Etudes Carmélitaines*”, kwiecień 1934, o. Elizeusz od Narodzenia uznał za właściwe sprostować niektóre wnioski, które uważał za sprzeczne z tekstem Mieszkań i z całokształtem nauki św. Jana od Krzyża. Wyraził to w tych słowach: „Mimo że Czcigodna Matka powtarza na wyścigi, że nie chodzi o «sprzeczności», budzi jednak zdumienie, gdy twierdzi nagle, że św. Jan od Krzyża był – mój Boże, trzeba to wyznać – tak dręczony przez Fundatorkę”.

We wspomnianym przypisie zawartym w 3 tomie tego nowego przekładu tłumaczka obstaje przy tym, że jest jedenaście różnic dotyczących sposobu, w jaki ci święci rozumieli kontemplację, jej początki, jej charakter włany, współdziałanie, które dusza może w nią wnieść, usposabiając się do niej lub nie, dotyczących również oczyszczeń biernych, roli wiary w kontemplacji, łask nadzwyczaj-

nych, złudzeń, człowieczeństwa Pana Jezusa, obumarcia świata. Należało oczekiwać po tych jedenastu różnicach wykazania, w czym tych dwoje wielkich świętych zgadzało się ze sobą na ten tak ważny temat kontemplacji wlanej i zjednoczenia z Bogiem, które z niej wynika. Tego nie powiedziano nam wcale. Wydaje się nawet, że tłumaczka sądzi, iż pogłębiona wiedza, jaką może dać teologia o cnotach teologicznych i darach Ducha Świętego, nie na wiele się tu przyda.

Na ogół teologowie tomistyczni, zarówno z Karmelu, jak z Zakonu św. Dominika, mianowicie Kajetan OP¹, Józef od Ducha Świętego OCD², ci, którzy ostatnio pisali³, o. Gardeil OP⁴, a także o. de la Taille TJ i wielu innych, uważają, że kontemplacja wlanej wypływa z wiary wlanej, oświeconej przez dary (*a fide infusa donis illustrata*), albo że jest „aktem cnoty wiary wprawionej w ruch przez Ducha Świętego, którego dotknięcie wywołuje wibrację darów”.

Tłumaczka twierdzi na ten temat: „Cokolwiek można by powiedzieć o tych subtelnych dedukcjach, których zupełnie nie uznajemy, jest rzeczą pewną, że św. Jan od Krzyża w swoich mistycznych naukach wyznacza wierze miejsce nadmiernie przeważające. – Czy św. Teresa opiera kontemplację na pełnieniu cnoty wiary? – Żadną miarą”.

Gdyby tak było naprawdę, byłaby to prawdziwie poważna niezgodność. Ale jest się zmuszonym uznać (tamże, trzy wiersze niżej): „Że cnota wiary istnieje oczywiście w jej kontemplacji [w kontemplacji św. Teresy] jako *substratum*”. Jakżeż więc utrzymywać nadal, że św. Teresa „w żaden sposób nie opiera kontemplacji na pełnieniu cnoty wlanej wiary”?

I jak zrozumieć choć trochę „miejsce nadmiernie przeważające”, jak stwierdza autorka, jakie św. Jan od Krzyża wyznacza wierze w swoich pouczeniach mistycznych, jeśli się nie rozumie lepiej tego, co teologia św. Tomasza i jego najlepszych komentatorów może nam na ten temat powiedzieć; jeśli się uchyla od badania tego, mówiąc: „Cokolwiek można by powiedzieć o tych subtelnych dedukcjach, których zupełnie nie uznajemy...”? Czyż św. Teresa, która chętnie czerpała światło u teologów, mówiłaby w ten sposób?

* * *

W tym samym przypisie, mówiąc o tym, co napisaliśmy w *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, dodatek, s. [42], na temat przejścia od medytacji, która stała się niemożliwą, do kontemplacji wlanej początkowej (w znacze-

¹ In II-a II-ae, q. 45, a. 1.

² *Cursus theol. scol. mysticae*, t. 2, dist. 13, dawne wydanie, s. 395.

³ Omawialiśmy to zagadnienie w *Perfection...*, dz. cyt., wyd. 7, t. 1, s. 410n.

⁴ *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, t. 2, s. 171, na temat wyrażenia: „*Fides illustrata donis*”.

niu, w jakim mówi o niej św. Jan od Krzyża), przypominają nam, że „doradzać modlitwę odpocznienia św. Teresy duszy, której Bóg nią nie obdarza, byłoby próżnym trudem” (s. 497). Nie zapomnieliśmy wcale w tym miejscu, że modlitwa odpocznienia jest wlana, a nie nabyta, nawet w tym, co w niej istotne, abstrahując od jakiegoś zjawiska towarzyszącego i pocieszającego, które ją ułatwia. Nie przestawaliśmy stwierdzać w tej samej pracy, że nikt nie może jej zdobyć, choć można się usposobić do otrzymania szczególnego natchnienia Ducha Świętego, które jest jej przyczyną bliższą. W tym znaczeniu sama św. Teresa mówiła o norii, która symbolizuje trud, przygotowujący do otrzymania oświecenia Bożego (por. *Księga życia*, rozdz. XIV).

Zwracają nam również uwagę (tamże), w związku z wymienionym fragmentem, że nie wspomnieliśmy między „medytacją, która stała się niedostępną”, a „modlitwą odpocznienia” o kontemplacji ciemnej – początkowej, o której mówi św. Jan od Krzyża w nocy zmysłów, tej, którą nieraz nazywano później kontemplacją nabytą lub mieszaną, usposabiającą do wlanej, ani tej, o której mówi św. Joanna de Chantal.

Jesteśmy zaskoczeni tą uwagą, tym bardziej że w wierszach poprzedzających wymieniony fragment i w tych, które po nich następują, mówimy właśnie o kontemplacji wlanej początkowej św. Jana od Krzyża i o kontemplacji „prostego oddania się Bogu” św. Joanny de Chantal (por. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, s. [41]-[43]).

* * *

Kończymy, przypominając, że chociaż są między dwojgiem wielkich mistyków Karmelu pewne różnice łatwe do uchwycenia i często zaznaczane, które tłumaczą się doskonale tym, że św. Jan od Krzyża jest teologiem, a św. Teresa nie – istnieje jednak u nich niezaprzeczalnie wspólny grunt, podstawowa koncepcja kontemplacji wlanej, zjednoczenia z Bogiem, które z niej wynika, i oczywiście biernych koniecznych, by osiągnąć zjednoczenie doskonałe.

Jeśli wypada zaznaczyć różnice, ważniejszą jeszcze jest rzeczą zauważyć ich zgodność podstawową, aby zobaczyć, na czym ona polega, nie należy lekceważyć pomocy, którą może nam dać w tych trudnych zagadnieniach pogłębione studium teologii; jest rzeczą bardzo ważną odróżniać w życiu mistycznym, a nawet w każdym z siedmiu Mieszkań to, co jest istotne i normalne, od tego, co jest zjawiskiem dodatkowym i towarzyszącym¹.

¹ Jeśli chodzi o to, co należy do drogi normalnej świętości według św. Jana od Krzyża, możemy wskazać zbiór czterech konferencji wygłoszonych w Rzymie w marcu 1936 roku przez o. Gabriela od św. Magdaleny OCD, wydanych pod tytułem: *San Giovanni della Croce, Dottore dell'amore divino*, Firenze 1936.

CZEŚĆ IV

DROGA ZJEDNOCZENIA DOSKONAŁYCH

Dział I

WEJŚCIE NA DROGĘ ZJEDNOCZENIA PRZEZ NOC DUCHA

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej (s. 30) na temat podziału tej książki, idąc za nauką św. Jana od Krzyża, jako za wiernym echem Tradycji, omówimy noc ducha na początku drogi zjednoczenia, gdyż zdaniem wielkiego Doktora jest ona znakiem wejścia na tę drogę w pełnym znaczeniu tego słowa. Zobaczmy, czym jest to oczyszczenie bierne ducha, jak należy się w nim zachowywać, jakie są jego skutki i jakie są główne cechy okresu duchowego doskonałych, czyli dusz już oczyszczonych.

Podział tego działu

W niniejszej części IV omówimy najpierw wejście na drogę zjednoczenia, które dokonuje się – według św. Jana od Krzyża – przez oczyszczenie bierne ducha, opisane w *Nocy ciemnej*, ks. II. Doktor Mistyczny zachowuje w ten sposób i pogłębia naukę tradycyjną, gdyż rozważa drogę oświecenia postępujących oraz drogę zjednoczenia doskonałych nie w formie umniejszonej, lecz w jej normalnej pełni. Z tego wyższego punktu widzenia droga oświecenia wymaga biernego oczyszczenia zmysłów, które, jak widzieliśmy, jest znakiem wejścia na nią i jakby drugim nawróceniem, podobnym do nawrócenia Apostołów, zwłaszcza Piotra, podczas ciemnej nocy Męki. Z tej samej racji droga zjednoczenia doskonałych wymaga biernego oczyszczenia ducha, które jest jakby trzecim nawróceniem lub raczej przemianą duszy podobną do tej, jaką przeżyli Apostołowie, gdy będąc pozbawieni w sposób bolesny, w dniu Wniebowstąpienia, obecności Pana Jezusa, otrzymali Ducha Świętego w Zielone Świątki. To nowe oczyszczenie wielce ich umocniło i przygotowało do apostołstwa, które odtąd miało wpływać z pełni kontemplacji tajemnicy Chrystusa. I tak stało się rzeczywiście, jak widać z kazań św. Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego i następnych (Dz, rozdz. 2 i 3)¹.

Pomówimy więc najpierw o konieczności biernego oczyszczenia ducha ze względu na wady, które trwają u postępujących, czyli zaawansowanych. Zobaczmy, na czym polega to oczyszczenie, jak tłumaczy je teologia; podamy regu-

¹ Omawialiśmy obszerniej drugie i trzecie nawrócenie w małej książce wydanej w roku 1932 pod tytułem *Trzy nawrócenia i trzy drogi*, przełożonej na język polski.

ły kierownictwa, odpowiednie dla tego okresu, wskazując na skutki tego oczyszczenia i towarzyszące mu próby.

Następnie łatwiej będzie scharakteryzować okres duchowy doskonałych, poznać, czym jest przebywanie Trójcy Świętej w duszy oczyszczonej, opisać wiarę kontemplatywną doskonałych, ich ufność w Boga, zdanie się na Boga, miłość i gorliwość. W ten sposób, idąc przede wszystkim za św. Janem od Krzyża, dojdziemy do omówienia zjednoczenia przemieniającego oraz promieniowania tego ścisłego zjednoczenia z Bogiem w życiu wynagradzającym i w życiu apostołskim. W ten sposób będziemy mogli określić lepiej, na czym polega pełnia doskonałości chrześcijańskiej, normalnego wstępu do życia w niebie i bezpośredniego przygotowania do otrzymania widzenia uszczęśliwiającego bez przejścia przez czyściec.

Aby móc lepiej wykazać, na czym polega ta normalna pełnia życia chrześcijańskiego, nie będziemy w obecnym dziale mówili o łaskach w ścisłym znaczeniu nadzwyczajnych, które czasem towarzyszą zjednoczeniu przemieniającemu, a nawet je poprzedzają; omówimy je dopiero w dziale następnym. Normalny szczyt życia łaski na ziemi, czyli pełny rozkwit cnót i darów Ducha Świętego, odróżni się w ten sposób lepiej od wszelkich łask nadzwyczajnych. Jest to oczywiście stan wyjątkowy, stosunkowo rzadki, jak i wysoka doskonałość; nie wynika jednak z tego, że jest on łaską samą w sobie nadzwyczajną, jak dar prorocstwa i inne charyzmaty, lub łaski *gratis datae*, które są zresztą niższe od łaski uświęcającej. Jak to wykazuje jasno św. Tomasz¹, prorocstwo i inne podobne charyzmaty są tylko znakami niejako zewnętrznymi, podczas gdy łaska uświęcająca, z której pochodzi miłość, inne cnoty wlane i dary, łączy nas z Bogiem i wzrastając, prowadzi do coraz ściślejszego z Nim zjednoczenia, aż wreszcie zasłuży na miano łaski dopełnionej, jaką jest życie wieczne.

¹ Por. I-a II-ae, q. 111, a. 5. Cel jest zawsze wyższy od środków. Lecz łaska uświęcająca przygotowuje nas bezpośrednio do zjednoczenia z Bogiem, naszym celem ostatecznym, podczas gdy charyzmaty, czyli łaski darmo dane, jak prorocstwo i dar czynienia cudów, skłaniają nas tylko, jako środki w pewnym znaczeniu zewnętrzne, do przyjmowania łaski jednoczącej z Bogiem. Łaska uświęcająca jest więc od nich wyższa; *et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*.

Rozdział 1

KONIECZNOŚĆ BIERNEGO OCZYSZCZENIA DUCHA A WSTĘP DO DROGI ZJEDNOCZENIA

Pan Jezus powiedział (J 15,1-2.5-7): „Jam jest prawdziwy krzew winny, a Ojciec mój jest rolnikiem. Wszelką latorośl, która we Mnie nie przynosi owocu, odetnie, a tę, która przynosi owoc, oczyści, aby więcej owocu przynosiła... Kto mieszka we Mnie, a Ja w nim, ten wiele owocu przynosi... Jeśli trwać będziecie we Mnie, a słowa moje w was, o cokolwiek zechcecie, prosić będziecie, a stanie się wam”. Ale aby to osiągnąć, trzeba by dobra latorośl została oczyszczona. Św. Tomasz mówi w *Komentarzu do św. Jana*: „W szczepie winnym naturalnym gałąź, która ma wiele pędów, mniej owocuje, gdyż soki tracą swoją skuteczność, rozchodzą się nadmiernie na te zbyteczne pędy; dlatego też rolnik odcina je. Coś podobnego dzieje się i w człowieku, który jest dobrze usposobiony i zjednoczony z Bogiem, lecz gdy jego uczucia i życie udzielają się zbyt na zewnątrz w rozmaity sposób, moc życia wewnętrznego słabnie i staje się mniej zdolną do pełnienia dobra. Dlatego Pan, podobny w tym do rolnika, oczyszcza swoje dobre sługi, odcina w nich często to, co nieużyteczne, by przynosili więcej owocu; oczyszcza ich dość długo, zsyłając im cierpienia, dopuszczając pokusy, które zmuszają do pełnego zasługi oporu i umacniają ich w dobrym. Pan hartuje i oczyszcza w ten sposób tych, którzy są już czysti, bo nikt nie jest dość czysty tu na ziemi, według słów św. Jana (1 J 1,8): «Jeślibyśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy i nie masz w nas prawdy». Tak więc Pan oczyszcza sługi swoje, aby przynosili więcej owocu, aby wzrastali w cnocie i tym bardziej obfitowali w dobre uczynki, im będą bardziej czysti”.

W słowach tych zwraca św. Tomasz szczególną uwagę na oczyszczenia zwane biernymi, które sprawiedliwy nie sam podejmuje, jak np. umartwienia, lecz otrzymuje od Boga. Tak właśnie został oczyszczony święty mąż Job, który mówił (7,1): „*Militia est vita hominis super terram* – Bojowaniem jest żywot człowieka na ziemi, a jako dni najemnika dni jego”, jak służba żołnierza – czas próby. Podobnie było z Apostołami, gdy Pan Jezus ich opuścił w dniu Wniebowstąpienia i gdy zebrali się w Wieczerniku, by modlić się i przygotować do walk zapowiedzianych przez Jezusa, a które uwieńczyć miało męczeństwo.

Często Ojcowie i pisarze duchowni mówią w tym znaczeniu wewnętrznym o krzyżu, który powinniśmy nieść co dzień, o krzyżu uczuciowości i krzyżu ducha, by stopniowo niższa i wyższa część duszy się oczyszczała, by sfera zmysłowa poddała się doskonale duchowi, a duch Bogu.

Ojcowie często komentowali te słowa Pisma Świętego: „Jak po przesiewaniu rzeszotem zostanie proch, tak utrapienie człowieka w myśli jego. Naczyn garna-carskich piec doświadcza, a ludzi sprawiedliwych pokusa utrapienia” (Ekli 27,5). „Złoto i srebro w ogniu bywa próbowane, a ludzie przyjemni [Bogu] w piecu utrapienia” (Ekli 2,5). „Z wysoka spuścił ogień na kości moje i ukarał mnie” – mówi Jeremiasz w Trenach (1,13). Podobnie Jezus powiedział do Piotra przed Męką: „Szymonie, Szymonie, oto szatan zapragnął, aby was przesiał jako psze-nicę” (Łk 22,31). Dokonuje się to szczególnie w oczyszczeniu biernym ducha, które przygotowuje duszę do życia ścisłego zjednoczenia z Bogiem. To oczysz-czenie, jak wykazują św. Augustyn¹, św. Grzegorz Wielki², św. Maksym³, Hugo ze św. Wiktora⁴, Ruysbroeck⁵, Tauler⁶, a jeszcze głębiej św. Jana od Krzyża⁷, ko-nieczne jest z powodu wad, które pozostają u postępujących lub zaawanso-wanych.

Wady zaawansowanych

Jest rzeczą pożyteczną dla dusz wewnętrznych zatrzymywać się na tym tema-cie z trzech powodów: aby lepiej zrozumieć konieczność i cenę krzyża codzien-nego, który każdy powinien nieść; aby lepiej odróżniać cierpienia nierozumne, które sami sobie głupio zadajemy, od tych, które mają prawdziwą wartość oczy-szczającą; wreszcie, by wytworzyć sobie prawdziwsze pojęcie o czyścicu, który będzie dla nas konieczny, jeśli nie skorzystamy dostatecznie z krzyżów zsyła-nych nam w tym życiu.

U dusz dość zaawansowanych, których sfera niższa, czyli zmysłowa, została już w znacznej części oczyszczona i które zaczęły żyć życiem ducha przez kon-templację początkową wlaną tajemnic wiary, istnieje jeszcze wiele wad.

Zmazy starego człowieka pozostają jeszcze w duchu jak rdza, która zniknie dopiero pod działaniem ognia oczyszczającego.

Jak zauważa św. Jan od Krzyża⁸, ci zaawansowani często jeszcze podlegają roztargnieniom, w modlitwie pośrednio dobrowolnym, tępotcie, niepotrzebnej wy-

¹ *De quantitate animae*, rozdz. XXXIII.

² *Morales*, ks. XXIV, rozdz. VI, nr 11; ks. X, rozdz. X, nr 17.

³ PG 90, 1215, nr 88.

⁴ *Hom. I in Eccli.*, I.

⁵ *Le livre de la plus haute vérité*, rozdz. VII; *Les sept degrés*, rozdz. XI, XIII, XIV.

⁶ *Kazanie na poniedziałek przed Niedzielą Palmową; Kazanie 1 na Zielone Świątki*, por. tłum. franc. Hugueny'ego, t. 1, s. 257-269; t. 2, s. 28, 209, 211, 245.

⁷ *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. VII, VIII. Por. także św. Teresa, VI Mieszkanie, rozdz. I; bł. Aniela z Foligno, *Księga widzeń i pouczeń*, rozdz. VI, VII, IX, XXVI.

⁸ *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. II.

lewności na zewnątrz, sympatiom zbyt ludzkim dla pewnych osób, co pociąga za sobą niedocenywanie innych, mniej lub więcej sprzeczne ze sprawiedliwością i miłością. Mają chwile szorstkości naturalnej jako następstwa grzechu niecierpliwości. Niektórzy podlegają złudzeniu, przywiązując się zbyt do pewnych przeżyć duchowych; dają dostęp złemu duchowi, który chce ich oszukać przez fałszywe proroctwo. Inni pod tym samym wpływem wpadają w gorliwość pełną zgryźliwości, która ich skłania do prawienia moralów bliźniemu i czynienia nie-stosownych uwag. W ten sposób ci zaawansowani, nie zdając sobie z tego sprawy, są nadęci pychą duchową i zarozumiałością, oddalając się przez to od prostoty, pokory i czystości koniecznej do zjednoczenia ścisłego z Bogiem. „Mogą oni nawet – mówi św. Jan od Krzyża (tamże) – z czasem dojść do takiej ztwardziałości, że powrót ich do zwykłej cnoty i prawdziwego ducha pobożności jest bardzo wątpliwy”. Widać więc, że są to niebezpieczeństwa większe niż na początku.

Ten temat jest niewyczerpany – pisze święty Doktor – a rozpatruje on tylko wady dotyczące życia czysto wewnętrznego, stosunków z Bogiem.

Co by było, gdyby brać pod uwagę u zaawansowanych pozostałe w nich wady w stosunku do przełożonych, do równych, do niższych od siebie i to wszystko, co w tym okresie życia wewnętrznego szkodzi miłości, sprawiedliwości; wszystko, co u tych, którzy mają nauczać, rządzić lub kierować duszami, płami ich apostołstwo, nauczanie, rządy i kierownictwo?

Pycha duchowa lub intelektualna, która trwa jeszcze, powoduje nadmierne przywiązanie do własnego sądu, do własnego sposobu patrzenia, odczuwania, sympatyzowania, chcenia; stąd wyrastają zazdrości, ukryta ambicja, a także zbyt władczność, chyba że z temperamentu jesteśmy skłonni do nadmiernej pobłażliwości i do słabości wobec tych, którzy ciemieją innych. Tu również da się dość często zauważyć brak ochoty i wielkoduszności w posłuszeństwie lub przeciwnie, serwilizm pochodzący z miłości własnej. Często są również uchybienia w miłości przez zazdrość, zawiść, obmowę, niezgodę, kłótniwość.

Mogą tu znowu się pojawić różne spaczenia, które dość poważnie zamacają życie duszy. Władze wyższe rozumu i woli są jeszcze w głębi bardzo skażone pychą, własnym sądem i własną wolą. Światło Boże i wola Boża nie panują tu jeszcze w pełni, do tego daleko. Te skaży w głębi władz wyższych, istniejące czasem od dawna, mogą z wiekiem zaskorupić się i bardzo zniekształcić charakter, odwracając go od prawdziwej zażyłości z Bogiem. Stąd rodzi się wiele oczerniań, rozdzwięków czasem bardzo bolesnych między tymi, którzy powinni pracować razem dla dobra dusz.

Dowodzi to konieczności oczyszczenia zmysłów ze zmas starego człowieka. „Jeśli plamy te nie zostaną usunięte z pomocą mydła i mocnego tarcia w owej nocy oczyszczenia, dusza nie będzie mogła dojść do czystego zjednoczenia

z Bogiem” – mówi św. Jan od Krzyża¹. „Czyny i zachowanie się względem Boga tych dusz postępujących, zanim przejdą przez noc ducha, są jeszcze bardzo nieudolne i zbyt naturalne. Sama głębia bowiem ich ducha nie jest oczyszczona i oświecona. Rozumują zatem o Bogu jako dzieci, mówią o Bogu jako dzieci, jak mówi św. Paweł. Nie doszły one jeszcze do doskonałości, którą jest zjednoczenie duszy z Bogiem. W tym zjednoczeniu bowiem, jako już dorośli, dokonywać mogą czynów dojrzałych w swym duchu. Wszystkie ich czyny i władze stają się wówczas więcej Boskie niż ludzkie...”² Jest to wyraźne stwierdzenie, że pełna doskonałość życia chrześcijańskiego istnieje normalnie w porządku mistycznym, gdyż zakłada oczyszczenia biernie zmysłów i ducha, które są stanami biernymi, czyli zdecydowanie mistycznymi i dość łatwo dającymi się odróżnić od melancholii oraz innych bezpłodnych, jałowych smutków tego rodzaju, jak to dalej zobaczymy. Chodzi tu o cierpienie duchowe owocne i o zimę duchową, która przygotowuje kiełkowanie nowej wiosny. Zima jest niezbędna w przyrodzie – jest także zima, która może być bardzo pożyteczną w życiu duszy.

Dlatego św. Augustyn mówił słowa, często powtarzane przez św. Ludwika Bertranda: „*Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in aeternum parcas* – Panie, tu pal, tu tnij, nie oszczędzaj, abyś mógł oszczędzić w wieczności!” Jest rzeczą ważną oczyścić się tu na ziemi zasługując, by uniknąć oczyszczenia bez zasługi po śmierci. Nic skażonego nie wejdzie do nieba i prędzej czy później potrzeba będzie, by tam wejść, głębokiego oczyszczenia. Widzenie uszczęśliwiające istoty Bożej nie może być oczywiście dane duszy jeszcze nieczystej.

Dno woli wymagające oczyszczenia

Przed św. Janem od Krzyża Tauler kładł wielki nacisk na to, że woła wymaga oczyszczenia z egoizmu często nieświadomego, który trwa w niej od dawna, co skłania nas do niespokojnej i jałowej rozmowy z samymi sobą zamiast uspokajającej i ożywiającej rozmowy z Bogiem.

Tauler³ mówi często o tym nieświadomym egoizmie, który skłania nas jeszcze do szukania siebie we wszystkim, a czasem do sądzenia bardzo surowego bliźnich przy wielkiej wyrozumiałości dla samego siebie. Ten egoizm, odnoszący wszystko do naszej osoby, jest widoczny przede wszystkim wtedy, gdy spadnie na nas jakaś próba; wówczas błądzimy, szukamy pomocy, rady i pociechy na zewnątrz, a tam nie znajdziemy Boga. Nie budowało się dostatecznie swego domu na opoce, którą jest Chrystus, i dlatego brak mu trwałości. Budowało się na

¹ Tamże.

² Tamże, ks. II, rozdz. III.

³ Por. *Kazanie na sobotę przed wigilią Niedzieli Palmowej*, t. 1, s. 249.

sobie, na swojej własnej woli, a to jest budowanie na piasku; i tak czasem pod pozorem surowości sądu kryje się wielka słabość.

„Jest – mówi Tauler¹ – jeden tylko sposób zatriumfowania nad tymi przeszkodami: trzeba, by Bóg zawładnął całkowicie wnętrzem duszy i by ją ogarnął, ale spotyka to tylko Jego prawdziwych przyjaciół”. „Posłał nam swego Syna jedynego, aby święte życie tego Boga-Człowieka, Jego wielka i doskonała cnota, Jego przykłady, nauki i przeróżne cierpienia podniosły nas ponad samych siebie i sprawiły, byśmy z siebie wyszli całkowicie [aby wydobyły nas z tego dna egoizmu], byśmy pozwolili naszemu własnemu błędemu światłu zlać się w jedno z prawdziwym i istotnym światłem...”²

„To światło [Słowa Wcielonego] świeci w ciemnościach i ciemności go nie ogarnęły (J 1,5). To światło otrzymują tylko ubodzy duchem i ci, którzy są zupełnie wyzuci z siebie samych, z miłości własnej i z osobistej woli. Wielu jest takich, którzy są ubodzy materialnie od lat czterdziestu, a którzy nigdy nie otrzymali najmniejszego promyka tego światła [wewnętrznego]. Wiedzą dobrze przez zmysły i rozum, co jest powiedziane o tym świetle, ale w głębi nie zakosztowali go; jest im ono obce i dalekie...”³

„Tak więc – mówi dalej Tauler⁴ – podczas gdy prostaczkowie z ludu szli za Panem Jezusem, faryzeusze, książęta kapłanów i uczeni w Piśmie, ci wszyscy, którzy pozornie posiadali świętość, sprzeciwiali Mu się uparcie, i w końcu skazali Go na śmierć”. Bóg jest wielkością pokornych, a Jego wzniosłe drogi są zakryte przed naszą pychą.

Widać z tego, do jakich skrajności może doprowadzić ten osad egoizmu i pychy, który nas zaślepia i nie pozwala nam uznać naszych błędów. Jest więc rzeczą bardzo ważną, aby światło życia wiary żywej i darów Ducha Świętego przeniknęło w głąb naszego rozumu i niejako do korzenia naszej woli.

Nie wystarcza do tego poznanie litery Ewangelii i uznanie jej; trzeba przyswoić sobie do głębi jej ducha. W przeciwnym razie, pod pozorami chrześcijańskimi, w formach języka chrześcijańskiego, zachowalibyśmy w samym naszym wnętrzu coś, co nie jest chrześcijańskie i co stawia opór światłu życia; byłaby na dnie naszego rozumu i naszej woli jakby forteca, gdzie chroni się miłość własna, która nie chce się poddać, nie chce dopuścić, by królestwo Boże ustaliło się w nas głęboko i na zawsze.

Przez to niektóre dusze, uważające się za dość zaawansowane i nie uznające

¹ Tamże, s. 249.

² Tamże, s. 250.

³ Tamże, s. 253.

⁴ Tamże, s. 252.

swoich wad, są w większym niebezpieczeństwie niż ogół ludzi, którzy uznają się za grzeszników i zachowują bojaźń Bożą.

Toteż trzeba przemyśleć wnioszek Taulera¹: „Dzieci umiłowane, używajcie więc całej waszej aktywności ducha i natury dla osiągnięcia tego, by światło prawdziwe jaśniało w was tak, abyście mogli w nim zasmakować. W ten sposób będziecie mogli powrócić do waszego źródła, gdzie świeci światło prawdziwe. Pragnijcie, proście zgodnie z naturą i wbrew naturze², aby ta łaska była wam przyznana. Włóżcie w to całą waszą energię, proście przyjaciół Boga, aby wam pomogli; zwiążcie się z tymi, którzy wiążą się z Bogiem, aby was pociągnęli za sobą do Boga. Oby nam wszystkim było to dane i oby nam w tym dopomógł miły Bóg! Amen”.

Tauler, jak wykazuje przypis tłumaczenia, który zacytowaliśmy, odróżnia tu zwykle poznanie wiary, wspólne wszystkim wiernym, od poznania mistycznego, czyli miłującego doznania Boga, zarezerwowanego dla przyjaciół Boga. Zachęca on wszystkich swoich słuchaczy i czytelników, by pragnęli poznania wewnętrznego, które przekształca dno duszy, oświecając ją, i które wyzwala je z tego więzienia egoizmu oraz miłości własnej, w jakim dusza się zamykała. W ten tylko sposób może być ona przeobóstwiona, uczestnicząc do głębi przez łaskę w życiu wewnętrznym Boga.

Wszystkie te wady, które trwają jeszcze w pewnej mierze na dnie umysłu i woli nawet u zaawansowanych, wymagają więc oczyszczenia, jakiego dokonać może jedynie Bóg. „*Solus Deus potest deificare, sicut solus ignis potest ignire* – Tylko Bóg może ubóstwić, tak jak tylko płomień może rozpląmnić”, twierdzi w tej materii św. Tomasz³.

To oczyszczenie bierne nie dokona się z pewnością bez cierpień, a nawet będzie ono – jak mówi św. Jan od Krzyża – śmiercią mistyczną, prawdziwym zamarciem sobie, rozkładem miłości własnej, która aż do tej chwili opiera się łasce, czasem nawet bardzo mocno. Tutaj pycha powinna otrzymać cios śmiertelny, aby ustąpić miejsca prawdziwej pokorze, przyrównywanej do najgłębszego korzenia drzewa, który tym głębiej wrasta w ziemię, im wyżej ku niebu wznosi się jego najwyższa gałąź, symbol miłości.

Trzeba, aby to dno duszy, gdzie ukrywa się własny sąd i egoizm, nieraz bardzo subtelny, było oświecone światłem Bożym i zdobyte przez Boga, w pełni uzdrowione i ożywione. W święto Oczyszczenia, czyli Matki Bożej Gromnicznej, podczas procesji przed Mszą świętą każdy niesie zapaloną świecę, symbol

¹ Tamże, s. 254.

² Czyli – jak wyjaśnia tłumacz – zgodnie z pragnieniem lub bez tego pragnienia natury niższej, która nie zawsze pragnie Boga.

³ I-a II-ae, q. 112, a. 1.

światła życia, które powinniśmy nieść w głębi duszy. To światło życia zostało dane człowiekowi w pierwszym dniu stworzenia, zgasło na skutek grzechu, zapaliło się na nowo przez łaskę nawrócenia i przez oczekiwanie obiecanego Odkupiciela. Światło to wzrastało w duszach patriarchów i proroków aż do przyjścia Jezusa, „Chwały ludu izraelskiego i Światła ku objawieniu poganom”, jak mówi starzec Symeon w swej pięknej pieśni *Nunc dimittis* w dzień Ofiarowania Jezusa w świątyni.

To samo światło życia, które wzrastało w ludzkości aż do przyjścia Zbawiciela, powinno wzrastać również w każdej duszy od chwili chrztu aż do jej wejścia do nieba. Trzeba, by stopniowo oświecało i ożywiało ono nasz umysł i serce, aż do dna, aby nie było tam ciemnego egoizmu, własnego sądu i opierania się łasce, lecz światło i dobroć, by coraz bardziej panował tam Duch Święty, Źródło wody żywej tryskającej ku żywotowi wiecznemu.

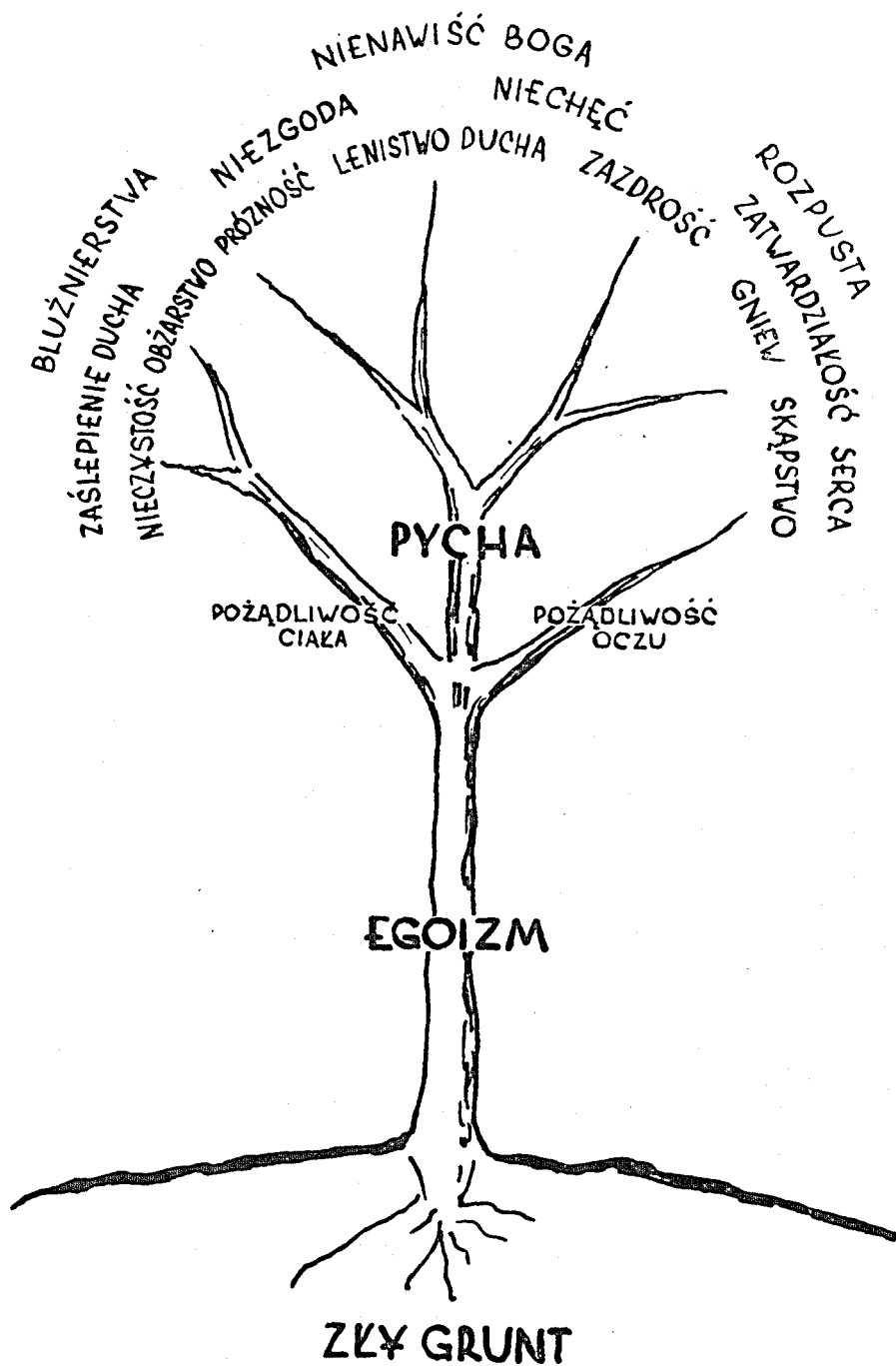
* * *

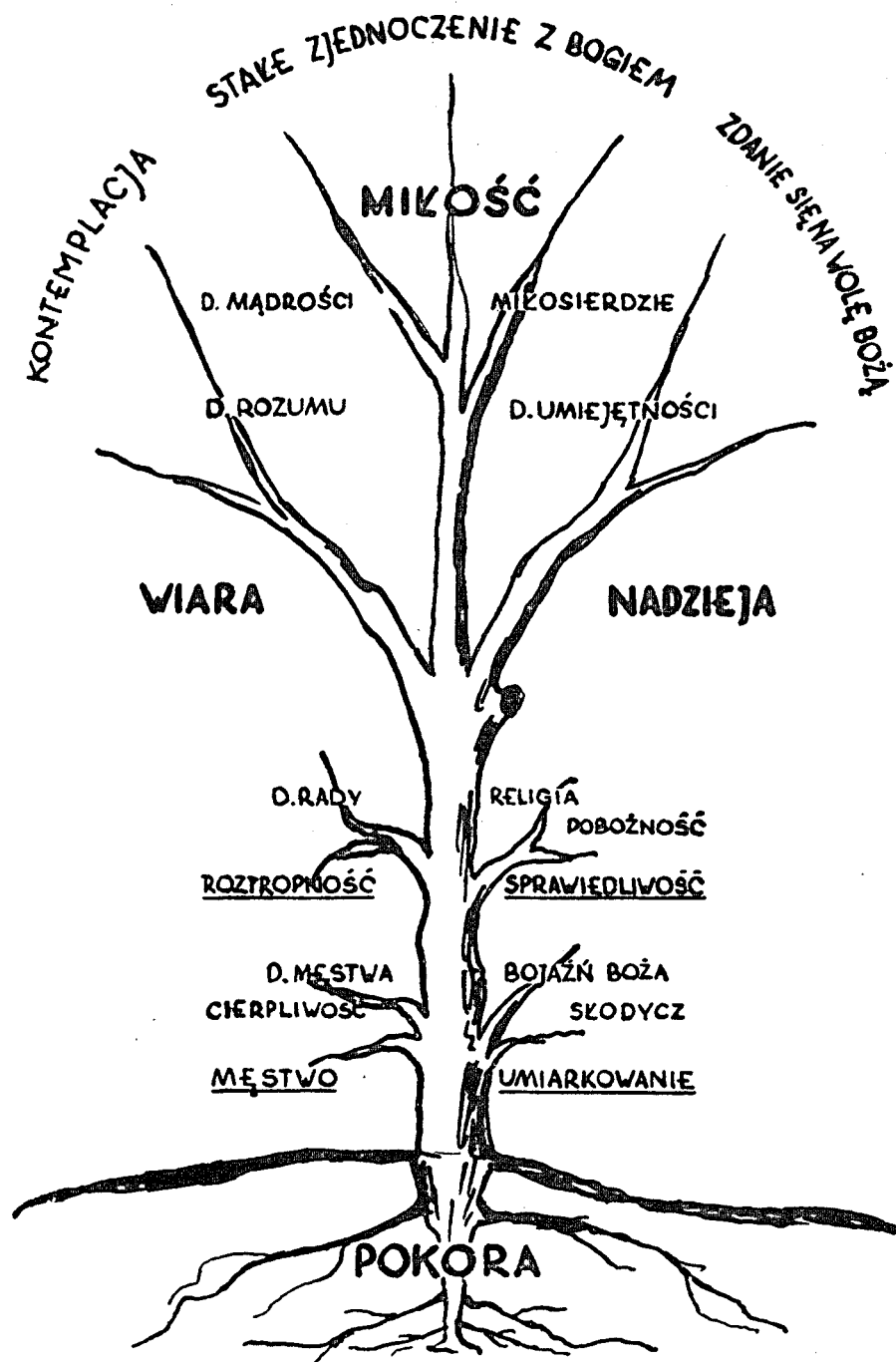
To, co powiedzieliśmy, już wykazuje, że oczyszczenie biernie ducha konieczne ze względu na wady postępujących – jest zdecydowaną walką między duchem pychy, który mógłby wzrastać aż do bluźnierstwa, do nienawiści Boga i rozpacz, a duchem pokory i miłości, który jest w nas zapoczątkowanym życiem wiecznym.

Te dwa walczące duchy mogą mieć za symbol – zgodnie z nauką św. Grzegorza Wielkiego i św. Tomasza – z jednej strony korzenie i skutki siedmiu grzechów głównych, a z drugiej – pokorę, miłość i ich związek z innymi cnotami oraz siedmiu darami.

Wykazaliśmy powyżej (s. 266-283) wraz z tymi dwoma wielkimi Doktorami, że z egoizmu, czyli nieuporządkowanej miłości siebie samego, rodzi się jednocześnie z pożądlivością oczu – pycha, z której pochodzą przede wszystkim cztery grzechy główne: próżność, *acedia*, czyli lenistwo duchowe, zazdrość i gniew. Z grzechów głównych zaś wyrastają inne wady i grzechy często jeszcze cięższe, między którymi należy przede wszystkim wymienić zaślepienie ducha, niechęć, zatwardziałość serca, bluźnierstwo, nienawiść do Boga, rozpacz. Symbolizuje to drzewo zła, z przekłętymi kwiatami i trującymi owocami.

Przeciwnie, drzewo cnót i darów ma za korzeń pokorę – korzeń, który zagłębia się coraz bardziej w ziemię, by czerpać z niej soki odżywcze; jego niższymi gałęziami (konarami) są cnoty kardynalne ze związanymi z nimi cnotami i odpowiadającymi im darami; jego wyższymi gałęziami są wiara, nadzieja i miłość, która jest najwyższa i najowocniejsza. Z wiarą łączy się dar rozumu i dar umiejętności, który doskonali też bardzo nadzieję, ukazując nam próżność rzeczy stworzonych, nieskuteczność pomocy ludzkich w dążeniu do celów Bożych, a przez to skłania nas do pragnienia życia wiecznego i pokładania nadziei





w Bogu. Miłości odpowiada dar mądrości. Z niego szczególnie płynie kontemplacja, z której wynika zjednoczenie aktualne z Bogiem; powinno ono stać się prawie stałym. Dar ten powoduje również doskonale zdanie się na Boga.

Aby to drzewo cnót i darów rozwinęło się w pełni, trzeba ostatecznego zwycięstwa nad resztkami pychy intelektualnej i duchowej, jakie pozostają jeszcze u postępujących. Stąd płynie konieczność oczyszczenia biernego ducha, w którym spełnia się z wybitną pomocą Ducha Świętego heroiczne akty cnót teologicznych, by oprzeć się pokusom przeciw tym cnotom.

Rozdział 2

OPIS BIERNEGO OCZYSZCZENIA DUCHA

Omawialiśmy wady postępujących, czyli zaawansowanych, a więc pozostałość pychy duchowej czy intelektualnej, która jest w nich jeszcze, dno duszy przepojone miłością własną i subtelnym egoizmem, który koniecznie musi być oczyszczony. Tylko Pan Bóg może dokonać tego głębszego oczyszczenia.

Tu chcielibyśmy opisać to oczyszczenie, aby go nie utożsamiano bądź z cierpieniami pochodzącymi jedynie z melancholii czy neurastenii, bądź też z pewną oschłością uczuciową początkujących. Takie utożsamianie byłoby oczywiście błędem nie do darowania¹.

Poczucie ciemności, w jakim dusza się znajduje

Podobnie jak oczyszczenie bierne zmysłów przejawiało się w ogołoceniu z poaciech odczuwalnych, do których miało się nadmierne przywiązanie, tak samo oczyszczenie bierne ducha wydaje się początkowo ogołoceniem z oświeceń otrzymanych poprzednio, a dotyczących tajemnic wiary. Człowiek niejako spoufalił się z nimi; łatwość, z jaką myślał o nich na modlitwie, sprawiła, że zapomniał o ich nieskończonej wyższości, pojmował je na sposób zbyt ludzki. Zatrzymywał się np. zbyt mało tylko na człowieczeństwie Zbawiciela, nie żyjąc dostatecznie wiarą w Jego Bóstwo; od zewnątrz tylko docierał do wielkich tajemnic Opatrzności, Wcielenia, Odkupienia, Mszy świętej, życia Kościoła, który pozostaje nienaruszony wśród ciągle się powtarzających doświadczeń. Tę ogromną rzeczywistość duchową oglądał jedynie powierzchownie, jak witraż kościelny widziany z zewnątrz.

Co się wówczas dzieje? Aby nas wznieść ponad to zbyt niskie i zbyt zewnętrzne poznanie rzeczy Bożych, Pan odrywa nas od tego sposobu myślenia i modlitwy, i wydaje się, jakby ogołacał nas z naszego światła.

Św. Jan od Krzyża mówi²: „Bóg oczyszcza ich [zaawansowanych] władze,

¹ Postęp w poznaniu i miłości Boga, charakterystyczny dla tego oczyszczenia, jest właśnie tym, co odróżnia je od cierpień, które pod pewnym względem są do niego podobne, jak np. neurastenia. Mogą one nie mieć w sobie nic oczyszczającego, ale można je również znosić dla miłości Boga i w duchu wyrzeczenia.

Podobnie cierpienia, które są następstwem naszego braku cnoty lub niezdyscyplinowanej, a czasem przewrażliwionej uczuciowości, nie są same przez się oczyszczające, choć można je również przyjąć jako zbawienne upokorzenie – na skutek naszych grzechów, dla zadośćuczynienia za nie.

² *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. III.

skłonności i pojęcia zarówno duchowe, jak i zmysłowe... Pozostawia umysł w ciemności, wolę w oschłości, pamięć w próżni, a wszystkie skłonności duszy w największej udręce, goryczy i ucisku. Pozbawia ją odczucia tych przyjemności, jakie przedtem miała odnośnie do rzeczy duchowych”.

Smutek, w jakim się wtedy dusza znajduje, jest całkiem różny od smutku spowodowanego neurastenią, rozczarowaniem lub przeciwnościami życiowymi. Różni się zwłaszcza tym, że towarzyszy mu żywe pragnienie Boga i doskonałości, nieustanne poszukiwanie Tego, który sam tylko może duszę karmić i ożywiać.

Nie jest to już tylko oschłość uczuciowa; jest to wyjałowienie o charakterze duchowym, pochodzące nie z pozbawienia pociech odczuwalnych, lecz z braku oświeceń, do których dusza była przyzwyczajona.

Powinna ona wtedy iść na ślepo „w czystej wierze, która jest ciemną nocą dla władz przyrodzonych”¹. Nie przywiązuje się już tak łatwo do rozważania człowieczeństwa Zbawiciela; przeciwnie, jest tego pozbawiona, jak Apostołowie zaraz po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa. Poprzednio ich zażyłość z Nim co dzień wzrastała; stał się ich życiem; a oto porzuca ich na zawsze tu na ziemi i pozbawia ich swego widoku i swego słowa, które ich podnosiło. Musieli poczuć się bardzo samotnymi, jakby odosobnionymi, zwłaszcza gdy myśleli o trudnościach misji, jaką powierzył im Zbawiciel: ewangelizacji bezbożnego świata, pogrążonego we wszystkich błędach pogaństwa. Apostołowie w wieczór Wniebowstąpienia musieli mieć poczucie głębokiego osamotnienia, poczucie niejako pustyni i śmierci. Można mieć słabe o tym pojęcie, gdy po przeżyciu żarliwych rekolekcji na wyższym poziomie, pod kierunkiem pełnej Boga duszy kapłańskiej, powraca się do codziennego życia, które jakby pozbawia nas nagle tej pełni. Podobnie, a nawet jeszcze gorzej dzieje się po śmierci ojca, założyciela zakonu, z tymi, których on opuszcza, a którzy mają dalej prowadzić jego dzieło. Tak samo Apostołowie po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa pozostali z oczami wzniesionymi w niebo; umiłowany Mistrz znikł z ich oczu, poczuli się osamotnieni wobec wszystkich przyszłych cierpień.

Musieli przypomnieć sobie wtedy słowa Pana Jezusa: „Lecz Ja prawdę wam mówię, lepiej dla was, żebym Ja odszedł, bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was, a jeśli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7). „Lepiej dla was, że odejdę”, że pozbawię was mojej widzialnej obecności. Św. Tomasz stwierdza w *Komentarzu do św. Jana*, loc. cit.: „Apostołowie byli przywiązani do człowieczeństwa Chrystusa, nie dość wznosili się do duchowego umiłowania Jego Bóstwa i nie byli jeszcze przygotowani na przyjęcie Ducha Świętego... który będzie im dany, by ich pocieszyć i umocnić pośród utrapień”.

To pozbawienie odczuwalnej obecności człowieczeństwa Jezusa, poprzedzające ich przemianę dokonaną w dniu Zesłania Ducha Świętego, pozwala zrozu-

¹ Tamże, rozdz. IV.

mieć lepiej stan ciemności i osamotnienia, o którym mówimy. Duszy w tym stanie wydaje się, że wchodzi w prawdziwą noc duchową, gdyż jest ogołocona ze światła, które dotąd ją oświecało; zapada w ciemność, jak po zachodzie słońca.

W ciemności tej objawia się wielkość Boga

Ale czyż nic się nie widzi w tej ciemnej nocy? – W przyrodzie, gdy słońce zaszło i całkowicie znikło, widać przynajmniej kilka gwiazd, które dają nam przeczuć głębię firmamentu. W ten sposób nocą widzi się o wiele dalej niż dniem; nie widzi się wprawdzie pagórków czy gór odległych o pięćdziesiąt lub sto kilometrów, lecz widzi się gwiazdy i konstelacje odległe o miliardy kilometrów od ziemi. Najbliższa gwiazda wymaga prawie czterech i pół lat dla przesłania nam swego światła. Słońce wydaje się większe od gwiazd, mimo że niektóre spośród nich są od niego znacznie większe.

Jest to widzialny symbol wielkiej prawdy. Gdy dusza wchodzi w tę ciemność duchową, przestaje widzieć to, co jest blisko niej, ale przeczuwa coraz lepiej, choć nie widzi, nieskończoną wielkość i czystość Boga, ponad wszelkie pojęcie, jakie może sobie o Nim wytworzyć, a przez kontrast dostrzega o wiele lepiej swoje ubóstwo i nędzę.

Podobnie Apostołowie po Wniebowstąpieniu, pozbawieni obecności człowieczeństwa Pana Jezusa, zaczęli widzieć całą wielkość Syna Bożego. Piotr w dniu Zielonych Świątek będzie głosił Żydom z wiarą niezachwianą: „Zabiliście... Dawcę Życia, którego Bóg wskrzesił z martwych” (Dz 3,15). „Ten [Jezus] jest onym kamieniem odrzuconym przez was budujących, który stał się kamieniem węgielnym. I w żadnym innym nie masz zbawienia” (Dz 4,11n).

Ta wzniosła kontemplacja rodzi się w ciemności, o której mowa. Gdy słońce się skryło, widać gwiazdy w głębi firmamentu. Ale zanim zaczniemy się cieszyć kontemplacją gwiazdzistego nieba, trzeba przyzwyczaić się do poruszania bez obawy w nocy i do zwyciężania silnych pokus przeciw wierze i nadziei, tak jak w nocy zmysłów trzeba było zwyciężyć wiele pokus przeciw czystości i cierpliwości, których siedliskiem jest uczuciowość.

Przypomnijmy sobie również Proboszcza z Ars; główne jego cierpienie pochodziło stąd, że czuł się bardzo dalekim od ideału kapłaństwa, którego wielkość widział coraz wyraźniej w ciemności wiary, a jednocześnie rozumiał coraz lepiej potrzeby niezliczonych dusz, szukających go. Im lepiej ogarniał całe dobro, które pozostawało do spełnienia, tym mniej widział to, które już było zrealizowane i nie znajdował w nim upodobania. Jego wielkim cierpieniem, zbliżonym do cierpienia Jezusa-Kapłana i Ofiary, a także do cierpienia Maryi u stóp krzyża, było to, że widział grzech i zgubę dusz. Cierpienie to jest skutkiem przenikliwego widzenia, co właśnie jest kontemplacją doskonałej dobroci Boga

zapoznanego i znieważonego oraz ceny życia wiecznego. Kontemplacja ta wzrasta coraz bardziej w tej ciemnej nocy wiary.

Św. Katarzyna Sieneńska stwierdza w *Dialogu*, że kontemplacja naszego ubóstwa, naszej nędzy i kontemplacja nieskończonej wielkości i dobroci Boga to jakby najniższy i najwyższy punkt ciągle się powiększającego koła. Rzeczywiście jest w tym kontrast, ostre przeciwieństwo dwóch rzeczy, które się wzajemnie doskonale oświetlają.

Uderzający przykład znajdujemy w życiu bł. Anieli z Foligno. Mówi ona w *Księdze widzeń i pouczeń*, rozdz. XIX: „Widzę siebie pozbawioną wszelkiego dobra, wszelkiej cnoty, pełną mnogości wad... widzę w duszy mojej same grzechy... fałszywą pokorę, pychę, hipokryzję... Chciałabym obwieścić innym moje nieprawości... Bóg jest dla mnie ukryty... Jakże mieć w Nim nadzieję? Choćby wszyscy mędrcy świata i wszyscy święci z nieba zasypali mnie swymi pociechami, nie przynieśliby mi żadnej ulgi, jeśli Bóg nie przemienił mnie do głębi. Ta udręka wewnętrzna jest o wiele gorsza niż męczeństwo”. Potem przypomina sobie, że sam Bóg w Getsemani był udręczony, że w czasie Męki był wzgardzony, policzkowany, dręczony, i wtedy budzi się w niej pragnienie, by jej cierpienie wzrosło jeszcze, gdyż widzi je jako cierpienie oczyszczające, które objawia jej wielkość Męki. Po kilku dniach, na drodze koło Asyżu, słyszy słowa wewnętrzne: „O, córko moja, miłuję cię więcej niż kogokolwiek w tej dolinie łez... Prosiłaś sługę mego Franciszka w nadziei, że otrzymasz łaskę z nim i przez niego. Franciszek miłował Mnie bardzo, wiele w nim dokonałem; lecz gdyby ktoś inny miłował Mnie bardziej niż Franciszek, uczyniłbym więcej dla tej osoby... Kocham miłością niezmierzoną duszę, która Mnie kocha bez kłamstwa... Lecz nikt nie ma wymówki, bo każdy może kochać; Bóg żąda od duszy tylko miłości; On sam bowiem miłuje bez kłamstwa i On sam jest miłością duszy”. Jezus Ukrzyżowany, pozwalając jej spojrzeć na swą Mękę, dodaje: „Przypatrzyć się dobrze: czy znajdujesz we Mnie coś, co nie byłoby miłością?” (tamże, rozdz. XX).

Inny uderzający przykład nocy duchowej znajdujemy u św. Pawła od Krzyża, założyciela pasjonistów. Czytamy w jego *Listach* (t. 1, s. 153): „Małe dolegliwości cielesne lub duchowe są pierwszymi szczeblami tej wysokiej i świętej drabiny, po której wstępują dusze wielkie i szlachetne. Wznoszą się one krok za krokiem, póki nie osiągną ostatniego szczebla.

Tam, na szczycie, znajdują cierpienie najczystsze, bez najmniejszej domieszki pociechy z nieba lub z ziemi [cierpienie z powodu obrazy Boga]. A jeśli dusze te są wierne i nie szukają pociech, przejdą z tego czystego cierpienia do czystej miłości Boga, do której nic innego się nie przymiesza. Ale rzadkie są dusze, które osiągną ten stopień...

Wydaje im się, że są opuszczone przez Boga, że ich już nie miłuje, że jest na nie zagniewany... Jest to prawie kara potępienia, jeśli się tak można wyrazić,

kara, której goryczy nie można porównać z żadną inną. Lecz jeśli dusza jest wierna, jakież skarby gromadzi! Burze przechodzą i odchodzą, a ona zbliża się do prawdziwego, najśłodszego i najściślejszego zjednoczenia z Jezusem Ukrzyżowanym, który ją przemienia w siebie i odbija w niej swe własne rysy”¹.

Widać z tego, że nie tylko św. Jan od Krzyża mówił z głębokim zrozumieniem o nocy ducha, ponieważ jej doświadczył. Przed nim Hugo ze św. Wiktora porównywał oczyszczenie biernie duszy przez łaskę i miłość Boga z przemianą, której doznaje zielone drzewo pod działaniem ognia: „Wilgoć zanika, dym się zmniejsza, ukazuje się zwyczajski płomień... wreszcie udziela on drewnu swej własnej natury, drzewo goreje. Tak samo miłość Boga stopniowo wzrasta w duszy, choć namietności serca z początku się opierają – stąd wiele cierpień i zaburzeń. Trzeba, aby ten gęsty dym się rozproszył. Potem miłość Boga staje się gorętsza, jej płomień żywszy... wreszcie przenika on całą duszę: prawda Boża jest znaleziona, przyswojona przez kontemplację; dusza uwolniona od samej siebie szuka już tylko Boga. Jest On dla niej cały we wszystkim, spoczywa ona w Jego miłości i znajduje w tym radość i pokój” (*In Eccli.*, hom. 1).

Tauler wypowiada się podobnie. Mówi, że Duch Święty czyni w nas próżnię, tam w głębi duszy, gdzie jest jeszcze egoizm i pycha; czyni On próżnię, by uzdrowić, a następnie wypełnia ją, ciągle powiększając naszą zdolność przyjmowania².

Św. Teresa mówi o tym oczyszczeniu biernym ducha w VI Mieszkaniu, rozdz. I.

¹ Por. również *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, autorstwa o. Kajetana od Świętego Imienia Maryi, Louvain 1930, rozdz. III, s. 115 i 176. „Czterdzieści pięć lat rozpacz: pozorna utrata cnót wiary, nadziei, miłości. Święty uważa się za opuszczonego przez Boga. Cierpliwosć i zdanie się na wolę Bożą. Święty jest pociągnięty w rany Jezusowe. – Jezus na krzyżu mówi mu: «Jesteś w moim sercu». Męka jest wyciśnięta w jego sercu i przez trzy godziny przebywa w boku Jezusowym”. – Ten święty nie tylko przechodził przez tunel, lecz drażył go, by następnie przeprowadzić przezeń braci swego zakonu.

² Por. Tauler, *Kazanie 2 na Zielone Świątki*. Por. również *Kazanie na piątą niedzielę po Trójcy Przenajświętszej*, gdzie jest powiedziane: „Wtedy otwiera się droga bardzo pustynna, zupełnie ciemna i samotna. Na tej drodze Bóg odbiera wszystko, co dał. Człowiek jest wówczas tak całkowicie zostawiony samemu sobie, że nie wie już nic o Bogu. Dochodzi do takiego niepokoju, że już nie wie, czy jest na właściwej drodze... i staje się mu to tak ciężkie, że ten wielki świat wydaje mu się za ciasny. Nie ma już żadnego odczucia Boga, już o Nim nic nie wie, a wszystko inne przestaje mu się podobać. To tak, jakby się poczuł zamkniętym między dwiema ścianami i miał wymierzoną w plecy szpadę, a w pierś – wyostrzoną włócznię. Niech więc usiądzie i powie: «O Boże, kłaniam się Tobie, gorzka gorczy pełna łask wszelkich». Miłować nad miarę, a być pozbawionym umiłowanego dobra wydaje mu się próbą bolesniejszą niż piekło, gdyby piekło było możliwe na ziemi. Wszystko, co można wtedy powiedzieć temu człowiekowi, nie będzie dla niego większą pociechą niż dla kamienia. Mniej niż o czymkolwiek pragnie on słyszeć o stworzeniach... – Ejże! Odwagi! Pan Bóg z pewnością jest blisko. Oprzyj się o pień prawdziwej, bardzo żywej wiary, a wkrótce wszystko będzie dobrze”. To noc i głęboka próżnia, które przygotowują prawdziwe ubóstwienie duszy. Gdzie indziej Tauler porównuje ten stan do okrętu, który w czasie burzy stracił zagłę i masy.

Czytamy również w żywocie św. Wincentego à Paulo, że przez cztery lata przeżywał tego rodzaju próbę, którą charakteryzuje trwała pokusa przeciw wierze; była ona tak silna, że napisał *Credo* na kartce, nosił ją na sercu i ścisnął od czasu do czasu, by się upewnić, że nie daje przyzwolenia na tę pokusę¹.

Trzeba również stwierdzić, że po Taulerze św. Jan od Krzyża opisuje ten stan, jaki bywa u świętych w całej swojej rozciągłości i intensywności, taki, jaki on sam musiał przeżywać. Ale oczyszczenie to znajduje się na stopniach niższych i w postaci mniej wyłącznie kontemplatywnej, lecz np. w połączeniu z wielkimi doświadczeniami, które się spotyka w pracy apostołskiej.

To bierne oczyszczenie ducha wydaje nam się czymś nadzwyczajnym, poza normalną drogą świętości, dlatego że nie zdajemy sobie dostatecznie sprawy z tego, jak głębokie oczyszczenie duszy jest konieczne, aby natychmiast osiągnąć życie wieczne, widzenie uszczęśliwiające istoty Bożej, bez konieczności przejścia przez czyściec lub u jego kresu.

Gdy czytamy wykład tej nauki u wielkich mistrzów, czytamy go może przez pewną ciekawość rzeczy Bożych, ale bez dość szczerego pragnienia naszego własnego uświęcenia. Gdybyśmy mieli to pragnienie, znaleźlibyśmy na tych stronach to, co dla nas odpowiednie, zobaczylibyśmy to, co jedynie konieczne.

Trzeba w ten lub inny sposób przejść przez tę próbę, aby o Męce Zbawiciela, Jego pokorze i miłości dla nas zdobyć pojęcie nie tylko mętne, nie tylko teoretycznie wyraźne, ale pojęcie przeżyte, bez którego nie ma umiłowania krzyża ani prawdziwej świętości.

Trzeba sobie powiedzieć, że świat jest pełen krzyżów nieszczęśliwie zmarnowanych, jak krzyż złego łotra. Daj Boże, aby nasze cierpienia nie były bezpłodne i aby nasze krzyże były podobne do krzyża dobrego łotra, który stał się dla niego zadośćuczynieniem za grzechy; aby były one jeszcze podobniejsze do krzyża Pana Jezusa i by nas do Niego upodobniły. Łaska uświęcająca, jako tako wzrastając, czyni nas coraz bardziej podobnymi do Boga; jako łaska chrześcijańska upodobnia nas do Chrystusa Ukrzyżowanego i powinna coraz bardziej upodabniać nas do Niego, aż do osiągnięcia przez nas nieba. Powinna nas naznaczyć znamię Zbawiciela, który umarł dla nas z miłości.

Trzeba zdawać sobie sprawę również z nierówności dusz i ich możliwości; należy wymagać od nich tylko tego, na co je stać: od jednych – stałego strumienia heroizmu, od innych – drobnych kroków, które przybliżają je nieustannie do zamierzonego celu. Każda dusza jednak, by upodobnić się do Chrystusa, musi w jakiegokolwiek formie wybrać poświęcenie się.

¹ Por. *Vie de saint Vincent de Paul*, przez Abelly'ego, ks. III, rozdz. XI, sekc. I. s. 164-168. Por. „Revue d'Ascétique et de Mystique” 1932, s. 398n.

Rozdział 3

CO JEST PRZYCZYNĄ BIERNEGO OCZYSZCZENIA DUCHA?

Gdyśmy już opisali oczyszczenie bierne ducha, jak ukazuje się ono zwłaszcza w życiu wewnętrznym wielkich sług Bożych, należy wyjaśnić je teologicznie, określając przyczynę tego stanu duchowego. Widzieliśmy, że polega on przede wszystkim na głębokim doświadczalnym poznaniu naszego ubóstwa, naszej nędzy i przez kontrast – nieskończonej wielkości Boga, na poznaniu, któremu towarzyszy wielka oschłość duchowa i bardzo żywe pragnienie doskonałości. Co może być przyczyną tej ciemnej i bolesnej kontemplacji?

Św. Jan od Krzyża odpowiada¹ – tak jak powinna to uczynić teologia – powołując się na Pismo Święte, które wielokrotnie mówi nam o świetle oczyszczającym, o ogniu duchowym, który uwalnia duszę z jej zanieczyszczeń.

Światło wlane oczyszczające a ogień duchowy

W Księdze Mądrości (3,6) powiedziano o sprawiedliwych: Bóg „jak złoto w piecu wypróbował ich i jak ofiarę całopalenia ich przyjął”. Złoto w tyglu oczyszcza się przez ogień materialny, potrzeba ognia jeszcze mocniejszego, aby przemienić węgiel w diament; podobnie ogień duchowy przez udręczenia oczyszcza duszę sprawiedliwego.

Pismo Święte powraca do tego często. Mówi, że Bóg jest ogniem, który trawi powoli to, co przeszkadza Jego panowaniu w duszach (Pwt 4,24).

Jeremiasz pisze w Trenach (1,13): „Z wysoka [Pan] spuścił ogień na kości moje i ukarał mnie... uczynił mnie spustoszoną, przez wszystkie dni żalością utrapioną”. W świetle tego ognia duchowego, który jest w nim, prorok widzi o wiele jaśniej grzechy Izraela, sprawiedliwość Najwyższego, Jego dobroć, i zwraca ku Niemu usilne błagania o zbawienie grzeszników.

Psalmista mówi podobnie: „*Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me* – Występki któż rozumie? Od skrytych [grzechów] moich oczyść mnie, i od obcych ustrzeż służę twego” (Ps 18,13). – „*Substantia mea tamquam nihilum ante te* – Bytność moja jak nic jest przed Tobą” (Ps 38,6). – „*Domine, Deus meus, illumina tenebras meas* – Panie, Boże mój, oświeć ciemności moje” (Ps 17,29). – „*Cor mundum crea in me, Deus* – Serce czyste stwórz we mnie, Bo-

¹ *Noc ciemna*, ks. II. rozdz. V.

że” (Ps 50,12). Duch Święty jak światłem błyskawicy oświeca duszę, którą chce oczyścić. Pyta nas czasem: „Chcesz być oczyszczony?” A jeśli odpowiedź nasza jest taka, jak być powinna, rozpoczyna się w nas głęboka praca, dana jest nam prawda Boża, by nas gruntownie wyzwolić z miłości własnej, która tak często jeszcze nas łudzi. „Jeśli wytrwacie w nauce mojej – powiedział Pan Jezus – poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31). Jeśli żyje się prawdziwie słowem Chrystusa, poprawiając siebie samych, wówczas stopniowo Prawda Najwyższa przenika nas i wyzwala nas z najbardziej szkodliwego kłamstwa, które wmawiamy sobie, podtrzymując tym nasze złudzenia.

Nie potrafimy dostatecznie pragnąć tego światła oczyszczającego, o którym mówi Pismo Święte; często, niestety, uciekamy przed nim, gdyż boimy się usłyszeć prawdę o sobie, choć tak lubimy mówić ją innym.

* * *

Św. Jan od Krzyża stara się wyjaśnić, czym jest światło oczyszczające, o którym mówi Pismo Święte, pisząc (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. V): „Ta ciemna noc [w którą ma się wrażenie, że się wchodzi] jest to wpływ Boga na duszę, który ją oczyszcza z nieświadomości i niedoskonałości habitualnych, naturalnych i duchowych. Wpływ ten ludzie duchowi nazywają kontemplacją wlaną albo teologią mistyczną. W tej kontemplacji poucza Bóg dusze sposobem tajemnym i zaprawia ją w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, czym jest owa kontemplacja wlane”. Tak np. św. Proboszcz a Ars, widząc coraz lepiej wzniosłość ideału kapłańskiego i będąc coraz bardziej przekonany, że jest od niego bardzo daleki, nie myślał z pewnością wtedy, że jest w kontemplacji, chociaż to Bóg sam oświecał go i pouczał w ten sposób.

Porównanie, które pozwala lepiej zrozumieć stan duchowy, daje Hugo ze św. Wiktora (*In Eccli.*, hom. 1); św. Jan od Krzyża odtwarza je w ten sposób (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. X): „To oczyszczające światło i miłosne poznanie, czyli światło Boże, o którym mówimy, tak postępuje z duszą, oczyszczając ją i przygotowując do doskonałego zjednoczenia¹ jej ze sobą, jak ogień z drewnem, które zamienia w siebie. Ogień materialny, ogarniając drewno, najpierw zaczyna je osuszać, usuwając zeń wilgoć i wodę, jaka się w nim znajduje. Następnie czyni je czarnym, ciemnym i brzydkim i sprawia, że wydziela ono swąd. W miarę jednak osuszania go, ogarnia je coraz więcej płomieniem i usuwa z niego wszystkie przypadłości ciemne i brzydkie... W końcu, ogarnawszy je zewnątrz, rozpala je, zamienia w siebie i czyni tak pięknym jak sam ogień... Tym samym sposobem możemy rozumować odnośnie do tego Boskiego ognia miłości w kon-

¹ Chodzi tu, jak widać, o to, co przygotowuje duszę do wejścia na drogę zjednoczenia.

templacji. Zanim zjednoczy On i przemieni duszę w siebie, musi najpierw usunąć wszystkie przypadłości Jemu przeciwne. Wyrzuca zatem z duszy jej niedoskonałości, czyni ją czarną i ciemną, iż wydaje się gorszą, brzydszą i wstrętniejszą, niż była przedtem. To Boskie oczyszczenie usuwa wszystkie złe i zgubne nawyki, których dusza przedtem nie widziała, gdyż były one w nią wkorzenione i zbyt zastarzałe. Nie wiedziała ona nawet, ile w sobie miała złego... Widząc w sobie to, czego przedtem nie widziała, czuje się tak nędzną, iż sądzi, że nie tylko nie zasługuje na to, by Bóg na nią spojrział, lecz godna jest wzgardy i za taką się uważa”.

Ten zbawienny kryzys jest prawdziwym czyścim przed śmiercią; w nim dusza oczyszcza się pod wpływem ognia nie zmysłowego, lecz duchowego kontemplacji i miłości. „Stąd też – mówi św. Jan od Krzyża (tamże, rozdz. VI) – dusza, która przeszła to cierpienie na ziemi, albo do tego miejsca nie pójdzie, albo zatrzyma się tam bardzo krótko. Większą bowiem ma wartość jedna godzina cierpienia w tym życiu niż wiele godzin w przyszłym”. Racją tego jest, że na ziemi oczyszcza się, zasługując, a czasem wzrastając wielce w miłości, podczas gdy po śmierci oczyszcza się, nie zasługując. Ponieważ czyściec jest karą, a wszelka kara zakłada jakąś winę, której można było uniknąć, drogą normalną świętości jest przejść przez te oczyszczenia biernie przed śmiercią, a nie po niej. Faktycznie jednak niewielu jest takich, którzy idą wprost z ziemi do nieba, nie przechodząc przez czyściec. Prawdziwe życie chrześcijańskie realizuje się w pełni tylko u świętych.

Czy światło oczyszczające, o którym mówiliśmy przed chwilą, jest tylko światłem wiary żywej, czy również jednego z siedmiu darów Ducha Świętego, które znajdują się u wszystkich sprawiedliwych? Jeśli rozważymy właściwości daru rozumu, zobaczymy, że szczególnie on tu działa.

Wpływ daru rozumu na to oczyszczenie

Jak wyjaśnia św. Jan od Krzyża „dusza... ma tu posiąść pewien zmysł i wzniosłe poznanie Boskie odnośnie do wszystkich rzeczy Boskich i ludzkich... Ta noc bowiem wyprowadza ducha z naturalnego sposobu pojmowania rzeczy, aby go wprowadzić w pewien zmysł Boski i obcy naturalnym zmysłom. Zdaje się wtedy duszy, że pozostaje jakby poza sobą” (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. IX).

Naukę św. Jana od Krzyża wyjaśnia to, co św. Tomasz mówi o darze rozumu oraz o nowej przenikliwości i oczyszczeniu, których jest przyczyną. Im mocniejsze jest światło umysłu – mówi – tym bardziej przenika ono do wnętrza przedmiotu poznawanego, by dotrzeć do jego natury i właściwości. Lecz światło naturalne naszego umysłu (nawet u największych geniuszów) ma moc ograniczoną, nie może sięgnąć poza pewną granicę. Toteż człowiekowi potrzeba światła nad-

przyrodzonego, aby dotrzeć dalej (w Bogu lub w głębiach życia duszy), i to światło nadprzyrodzone dane człowiekowi nosi nazwę daru rozumu (por. II-a II-ae, q. 8, a. 1). Nazywa się ono darem rozumu, a nie rozumem¹, gdyż jest ponad rozumowaniem, jest źródłem poznania intuicyjnego, prostego i przenikliwego, jak promień światła (tamże).

Dar ten wymaga wiary związanej z miłością i doskonali ją. Wiara żywa sprawia, że przystajemy z mocą na tajemnice Boże, ponieważ Bóg je objawił, ale wiara sama nie pozwala nam jeszcze przeniknąć głębokiego znaczenia tajemnic wielkości Boga, Wcielenia, Odkupienia, uniżeń Pana Jezusa umierającego z miłości dla nas. Przenikliwości takiej nie dają studia ani badania teologiczne; pochodzi ona ze specjalnego oświecenia Ducha Świętego, które nie w sposób abstrakcyjny i teoretyczny, ale w sposób żywotny, konkretny i praktyczny sięga dalej niż studia, wyżej i głębiej. To przenikliwe oświecenie przyjmujemy uległe przez dar rozumu. Najpierw chroni nas ten dar przed utożsamianiem prawdziwego znaczenia słowa Bożego z błędnymi jego interpretacjami, które niekiedy są podawane; pokazuje on w jednym momencie słabość zarzutów pochodzących od złego ducha, całkowicie różnego od ducha Bożego; błąd wywołuje wówczas wrażenie fałszywej nuty, która brzmi niewłaściwie w symfonii; nie umiałoby się teologicznie tego uzasadnić, ale widzi się, że to błąd. Dar rozumu podkreśla również niezmierzoną odległość, jaka dzieli rzeczywistości duchowe od ich zmysłowych symboli, lub tę, jaka w nas dzieli ducha od ciała². Usuwa również utożsamianie pociech uczuciowych ze smakami duchowymi, które są o wiele wyższe i pewniejsze, jak stwierdziła św. Teresa (IV Mieszkanie, rozdz. II).

Dar ten nie tylko usuwa błąd, lecz pozwala przenikać w sposób żywotny prawdy religijne, które są dostępne dla rozumu, jak istnienie Boga, Stwórcy w najwyższy sposób wolnego, oraz Opatrzności³; a zwłaszcza pozwala przeniknąć znaczenie tajemnic nadprzyrodzonych niedostępnych dla rozumu, tego, co św. Paweł określa jako głębokości Boże⁴. Nie mógłby tu na ziemi dać nam oczywistości tych tajemnic, lecz objawia nam w ciemności wiary ich głębokie znaczenie, trudne do wyrażenia w słowach. Ukazuje nam w ten sposób wielkość Boga i Jego mądrości, sprawiedliwości, potęgi, ojcostwa wobec Słowa i wobec nas.

Daje nam np. głębsze zrozumienie tajemnicy Odkupienia, pozwalając zrozumieć św. Pawła: „*Christus semetipsum exinanivit... humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem crucis*” (Flp 2,7-8).

¹ W terminologii teologicznej polskiej nie jest uwzględniana ta różnica i *donum intellectus* nosi nazwę daru rozumu, stąd cały ten urywek nie mógł być ściśle przetłumaczony (przyp. tłum.).

² Por. II-a II-ae, q. 8, a. 2: „*Sic cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati fidei non contrariantur*” (podobnie, a. 8).

³ II-a II-ae, q. 8, a. 2.

⁴ 1 Kor 2,10: „*Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*”.

Dar rozumu jest więc jednocześnie spekulatywny i praktyczny, jak uczy św. Tomasz¹. Przypomnina znaczenie najwyższego przykazania miłości. W chwilach silnych pokus, np. zniechęcenia lub nawet rozpacz, ukazuje nam jakby w świetle błyskawicy cenę życia wiecznego, wzniosłość naszego celu ostatecznego².

Tak więc dar ten, przynosząc przenikliwość, usuwa tępotę umysłu³; ukazuje nam naszą grzeszność o wiele lepiej niż rachunek sumienia dokonany z największą uwagą, objawia nam naszą nędzę, ubóstwo, biedę w przeciwieństwie do wielkości Boga.

Można więc zrozumieć, że odpowiada on – jak twierdzą św. Augustyn i św. Tomasz – błogosławieństwu: „Błogosławieni czystego serca”. Oczyszcza istotnie umysł nasz z błędów spekulatywnych i praktycznych, z przywiązania do wyobrażeń zmysłowych, sprawia, iż zaczynamy pojmować, że Bóg jest nieskończenie wyższy ponad wszelkie dobra stworzone, że Bóstwo, czyli istota Boga, którą kontemplują bezpośrednio błogosławieni, jest nieskończenie wyższe ponad wszystkie pojęcia analogiczne, jakie możemy sobie o Nim wytworzyć⁴. Przeczujemy więc, że Bóstwo, które ukaże się dopiero w niebie, ma się do naszych pojęć o doskonałościach Bożych, jak białe światło do siedmiu barw tęczy, które je tworzą. Ktoś, kto nigdy nie widział barwy białej, lecz tylko barwy, które ją tworzą, nie mógłby określić, czym jest białość. Tak samo my nie możemy powiedzieć, czym jest życie wewnętrzne Boga. „*Nescimus de Deo, quid est*” – mówi często św. Tomasz. Bóstwo jako takie, w którym można uczestniczyć tylko przez łaskę, jest wyższe ponad wszystkie doskonałości, które można poznać w sposób naturalny i w których można uczestniczyć, a które mieszczą się w jego wyższości; jest ponad bytem, jednością, prawdą, dobrocią, miłością⁵. Jest Bóstwem niepoznawalnym w sobie, póki jesteśmy na ziemi; dlatego wielcy mistycy, jak bł. Aniela z Foligno, nazywali je wielką ciemnością⁶. Lecz ta wielka ciemność jest ciemnością ponadświatłą, gdyż – jak mówi św. Paweł – Bóg „mieszka w światłości nieprzystępnej” (1 Tm 6,16).

¹ II-a II-ae, q. 8, a. 3.

² Tamże, ad 2.

³ Tamże, a. 8, ad 1.

⁴ Tamże, a. 8.

⁵ Por. I-a, q. 13, a. 1: „Deus potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita, quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam, secundum quod est”. Por. Kajetan, in I-am, q. 39, a. 1, nr 7: „Res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim *super ens* et *super unum*...” – W bycie i w jedności, podobnie jak w poznaniu i w miłości, można mieć naturalne uczestnictwo; tak właśnie możemy poznać w sposób naturalny te doskonałości Boże. W Bóstwie jako takim można uczestniczyć tylko w sposób nadprzyrodzony przez łaskę uświęcającą, którą się określa jako *participatio Deitatis seu divinae naturae*.

⁶ *Księga widzeń i pouczeń*, rozdz. XXVI: „Nie widzę nic i widzę wszystko; im lepiej widzi się w ciemności to dobro nieskończone, tym pewniejsze jest, że przewyższa ono wszystko”.

Tak więc tłumaczy się, że oczyszczające światło daru rozumu wywołuje wrażenie ciemności, wprowadza nas w ciemność z góry, ciemność tajemnicy Bożej, na antypody ciemności z dołu, pochodzącej z materii, z nieuporządkowanych namiętności, grzechu i błędu.

Rozumiemy także, dlaczego św. Tomasz nas uczy, że dar rozumu potwierdza pewność nadprzyrodzoną wiary, pozwalając nam przeniknąć tajemnice i usuwając błędy¹. Tak więc kontemplacja, która istnieje w tym stanie ciemności, pochodzi z wiary żywej jako ze swojej przyczyny głównej i z daru rozumu jako ze swojej przyczyny bliższej. Dar umiejętności również często w niej współdziała, ukazując nam bardziej szczegółowo nasze ubóstwo, grzeszność i nędzę².

Oschłość duchowa, charakteryzująca stan, o którym mówimy, wskazuje, że nie ma w nim wyraźnego wpływu daru mądrości, gdyż ten pozwala nam smakować w rzeczach Bożych i w ten sposób przynosi nam wielką pociechę duchową i wielki pokój³.

Przenikliwość pochodząca z daru rozumu różni się od tego smaku tajemnic Bożych. Dowodem tego jest, że ten, kto przenika lub pojmuje w ten sposób coraz lepiej wielkość Boga, czuje się od Niego dalekim przez kontrast ze swoją własną nędzą⁴. Później, u kresu oczyszczenia ducha, głębiej zakosztuje obecności Trójcy Przenajświętszej w swojej duszy, będzie miał niejako doświadczalne Jej poznanie, które było jakby naszkicowane przed nocą ducha, a okaże się w całej pełni potem, w zjednoczeniu przemieniającym.

* * *

Oczyszczenie bierne, o którym mówiliśmy tutaj, jest opisane przez św. Jana od Krzyża tak, jak dokonuje się u wielkich świętych, ale z zachowaniem proporcji powinno ono się dokonywać w każdym słudze Bożym, by dno władz wyższych zostało prawdziwie oczyszczone czy to na ziemi, czy po śmierci w czyśćcu. Nic nieczystego nie wejdzie do nieba. Prócz tego, przyczyna bliższa tego oczyszczenia – światło przenikliwe daru rozumu – jest we wszystkich sprawiedliwych. I dlatego Pan Jezus powiedział do wszystkich: Błogosławieni, którzy mają oczy, by widzieć, i uszy, by słyszeć, by uchwycić ducha pod literą, rzeczywistość Bożą pod figurami, symbolami i przypowieściami. Błogosławieni, którzy w ten sposób odróżniają ducha Bożego od ducha mądrości ludzkiej, która by ich wprowadziła w błąd.

¹ II-a II-ae, q. 8, a. 8.

² Por. II-a II-ae, q. 9, a. 4, ad 1: „Dono scientiae respondet luctus de praeteritis erratis”. Dar umiejętności – mówi św. Augustyn – odpowiada darowi łez skruchy, gdyż ukazuje pustkę stworzeń i ciężkość grzechu, który odwraca nas od Boga.

³ Por. II-a II-ae, q. 45, a. 2 i 6.

⁴ Jest to bolesna obecność Boga.

Trzeba jeszcze lepiej wyjaśnić, dlaczego oczyszczające światło daru rozumu wywołuje w tym stanie wrażenie ciemności; zobaczymy w ten sposób lepiej, czym ta ciemność z góry różni się od ciemności z dołu. W wielu faktach nadprzyrodzonych, mniej lub więcej niepojętych dla rozumu ludzkiego, jak w Męce Pana Jezusa, tkwi zagadka, w której jedni chcą widzieć ciemność od dołu, pochodzącą ze złudzenia i pychy, inni natomiast odkrywają w niej ciemność od góry, ciemność wewnętrznego życia Boga i tajemnic łaski. Przypomnijmy sobie pierwsze spory na temat objawień Matki Bożej Bernadecie w Lourdes. Utożsamienie tych dwóch ciemności jest utożsamianiem dwóch krańców nieskończenie odległych od siebie, między którymi musimy wędrować; co więcej, powinniśmy stale wznosić się ponad ciemności z dołu, aby przenikać coraz lepiej ciemność z góry – światłość niedostępną, w której mieszka Bóg. Noc ducha ukazuje się w ten sposób jako normalny wstęp do życia wiecznego i jego bolesne kiełkowanie w nas¹.

¹ Por. również opis i wyjaśnienie nocy ducha w „Etudes Carmélitaines”, październik 1938: Ludwik od Świętej Trójcy OCD, *L'obscur nuit du feu d'amour*, s. 7-32; H.-Ch. Puech *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique*, s. 33-53; G. Théry OP, *Denys au Moyen-Age, l'aube de la „Nuit obscure”*, s. 68-74; L. Reypens TJ, *La nuit de l'esprit chez Ruysbroeck*, s. 75-81; B.-M. Lavaud OP, *L'angoisse spirituelle selon Jean Tauler*, s. 82-91; o. Debongnie CSSR, *Le „purgatoire” de Catherine de Gênes*, s. 92-101; J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, s. 116-139; o. Lucjan Maria od św. Józefa OCD, *A la recherche d'une structure essentielle de la Nuit de l'esprit*, s. 254-281.

Rozdział 4

CIEMNOŚĆ PRZEŚWIETLONA

Widzieliśmy, że światło duchowe daru rozumu, dane duszy w oczyszczeniu biernym ducha, oświeca ją z jednej strony co do nieskończonej wielkości Boga, z drugiej, przez kontrast, co do jej ubóstwa i nędzy.

Trzeba jeszcze wyjaśnić, dlaczego to wlane światło oczyszczające przejawia się jako ciemność; dlaczego wywołuje ono wrażenie wielkiego mroku i dlaczego niekiedy zadaje wielkie cierpienie.

Są tego trzy racje, wskazane przez św. Jana od Krzyża, a zrozumienie ich ułatwia teologia św. Tomasza. Wielkie światło wywołuje wrażenie ciemności z powodu swojej siły i wzniosłości przedmiotu, którego dotyczy. Ponadto sprawia nam ono ból z powodu naszej nieczystości i słabości, żywiej odczuwanej pod wpływem pewnych pokus diabelskich, które występują w tym okresie.

Skutek zbyt silnego światła

Najpierw – jak stwierdza św. Jan od Krzyża¹ za Dionizym i wszystkimi wielkimi teologami – „mądrość Boża wydaje nam się ciemną, gdyż przekracza zdolność naturalnego umysłu, i im bardziej nam się objawia, tym ciemniejszą nam się wydaje”, ponieważ pojmujemy coraz lepiej, że istota Boża, czyli Bóstwo, przekracza wszystkie pojęcia, jakie możemy sobie o Nim wytworzyć, pojęcia bytu, prawdy, dobra, inteligencji, miłości; zawiera je wszystkie w stopniu najwyższym, który pozostaje dla nas niedostępny i który sam w sobie jest jasny, lecz nam wydaje się ciemny, gdyż nie możemy do niego dotrzeć². To światło nieprzystępne, w którym mieszka Bóg (por. 1 Tm 6,16), jest dla nas wielką ciemnością. Podobnie światło słońca wydaje się ciemne oku ptaka nocnego, któ-

¹ *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. V.

² Św. Franciszek Salezy (*Traktat o miłości Bożej*, ks. II, rozdz. I) pisze na ten temat: „Mówimy, gdy słońce o wschodzie jest czerwone... lub gdy o zachodzie jest zamglone, blade, mizerne, że jest to zapowiedź deszczu. Teotymie, słońce nie jest ani czerwone, ani czarne, ani szare, ani zielone. To wielkie światło nie podlega takiej niestałości i zmianom barw, gdyż jedyną jego barwą jest jego najjaśniejsze i stałe światło... Lecz my wyrażamy się w ten sposób, gdyż nam wydaje się ono takim zależnie od różnych oparów znajdujących się między nami a słońcem i ukazujących je nam w rozmaitych odcieniach. Podobnie też mówimy o Bogu nie tyle według tego, jakim jest *sam* w *sobie*, ile według Jego dzieł, za których pośrednictwem Go oglądamy... W Bogu jest tylko jedna doskonałość, która obejmuje wszystkie inne w sposób nieskończenie doskonały i wyższy, którego nasz umysł nie może dosięgnąć”.

re może znieść jedynie słabe światło zmierzchu lub świtu. Już Arystoteles zauważył¹, a Dionizy Mistyk podobnie twierdził, że kontemplacja jest jak „promień ciemności”.

Wynika z tego, że co nam się wydaje jasne w Bogu, jak Jego istnienie i istnienie Jego Opatrzności, jest tym, do czego docieramy w zwierciadle rzeczy zmysłowych, w dostępnym dla nas świetle zmierzchu. Jednak wewnętrzne pogodzenie nieskończonej sprawiedliwości, nieskończonego miłosierdzia i najwyższej wolności w tajemnicy predestynacji wydaje nam się czymś bardzo niejasnym, chociaż to wewnętrzne pogodzenie jest samo w sobie bardzo jasne. Dusze, które przeżywają noc ducha, mają często pokusy co do tajemnicy predestynacji i w tej próbie nie mogą zatrzymać się na koncepcjach zbyt ludzkich i pozornie jaśniejszych od tej tajemnicy². Miałyby wrażenie, że zstępują zamiast się wznosić. Mają wlecieć ponad pokusę, idąc przez wielki akt wiary ku wyższej ciemności życia wewnętrznego Boga, Bóstwa, w którym godzą się właśnie nieskończona Sprawiedliwość, nieskończone Miłosierdzie i doskonała Wolność Najwyższego. Tak samo tajemnica Trójcy Przenajświętszej, która jest samym Światłem, wydaje nam się ciemną, gdyż jest zbyt jasna dla słabych oczu naszego umysłu. Dlatego św. Teresa mówiła: „Tym więcej mam nabożeństwa do tajemnic wiary, im bardziej są ciemne, rozumiem bowiem, że ta ciemność pochodzi ze światła zbyt jasnego dla naszego słabego rozumu”. Męka Pana Jezusa, która była godziną najciemniejszą i najbardziej niepojętą dla Apostołów, była godziną największego zwycięstwa Chrystusa nad grzechami i szatanem³.

¹ Mówił on, że rzeczy Boże są o tyle ciemniejsze dla nas, o ile są bardziej zrozumiałe i jasne same w sobie, gdyż są najbardziej oddalone od zmysłów. Por. *Metafizyka*, ks. II, rozdz. I.

Rzeczywiście twierdzenie: *słońce istnieje*, jest dla nas jaśniejsze niż twierdzenie: *Bóg istnieje*. Jednak sam w sobie tylko Bóg jest *Bytem istniejącym*, tylko Bóg jest *Tym, który jest*, a światło słońca jest tylko cieniem wobec światła Bożego.

Czas wydaje nam się pojęciem jaśniejszym niż *wieczność*, a jednak *chwila, która ucieka*, jest sama w sobie o wiele mniej zrozumiała niż chwila niezmienna, jedyna chwila nieruchomej wieczności.

² Nie mogą np. przyjąć koncepcji Moliny.

³ Ciemne godziny Męki Jezusa oświecają świętych. Podobnie zauważa św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. VIII): „Tak działa w duszy ów Boski promień kontemplacji. Przechodzi on siły naturalne duszy, i dlatego gdy ją przenika swą światłością, zaciemnia ją równocześnie i pozbawia wszystkich pojęć i skłonności naturalnych, które ona za pomocą światła naturalnego nabywała”. Tak więc niższe piętro duszy zaciemnia się, podczas gdy piętro wyższe powoli się oświetla i „dusza o wiele jaśniej widzi niż przed wejściem w ową noc” (tamże).

Znaliśmy małą siostrzyczkę konworską kontemplatywną, bez żadnego wykształcenia, lecz bardzo uduchowioną dzięki doświadczeniom wewnętrznym; była jakby wyniszczona. Znalazła między świętymi dwóch wielkich przyjaciół: św. Tomasza z Akwinu i św. Alberta Wielkiego. Ona – nie posiadająca absolutnie żadnej kultury filozoficznej czy teologicznej – lubiła czytać o tym, jak modlili się ci dwaj wielcy święci, i często zwracała się do nich, mówiąc: „Oni są wielkimi Doktorami Kościoła, oświecają dusze, które ich o to proszą”. Rzeczywiście św. Tomasz pokazywał jej, dokąd powinien ją doprowadzić ciemny tunel, przez który przechodziła. Św. Tomasz oświeca często w ten sposób dusze doświadczane, które odwołują się do niego. Nieraz byliśmy tego świadkami.

Wpływ światła na chore oczy

Ponadto, światło Boże dane w nocy ducha sprawia cierpienie z powodu nieczystości, która tkwi jeszcze w duszy. Św. Augustyn zauważył: „*Oculis aegris odiosa lux, quae puris est amabilis* – Oczom chorym przykre jest światło, które tak miłe jest oczom czystym”. Sprawdza się to tym bardziej, gdy to światło Boże musi przewyciężyć szczególny opór duszy, która nie chciałaby być oświecona co do pewnych swoich wad, bo czasem chce w nich widzieć cnoty, jak np. w gorliwości trochę zgorzkniałej i w ukrytej pobłażliwości, która sprawia, że jest wprowadzona w błąd przez miłość własną i przez wroga dobra. „Światłość w ciemnościach świeci – mówi św. Jan (1,5) – i ciemności [niższe] jej nie ogarnęły”. To światło wydaje się bolesne, gdy musi zwyciężyć opór, zwłaszcza długotrwały.

Zdarza się nawet dość często, że dusza wiele cierpi, gdyż nie może zrozumieć, dlaczego Bóg doświadcza ją tak, jakby był nieubłagany Sędzią. Stąd wynika jej trudność uwierzenia w praktyce w Jego dobroć, która, jeśli jej o tym mówią, wydaje się jej dobrocią abstrakcyjną i teoretyczną, podczas gdy jej potrzeba by było doświadczyć tej dobroci w odrobinie pociechy¹.

Lęk przed zgadzaniem się na pokusy i obawa przyzwolenia

To cierpienie wewnętrzne wzrasta jeszcze przez obawę przyzwolenia na pokusy przeciw wierze, nadziei, miłości Boga i bliźniego, które się wtedy zjawiają. Zdarzyło się to świętemu mężowi Jobowi, jak również Apostołom podczas Męki, gdy Pan Jezus ich opuścił i pozostawił samych.

W tym bolesnym stanie dusza widzi dobrze, że czasem opiera się pokusom, ale kiedy indziej obawia się, że na nie przyzwoliła. Ta obawa wprowadza ją w niepokój, gdyż dusza w tym stanie miłuje już bardzo Boga i za nic w świecie nie chciałaby obrazić Jego Majestatu lub zapoznać Jego dobroci².

Tak więc wyjaśnia się dlaczego, podczas gdy w wyższej części umysłu jest akt wiary oświeconej przez dar rozumu, bezpośredni i bardzo prosty, nie zauważony akt kontemplacji oschłej, w tym samym czasie sprawiedliwy skłonny jest wnioskować przy pomocy swego rozumu niższego, że jest opuszczony przez Boga. Przykładem może być św. Paweł od Krzyża, gdy wołał na ulicach Rzy-

¹ Św. Jan od Krzyża mówi na ten temat (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. V): „Ta udręka duszy z powodu jej nieczystości jest bardzo wielka, gdy ją to światło Boże zalewa. Światłość ta jasna przenika ją bowiem w tym celu, by usunąć wszystkie jej nieczystości. Zatem wśród tego blasku dusza widzi się tak zabrudzoną i nędzną, iż sądzi, że Bóg ją odrzucił i że ona we wszystkim sprzeciwia się Bogu”.

² Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. V i VI.

mu: „*A via Pauli, libera nos, Domine*”; lub św. Alfons Liguori przekonany, że zakon, którego był założycielem, runie; czy o. Surin w swoim opuszczeniu, z którego czasem wychodził, by wygłosić z miłości wspaniałe kazanie, które tryskało z głębin jego udręczonej wiary, wzrastającej z dniem każdym w tej walce. Wtedy widać w duszach doświadczanych, jak w duszach czyścicowych, przypływ i odpływ; niesione ku Bogu porywem swej miłości czują się odpychane przez nędzę i małoduszność, jakie w sobie widzą.

Na ogół kierownik nie może przynieść żadnej pociechy duszy tak udręczonej – twierdzi św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. VII). Mówi jej o chwalebnym końcu tej próby, o słodkim świetle, które odnajdzie ona po wyjściu z tego tunelu, lecz dusza pogrążona w cierpieniu nie może zrozumieć tych słów. Nie może ona otrzymać pociechy drogą ludzką i dyskursywną, lecz jedynie przez szczególne natchnienie Ducha Świętego i przez bezpośrednie akty, bardzo proste, które On w niej wzbudza. Dlatego czcigodny o. de Caussade¹ mówi z właściwym sobie wdziękiem: „Dusze, które wędrują w świetle, śpiewają pieśni świetlane; te, które wędrują w ciemnościach, śpiewają pieśni ciemności. Trzeba pozwolić jedynym i drugim aż do końca śpiewać melodię i zwrotkę, którą im Bóg daje. Nie trzeba nic dolewać do tego naczynia, które On napełnia; trzeba pozwolić płynąć wszystkim kroplom tej zólci Bożych goryczy, gdy On nimi upaja. Tak czynili Jeremiasz i Ezechieli... Duch, który niesie rozpacz, sam jedynie może pocieszyć. Te wody, choć odmienne, płyną z tego samego źródła”.

Pismo Święte mówi wielokrotnie: „*Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit...* – Pan uśmierca i ożywia, doprowadza do otchłani i odwołuje. Pan ubogim czyni i wzbogaca, poniża i podwyższa”². Sprawdza się to zwłaszcza w nocy ducha, która jest śmiercią mistyczną; przygotowuje ona do poufałości zjednoczenia z Bogiem. Dusza wyzuta z miłości własnej może dojść do absolutnej szczerości, wszelka maska wtedy opada; dusza nie ma już nic swojego, ale jest gotowa posiadać Boga, jak powiedziane jest o Apostołach: *Nihil habentes, et omnia possidentes* (2 Kor 6,10). Pustka, którą odczuwa, czyni ją bardziej jeszcze spragnioną Boga.

To, co powiedzieliśmy, potwierdza się w różny sposób.

Najpierw potwierdza to dogmat czyścica. Nic splamionego nie wejdzie do nieba, więc takiemu oczyszczeniu ducha trzeba się poddać przed śmiercią lub po niej; ale o wiele lepiej i korzystniej przejść je przedtem, gdyż w życiu obecnym zasługuje się i wzrasta w miłości, podczas gdy w czyścicu nie ma już zasługi. Trzeba przeczytać, co pisze o oczyszczeniu na tamtym świecie św. Katarzyna

¹ *L'abandon à la Providence divine* (Zdaj się na Opatrzność Bożą), ks. III, rozdz. III, wyd. skrócone; w wydaniu pełnym, ks. II, rozdz. IV, § II.

² 1 Krl 2,6; por. Pwt 32,39; Tb 13,12; Mdr 16,13.

Genueńska w *Traktacie o czystości*. Lepiej być oczyszczonym przez ogień duchowy wzrastającej miłości wlanej niż przez tamten ogień czystcowy.

Inne potwierdzenie podane jest przez św. Jana od Krzyża¹: „W nocy ducha Bóg oświeca i oczyszcza człowieka, podobnie jak oświeca aniołów... [lecz] światło oświecające anioła rozpromienia go i napełnia miłością, gdyż jest on już czystym duchem, przygotowanym na jego przyjęcie. Człowieka zaś, który jest jeszcze nieczysty i nie przygotowany, oświeca również, jak już mówiliśmy, lecz sprawia w nim ciemności, cierpienie i mękę. Jest tu podobnie jak z chorymi oczyma, które słońce razi swym blaskiem”.

Gdy otrzymuje się to oświecenie Boże, nie ma się na ogół świadomości, że Bóg nas oświeca, a jednak to czy inne słowo Ewangelii o miłosierdziu lub sprawiedliwości staje się dla nas jasne – jest to znakiem, że otrzymaliśmy łaskę oświecenia.

Trzecie potwierdzenie tego, co powiedzieliśmy, znajduje się w analogii do nocy zmysłów. Jest to symbol, który pozwala zrozumieć trochę stan oczyszczenia, zwany nocą ducha. – Gdy istotnie w naturze słońce zniknie i nadejdzie noc, nie widzimy już przedmiotów nas otaczających, widzimy natomiast przedmioty bardzo odległe, które za dnia są niewidoczne. Nocą widzi się o wiele dalej niż w dzień, gdyż widzi się gwiazdy odległe o tysiące kilometrów. Abyśmy je widzieli, abyśmy mogli dojrzeć głębie firmamentu, konieczne jest, by ukryło się słońce. Podobnie podczas nocy ducha widzimy o wiele dalej niż w okresie jasności, który ją poprzedzał; i trzeba, by te światła niższe zostały nam odebrane, byśmy mogli ujrzeć wyżyny firmamentu duchowego². Dlatego też Pan Jezus powiedział do Apostołów: „Lepiej dla was, żebym odszedł, bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was, a jeśli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7). I rzeczywiście, gdy Apostołowie nie mogli już widzieć człowieczeństwa Jezusowego, zaczęli dostrzegać, jeśli tak można powiedzieć, wielkość Jego Bóstwa. Zostali tak oświeceni i umocnieni, że Piotr w dniu Zesłania Ducha Świętego ogłosił wszystkim, którzy byli w świątyni jerozolimskiej: „Zabiliście tedy Daw-

¹ *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XII.

² Św. Tomasz, II-a II-ae, q. 180, a. 6, czyni do tego aluzję, tłumacząc, jak umysł wznosi się *ruchem prostym* kontemplacji (która zaczyna się w zmysłach) do *ruchu spiralnego* (*obliquus*), następnie do *ruchu kołowego*, podobnego do lotu orła, który w przestworzach zatacza wiele razy kręgi, kontemplując słońce i horyzont. Mówi: „Zanim dusza dojdzie do tej wyższej *jednostajności* [w której kontempluje jednym wejrzaniem Boga i promieniowanie Jego dobroci], musi się uwolnić od dwojakiego zniekształcenia (*difformitas*) lub mnogości – od tej, która pochodzi z *różnorodności rzeczy zewnętrznych*... oraz od tej, która pochodzi z *rozumowania* (*discursus rationis*); musi ona dojść do prostej kontemplacji prawdy dostępnej umysłowi, *ad simplicem intuitum veritatis*”. Ta podwójna ofiara zmysłów i rozumu dyskursywnego dokonuje się jedynie powoli w modlitwie i stopniowo umysł dochodzi do sądzenia wszystkiego *duchowo*, według słów św. Pawła: „*Spiritualis autem iudicat omnia... Quis enim cognovit sensum Domini, qui instruat eum?*” (1 Kor 2,15-16).

cę życia, którego Bóg wskrzesił z martwych, czego my świadkami jesteśmy” (Dz 3,15). „W żadnym innym nie masz zbawienia; albowiem nie masz żadnego innego imienia pod niebem danego ludziom, w którym mielibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Nauczanie Piotra pochodzi z pełni kontemplacji tajemnic Chrystusowych. Św. Tomasz mówi, że tak być powinno, by nauczanie było żywe i głębokie¹, ale dokonuje się to w pełni dopiero po oczyszczeniu ducha.

* * *

To, czego uczy św. Jan od Krzyża, Tauler stwierdził wielokrotnie w swoich kazaniach, np. w kazaniu na drugą niedzielę Wielkiego Postu. Mówi on, że dusza doświadczana, której modlitwa z początku wydaje się daremną, jak niewiasty chananejskiej, jest jednak jakby ścigana przez Boga: „Ta pogoń Boża wydobywa z niej niezmiernej mocy krzyk wezwania... jest to westchnienie, wychodzące jakby z bezdennej głęбини. Przewyższa to ogromnie naszą naturę i Duch Święty sam musi w nas wydawać to westchnienie; św. Paweł mówi: «Duch Święty modli się za nas wzdychaniem niewysłowionym...» – Ale Bóg tak się wtedy zachowuje, jakby absolutnie nic nie słyszał... podobnie jak wydawało się z początku, że Pan Jezus nie chciał wysłuchać prośby niewiasty chananejskiej, gdy mówił do niej: «Nie jestem posłany jeno do owiec, które zginęły z domu izraelskiego... Niedobrze jest brać chleb synowski, a rzucać psom...» Ona odpowiedziała wówczas pokornie, lecz z ufnością: «Tak jest, Panie, ale przecież i szczecińeta jedzą z odrobin, które padają ze stołu panów ich»... Dlatego też otrzymała odpowiedź: «O niewiasto! Wielka jest wiara twoja! Niechaj ci się stanie, jak chcesz». Zaiste – mówi Tauler – ta odpowiedź będzie dana tym wszystkim, którzy będą znaleźieni w takim usposobieniu [głębokiej pokory i ufności] na tej drodze. Wszystko, czego pragniesz, stanie ci się, i w ten sposób, jak pragniesz, gdyż w tej mierze, w jakiej porzuciłeś to, co twoje, mówi Pan, w takiej mierze otrzymasz to, co moje... Na ile człowiek zaprze się siebie i wyjdzie z siebie, na tyle Bóg wejdzie w niego prawdziwie... Zajmij ostatnie miejsce, jak mówi Ewangelia, a będziesz wywyższony. Ale ci, którzy się wywyższają, będą poniżeni. Pragnij tego, czego Bóg pragnął wiekuiście, przyjmij miejsce, które w swojej laskawej woli zdecydował dać tobie. Dzieci moje – kończy Tauler – w ten sposób idzie się do Boga, wyrzekając się siebie całkowicie, na wszelki sposób i we wszystkim, co się ma. Ten, kto mógłby osiągnąć jedną kroplę tego wyrzeczenia, otrzymać jedną iskłę, byłby przez to lepiej przygotowany i bliżej doprowadzony do Boga niż przez najbardziej absolutne ogołocenie zewnętrzne... Mała chwilką

¹ II-a II-ae, q. 188, a. 6: „Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et praedicatio”.

przeżyta w takim usposobieniu byłaby dla nas pożyteczniejsza niż czterdzieści lat praktyk wybranych przez nas”.

Jest to jedno z najbardziej przynaglających wezwań, by dążyć do Jedynie koniecznego – *Unum necessarium*. Łaska оголоcenia, o której tu mowa, realizuje w pełni słowa Ewangelii: „Jeśli ziarno pszeniczne wrzucone w ziemię... obumrze, wiele owocu przynosi”. Szczęśliwa śmierć, która przynosi takie zmartwychwstanie duchowe!¹

¹ Por. *Traktat o czyściu św. Katarzyny Genueskiej*; por. też *Dict. de spiritualité*, art. *Catherine de Gênes*, kol. 304-408: „Święta opisuje nam stan duszy cierpiących przez porównanie z własnym stanem duszy, którą Bóg przeprowadza przez oczyszczenia bierne. To tłumaczy, dlaczego kładzie ona taki nacisk na pewne cechy, szczególnie na rozdarcie wywołane w duszy przez dwie przeciwne siły: jedną, która ją pociąga ku Bogu jako przedmiotowi szczęścia; drugą, która ją odpycha, przeciwieństwo między czystością Boga a jej własną niedoskonałością”. Opisuje ona nienasycony głód Bóstwa i mówi, że dusze czyścicowe cierpią mękę tak wielką, że żaden rozum w tym życiu nie może jej pojąć. Uważa ona również, że to cierpienie wzrasta z postępem oczyszczenia, gdyż pragnienie Boga rośnie, że jednak posiada świętą radość, która wzrasta również, gdyż dusza troszczy się bardziej o wolę Bożą niż o swoją mękę. Bóg usuwa wszelki korzeń egoizmu, wywołując w duszy „ostatni akt miłości, który dopełnia jej oczyszczenia” (*Czyściec*, rozdz. XI). Czyściec przestaje być więzieniem narzuconym, a staje się więzieniem upragnionym, dobrowolnym, poszukiwanym (*Czyściec*, rozdz. XVIII). Cały ten artykuł z *Dict. de spiritualité* dotyczący św. Katarzyny Genueskiej jest bardzo interesujący; warto tam zobaczyć, jak rozumiała ona drogę oczyszczenia, drogę oświecenia i zjednoczenia.

Rozdział 5

JAK NALEŻY ZACHOWYWAĆ SIĘ W OCZYSZCZENIU DUCHA?

Opisaliśmy okres oczyszczenia biernego, które ma wprowadzić duszę na drogę zjednoczenia doskonałych, następnie objaśniliśmy, że jest ono wywołane przez światło oczyszczające, zwłaszcza daru rozumu, ukazujące nam wielkość Boga i nasze ubóstwo, aby nie powiedzieć – naszą nędzę. Wypada teraz podać zasady kierownictwa dusz, znajdujących się w tej długotrwałej oschłości, nieraz tak ciężkiej.

Wielkoduszne przyjęcie

Przede wszystkim zasada ogólna. Trzeba traktować miłosiernie te dusze doświadczane i pomagać im, by je doprowadzić do pełnej zgodności z wolą Bożą. Pierwszą zasadą kierownictwa jest, że dusze te powinny przyjąć wielkodusznie tę próbę, póki zgodnie z wolą Bożą będzie ona trwała, i powinny żyć, zdając się na wolę Bożą. Na ogół, im mężniej przyjmują to oczyszczenie, tym prędzej skończy się ono, gdyż skutek, do którego Bóg przez nie zmierza, spełni się rychlej; a im będzie intensywniejsze, tym na ogół będzie krótsze, podobnie jak oczyszczenie w czyśćcu – jeśli dusza prócz swego oczyszczenia nie ma również cierpieć za grzeszników.

Są doskonałe książki na temat zdania się na Opatrzność w tym okresie życia duchowego: św. Jana od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. II; św. Franciszka Salezego, *Traktat o miłości Bożej*, ks. IX, o umiłowaniu uległości i o świętej obojętności w cierpieniach duchowych, rozdz. III-VI, XII-XVI; – w XVII wieku o. A. Piny OP, *Le plus parfait*, czyli droga zdania się na wolę Bożą; *L'Etat du pur amour*; w tej samej epoce czcigodny H. M. Boudon, *Les saintes voies de la Croix*; – w XVIII wieku o. de Caussade TJ, *L'abandon à la Providence divine*; – ostatnio Dom Vital Lehodey, trapista, *Le saint abandon*, 1919.

Jeśli chodzi o zdanie się na wolę Bożą, trzeba unikać dwóch postaw krańcowych: kwietyzmu i błędu przeciwnego. Kwietyzm lub semikwietyzm przeczy konieczności naszego współdziałania i żąda w tych próbach aż ofiary z naszej nadziei, nawet wyrzeczenia się przez nas zbawienia¹; tutaj, przeciwnie, powiemy za św. Pawłem, że trzeba „przeciw nadziei uwierzyć w nadzieję” (Rz 4,18).

¹ Denz, nr 1333n (2357n): „Deus aemulator vult purgare amorem, nullum ei ostendendo perfugium neque ullam spem quoad suum interesse proprium, etiam aeternum”. „In uno extremarum

Błąd przeciwny polegałby na przedstawianiu w sposób przesadny konieczności naszego współdziałania z pomniejszaniem konieczności modlitwy i zapoznawaniem skuteczności naszych modlitw i rządów Opatrzności, która wszystkim kieruje. Byłby to rodzaj naturalizmu praktycznego. Tymczasem dusze doświadczane powinny szczególnie się modlić, prosić o pomoc Boga, by wytrwać w wierze, ufności i miłości. I trzeba im także mówić, że jeśli w tej ciężkiej próbie trwają w modlitwie, jest to znak, że mimo pozorów są wysłuchiwane; nie można bowiem trwać w modlitwie bez nowej łaski uczynkowej. A Bóg, który odwiecznie przewidywał nasze modlitwy i pragnął ich, pobudza nas do nich.

* * *

Do tej reguły ogólnej wielkodusznego przyjęcia próby przez zgodzenie się z wolą Bożą, trzeba dodać trzy reguły specjalne dotyczące trzech cnót teologicznych, którymi żyć należy zwłaszcza w tej nocy ducha. Tu sprawdzają się szczególnie słowa: „Sprawiedliwy z wiary żyje” (Rz 1,17). Noc ducha jest nocą wiary, dotyczącą tajemnic ciemnych, które wydają się tym ciemniejsze, im bardziej przewyższają nasze zmysły. Jak często mówi św. Tomasz, „*fides est de non visis* – wiara dotyczy rzeczy, których się nie widzi”. Tego, co się widzi, nie przyjmuje się na wiarę.

Wiara w tajemnicę Krzyża

W doświadczeniu tym trzeba wierzyć mocno w to, co Bóg nam powiedział o wielkiej skuteczności krzyża oczyszczającego w życiu Kościoła i w naszym osobistym życiu duchowym. Aby wiara ta była praktyczna, trzeba powiedzieć sobie: krzyż jest dla mnie konieczny i dobry. W tym okresie swego życia św. Ludwik Bertrand powtarzał często słowa św. Augustyna: „*Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in aeternum parcas* – Panie, teraz pal, tnij, nie oszczędzaj, abyś oszczędził w wieczności”. Dusza powinna wierzyć, że dobrze jest dla niej być tak boleśnie oczyszczaną, że jest to jeden ze znaków wyróżniających dzieci Boże; powinna również wierzyć, że to głębokie i bolesne oczyszczenie przynosi chwałę Bogu. Powinna przejąć się słowami św. Pawła: „A skarb ten [łaski Bożej] mamy w naczyniach glinianych, aby wzniosłość [Ewangelii] była dziełem potęgi Bożej, a nie naszej. We wszystkim ucisk cierpimy, lecz na duchu nie upadamy; jesteśmy w biedzie, lecz nie rozpaczamy; znosimy prześladowanie, lecz nie jesteśmy opuszczeni, rzucają nas o ziemię, lecz nie ginimy. Zawsze

probationum casu hoc sacrificium [aeternae beatitudinis] fit *aliquo modo absolutum*”. – „In extremis probationibus potest animae *invincibiliter* persuasum esse persuasione reflexa, et quae non est intimus conscentiae fundus, *se iuste reprobata esse a Deo*”. – „In hac involuntaria impressione desperationis conficit *sacrificium absolutum* sui interesse proprii quoad aeternitatem”.

umartwienie Jezusa w ciele naszym nosimy, aby życie Jezusowe przejawiało się w ciałach naszych” (2 Kor 4,7-10). „Moc w słabości się doskonali. Rad tedy chlubić się będę ze słabości moich, aby moc Chrystusowa zamieszkała we mnie” (2 Kor 12,9). „Czyż nie potrzeba było, aby Chrystus cierpiał i tak wszedł do chwały swojej?” (Łk 24,26). „A jeśli synami, to i dziedzicami, dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa; jeśli razem z Nim cierpimy, abyśmy z Nim razem i uwielbieni byli” (Rz 8,17).

Tak jak łaska uświęcająca jest uczestnictwem w naturze Bożej i upodabnia nas do Boga, łaska habitualna jako chrześcijańska, jako pochodząca od Jezusa Ukrzyżowanego, upodabnia nas do Niego i przygotowuje, byśmy nieśli nasz krzyż jak On. W tym znaczeniu dodaje ona specjalną modalność do łaski uświęcającej takiej, jaką mieli w pierwszym dniu stworzenia aniołowie i niewinny Adam. Św. Tomasz zwraca na to uwagę, mówiąc o łasce chrztu¹.

Poznajemy więc w sposób żywszy, głębszy, niejako doświadczalny tajemnicę Odkupienia. Pojmujemy wtedy, jak dalecy byli od tego zrozumienia Żydzi, gdy wołali do Chrystusa: „Jeśliś Synem Bożym, zstąp z krzyża” (Mt 27,40). Powinni byli raczej zawołać, jak setnik patrzący na śmierć Zbawiciela: „Zaiste, ten był Synem Bożym”. Nigdy Jezus nie okazał się większym niż podczas swej Męki, gdy mówił: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. – „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią”. – „Wykonało się”. W Wielki Piątek zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i szatanem jest o wiele większe niż to, które odniósł nad śmiercią przez swoje Zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie Jego ciała jest tylko znakiem Jego władzy wskrzeszania dusz, odpuszczania im grzechów.

Krzyż jest więc znakiem wyróżniającym chrześcijanina upodobnionego do swego Zbawiciela. Dlatego na ogół między znakami predestynacji wymienia się: cierpliwość w przeciwnościach dla miłości Bożej, miłość nieprzyjaciół pomimo ich uragań i oszczerstw, miłość ubogich, zwłaszcza gdy osobiste strapienie skłania nas w sposób nadprzyrodzony do pomagania im. „*Non ignara malis, miseris succurrere disco*”.

W nocy ducha należy więc często kontemplować, jak to czynili święci, Mękę Pana Jezusa i trzeba prosić o światło, by mieć głębokie zrozumienie świętych unieścień Zbawiciela i ich nieskończonej wartości dla Odkupienia.

Mocna nadzieja i wytrwała modlitwa

W tym bolesnym oczyszczeniu trzeba również wbrew temu, co twierdzili kwiatyści, mieć nadzieję przeciw wszelkiej nadziei ludzkiej, nieustannie błagając

¹ III-a, q. 62, a. 2: „*Gratia sacramentalis aliquid addit super gratiam virtutum et donorum... sic homo fit membrum Christi*”.

o pomoc Bożą. Tak uczynił Abraham w doświadczeniu, gdy zażądano od niego złożenia w ofierze swego syna (por. Rz 4,18). Wydaje się z początku, że Bóg nie wysłuchuje, jak było z Chananejką, ale chce On w ten sposób wypróbować naszą ufność; a jednocześnie, jeśli Go o to prosimy, udziela nam wytrwania w modlitwie; jest to już znak, że nas wysłuchuje.

Trzeba także polecać się świętym, by się za nami wstawiali, tym zwłaszcza, którzy byli w ten sposób szczególnie doświadczeni, jak np. św. Jan od Krzyża, św. Paweł od Krzyża, św. Benedykt Józef Labre, św. Proboszcz z Ars.

Trzeba modlić się tak, jak uczy liturgia, której wzniosłość okazuje się wtedy coraz bardziej tym, którzy dobrze znoszą tę próbę: „*O Domine, libera animam meam! Misericors Dominus et iustus et Deus noster miseretur* – O Panie, wybaw duszę moją! Miłosiwy Pan i sprawiedliwy, i Bóg nasz jest litościwy” (Ps 114,5). – „*Dominus regit me et nihil mihi deerit...* – Pan mną rządzi, i na niczym mi schodzić nie będzie... Prowadził mnie ścieżkami sprawiedliwości... Choćbym też chodził wśród cienia śmierci, nie będę się bał zła, albowiem Ty jesteś ze mną: łaska Twoja i kij Twój, te mnie pocieszyły” (Ps 22,1-4). – „Wybaw mnie, Panie, i postaw mnie obok siebie, a czyjakolwiek ręka niech walczy przeciwko mnie” (Hi 17,3). Pan Jezus powiedział: „Kto idzie za Mną, nie chodzi w ciemnościach, ale będzie miał światłość żywota” (J 8,12).

Dobrze jest również w tym stanie, dla umocnienia naszej nadziei, rozmyślać nad tym śpiewem, z Kompletu Wielkiego Postu, który wyciskał łzy z oczu św. Tomasza z Akwinu:

„*Media vita in morte sumus: quem quaerimus adiutorem, nisi te Domine, qui pro peccatis nostris iuste irascaris; Sancte Deus, sancte fortis, sancte et misericors Salvator, amarae morti ne tradas nos...* – Pośrodku życia jesteśmy blisko śmierci. Jakiego opiekuna szukać, jeśli nie Ciebie, który sprawiedliwie gniewasz się za grzechy nasze. Boże święty, święty Mocny, święty i miłosierny Zbawicielu, gorzkiej śmierci nie wydawaj nas. Nie opuszczaj nas w dniach starości naszej, nie opuszczaj nas, gdy sił nam zbraknie, Boże święty, święty Mocny, święty i miłosierny”. Oto modlitwa odpowiednia w nocy ducha; okazuje nam ona całą mistyczną wielkość liturgii.

Gdy modlimy się w ten sposób, nasza nadzieja oczyszcza się i umacnia; nie tylko nie powinniśmy się wyrzekać naszego zbawienia, jak radzili kwietyści, lecz powinniśmy coraz mocniej pragnąć Boga. Oczywiście to pragnienie nie powinno podporządkowywać nam Boga jak owoc konieczny dla naszego istnienia, lecz powinniśmy pragnąć posiadania Boga, Dobra Najwyższego, by Go wiecznie wielbić¹.

¹ Jak uczy Kajetan, in II-a II-ae, q. 17, a. 5: „Per spem desidero Deum, non propter me, sed mihi, propter ipsum Deum”. – Bóg pozostaje celem ostatecznym, a jeśli jest to akt nadziei żywej,

Miłość zgodności i poddania woli Bożej

Wreszcie w okresie tej próby trzeba – jak słusznie dowodzi św. Franciszek Salezy¹ – przejąć się słowami Pana Jezusa: „Moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4,34). W utrapieniach i smutkach duchowych trzeba karmić się tą wolą Bożą, aby miłość własna zamarła ostatecznie w nas, abyśmy byli z niej ogołoceni prawdziwie i aby wola Boża zapanowała w naszej woli. To się dokona, jeśli zgodzimy się z miłości ku Bogu czynić i cierpieć wszystko, czego On chce, jak nam nakazuje posłuszeństwo i okoliczności oraz wewnętrzne światło Ducha Świętego.

Należy więc tutaj przejąć się błogosławieństwami ewangelicznymi: błogosławieni ubodzy duchem, cisi, ci, którzy płaczą łzami skruchy; błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości i którzy zachowują tę gorliwość mimo wszystkich trudności; błogosławieni miłosierni, czystego serca, pokój czyniący; błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, gdy ich spotwarzają i prześladują dla Zbawiciela; ich nagroda wielka jest w niebiesiech, a już tu na ziemi otrzymują stokrotnie to wszystko, co im zostało odjęte; otrzymają to zwłaszcza w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem i w pracy nad zbawieniem bliźnich.

Dusze, które przechodzą przez to ogołocenie i które są zniesławiane, powinny czytać często słowa św. Pawła do Rzymian (8,31n): „Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam?... Któż tedy odłączy nas od miłości Chrystusowej? Utrapienie czy ucisk? Głód czy nagość? Niebezpieczeństwo, prześladowanie czy miecz?... Ale w tym wszystkim zwyciężamy przez Tego, który nas umiłował. Bo jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi, ani moce, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani siła, ani co wysokie, ani co głębokie, ani żadne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” – nie stanie się tak, by Bóg opuścił sprawiedliwych, jeśli oni sami pierwsi Go nie opuszczą.

W tym okresie oczyszczenia, o którym mówimy, wypada prosić Pana Jezusa o miłość krzyża, pragnienie uczestniczenia w tej mierze, w jakiej chce tego dla nas Opatrzność, w Jego świętych uniestwienieniach; trzeba Go prosić również o znalezienie w tym pragnieniu siły do zniesienia tego, co może przyjsć, pokoju a czasem radości, dla wzmocnienia męstwa naszego i tych dusz, które do nas przychodzą².

ożywionej przez miłość, pragniemy Boga, naszego Dobra Najwyższego, by wielbić Go wiecznie. Motyw miłości podnosi motyw nadziei, ale go nie usuwa.

¹ *Traktat o miłości Bożej*, ks. IX, rozdz. II, III, IV, V, VI, XV, XVI.

² Píše o tym w *Rekolekcjach dziesięciodniowych* na użytek karmelitanek m. Maria od Zwiastowania, karmelitanka z Aix (1877 r.), na s. 72: „Aby zrozumieć i praktykować uniestwienie sie-

Wówczas ta próba, jakkolwiek byłaby w pewnych godzinach ciężka, wyda nam się dobrą, a przynajmniej będziemy wierzyli, że jest dla nas zbawienna i uświęcająca.

Widzi się wtedy lepiej znaczenie słów *Naśladowania*, ks. II, rozdz. XII, o królewskiej drodze krzyża: „W krzyżu zbawienie, w krzyżu życie, w krzyżu obrona przed nieprzyjaciółmi; w krzyżu źródło niebiańskiej słodyczy, w krzyżu moc ducha... w krzyżu szczyt cnoty, w krzyżu doskonałości i świętości... Nikt tak serdecznie nie odczuwa Męki Chrystusowej jak ten, kogo spotkały podobne cierpienia.

Jeśli niechętnie krzyż dźwigasz, będzie on dla ciebie ciężarem. Jeśli krzyż niesiesz chętnie, on cię też poniesie... Utrapienia tego czasu niniejszego nie są godne przyszłej chwały...”

To bolesne oczyszczenie wytwarza w duszy wielką próżnię, wypędzając miłość własną i pychę, oraz czyni nas coraz bardziej spragnionymi Boga. Pięknie to wyraża św. Franciszek Salezy (*Traktat o miłości Bożej*, ks. I, rozdz. XV): „Tak jak człowiek może być udoskonalony jedynie przez dobroć Bożą, podobnie dobroć Boża może prawdziwie okazywać na zewnątrz swoją doskonałość tylko w naszym człowieczeństwie. To odczuwa wielką potrzebę i zdolność przyjmowania dobra, tamta – wielką obfitość i wielką skłonność udzielania go. Nic potrzebniejszego dla ubóstwa jak hojna obfitość; nic miłszego dla hojnej obfitości, jak ubóstwo w potrzebie... W im większej potrzebie jest ubogi, tym bardziej chciwy jest otrzymywania, jak próżnia – napelniania się. Słodkim i pożądanym jest więc spotkanie się obfitości z ubóstwem. Trudno byłoby nawet powiedzieć, kto ma więcej zadowolenia, czy dobro obfite – w rozdawaniu się i udzielaniu, czy dobro słabe i ubogie – w otrzymywaniu, gdyby Pan Jezus nie powiedział, że szczęśliwszą rzeczą jest dawać niż otrzymywać... Dobroć Boża ma więc większą przyjemność w udzielaniu swoich łask niż my w ich otrzymywaniu”.

Próżnia, która powstaje w duszy pozbawionej miłości własnej i pychy, czyni ją coraz bardziej podatną do przyjmowania łaski Bożej, obfitości Jego miłosier-

bie i oddać się łasce w ten sposób, by przyjmować upokorzenia, trzeba nam wzoru, którego staliśmy się *wierną kopia*; potrzeba nam w naszych odrazach i słabościach *mocy samego Jezusa Chrystusa*. Trzeba, aby Jego życie odbiło się do tego stopnia w nas, byśmy mogli z Nim i jak On wyrzec te słowa: *Otom ja*, i jednocześnie oddać się całkowicie łasce...

Póki nasza woła nie podejmie upokorzeń i ofiar wszelkiego rodzaju, dzieło Boże nie dokona się w duszy albo dokona się niedoskonale. Cierpliwość w próbach jest już wprawdzie czymś, ale to nie wszystko. Można uświęcić się przez rezygnację, ale ponad samego siebie można się wznieść tylko przez *zjednoczenie i uczestnictwo w ofierze Jezusa Chrystusa*. Tam jest *nasza siła* i podstawa tego życia Bożego, które w nas powstaje na ruinach naszej miłości własnej. Umocnienie woli przeciw wszelkim wstrętom natury osiąga się tylko przez modlitwę stałą i wytrwałą, przez wielką nieufność do siebie samego i przez ufność w Boga, która nie ma innej granicy niż Jego wszechmoc”.

dzia. W tym sensie było powiedziane: „Pokornym Bóg daje łaskę” (1 P 5,5), i czyni ich pokornymi, aby ich obsypać łaskami.

Wszystko to okazuje wielką prawdę słów św. Tomasza (I-a II-ae, q. 73, a. 1, ad 3): „Miłość do Boga jest jednocząca (*amor congregativus*) w tym znaczeniu, że podnosi nasze uczucie od wielu dóbr do Dobra Najwyższego; i dlatego cnoty pochodzące z miłości Boga są powiązane ze sobą. Przeciwnie, nieuporządkowana miłość siebie samego rozłącza (*disgregat*), rozprasza i sprowadza z dobrej drogi uczucie, które się zwraca ku różnym dobrom stworzonym, ku dobrom przemijającym”. – Miłość Boga roznieca w nas coraz bardziej światło rozumu i światło łaski, podczas gdy grzech plami duszę (*maculat animam*), odbierając jej ten blask światła Bożego (I-a II-ae, q. 86, a. 1). Oczyszczenie ducha usuwa te plamy, które są na dnie naszych władz wyższych, aby jaśniały one światłem prawdziwym, zapowiedzią światła wieczności.

Rozdział 6

SKUTKI BIERNEGO OCZYSZCZENIA DUCHA ZWŁASZCZA W STOSUNKU DO TRZECH CNÓT TEOLOGICZNYCH

Po opisanii i wytłumaczeniu tego oczyszczenia, ukazaniu prawideł kierownictwa, które należy stosować w tym stanie, musimy rozpatrzyć, jakie są jego skutki, jeśli się je znosi wielkodusznie.

Skutki te ukazują cel, dla którego Bóg oczyszcza w ten sposób swoje sługi; trzeba, aby wyższa część duszy stała się bardziej nadprzyrodzoną i przygotowaną do zjednoczenia z Bogiem, tak jak część zmysłowa powinna być uduchowiona, czyli całkowicie podległa duchowi.

Między tymi skutkami jedne – negatywne, polegają na usunięciu wad, inne są pozytywne i polegają szczególnie na doskonałości, jaką osiągają wtedy cnoty należące do wyższej części duszy, głównie pokora i cnoty teologiczne.

Skutki negatywne

Można zauważyć te skutki w stopniowym zanikaniu roztargnień, ogłupienia umysłu, potrzeby uzewnętrzniania się i szukania pociech. Stopniowo zanika miłość własna, czyli subtelny egoizm. Przez to dusza staje się mniej poddana złudzeniom, gdyż żyje coraz bardziej w swojej części wyższej, dokąd wróg nie może wtargnąć. Tylko Bóg przenika do wnętrza serca i umysłu. Bez wątpienia szatan mnoży jeszcze pokusy, ale jeśli dusza schroni się do swego centrum, gdzie mieszka Bóg, nieprzyjaciół nie może jej szkodzić, a nawet nie może wiedzieć, co się w niej dzieje, może się tylko domyślać; wewnętrzne tajemnice serca mu się wymykają¹.

Oczyszczenie to usuwa też wiele innych błędów dotyczących stosunków z bliźnimi, a także naszych obowiązków stanu: pewną szorstkość wrodzoną skłaniającą do niecierpliwości, ukrytą, mało świadomą ambicję, przyczynę wielu nieporządków i przeciwieństw między ludźmi; usuwa również brak zainteresowania wielkimi nieraz potrzebami bliźniego, który w strapieniu zwraca się do nas. I wtedy ci, którzy są obowiązani czuwać nad innymi i powinni się im oddawać, zaczynają rozumieć lepiej słowa Pana Jezusa (J 10,11n): „Dobry Pasterz życie swoje daje za owce swoje. Lecz najemnik i ten, kto nie jest pasterzem, do którego nie nale-

¹ Por. S. *th.*, I-a, q. 57, a. 4.

żą owoce, na widok zbliżającego się wilka porzuca owce i ucieka, a wilk porywa i rozprasza owce”. By korzystać z tych słów, trzeba prosić Boga, aby powiększył w nas prawdziwą gorliwość, cierpliwą, łagodną i bezinteresowną, czerpiącą życie z Boga, aby dawać je coraz obficie bliźniemu.

W związku z tym trzeba zwrócić uwagę, że bywają również czasem oczyszczenia zbiorowe, jak prześladowania, z których trzeba umieć korzystać. Wtedy heroiczność cnót staje się konieczną; ludzie znajdują się w szczęśliwej konieczności stania się świętymi, aby nie zgubić siebie. Ci, którzy wydają się dość dobrymi w pomyślności, okazują się często słabymi i tchórzliwymi w tych wielkich trudnościach. Inni, przeciwnie, wykazują swoje cnoty w takich okazjach. Te ciężkie chwile powinny nas skłaniać do zbawiennej refleksji: do prawdziwej świętości potrzeba nie mniejszego oczyszczenia w okresach zewnętrznie spokojnych niż w okresach zamąconych prześladowaniami. Święci najbardziej spokojnych czasów w życiu Kościoła mieli doświadczenia wewnętrzne, bez których dusza ich nie osiągnęłaby tej doskonałej czystości, jaką Bóg chciał w nich widzieć.

W żadnej epoce, choćby była bardzo spokojna, nie można zostać świętym, nie dźwigając swojego krzyża, nie będąc upodobnionym do Chrystusa Ukrzyżowanego. Jednak w okresach zamętu człowiek znajduje się w naglącej konieczności całkowitego uświęcenia się, by nie zgubić swej duszy; trzeba być wtedy heroicznie wiernym, by się nie cofać. W innych okresach, spokojniejszych, nie odczuwa się tak tej naglącej konieczności, ale i wtedy także trzeba iść za Panem Jezusem i nieść swój krzyż. Nic skażonego nie wejdzie do nieba, i trzeba być oczyszczonym albo przed śmiercią, jak męczennicy, lub po niej, jak dusze czyśćcowe.

Są wreszcie inne doświadczenia zbiorowe, wymagające wielkiej prawości woli; gdy np. w społeczeństwie, w którym żyjemy, dzieje się coś wyjątkowego, co nas zobowiązuje do wypowiedzenia się za sprawą Bożą nawet z narażeniem na wielkie ofiary. Takie zdarzenia są nawiedzeniami Pana, wtedy wyróżniają się Jego prawdziwi słudzy, którzy będąc już dobrymi, winni stać się doskonałymi. Dlatego starzec Symeon mówi o przyjściu na świat Dzieciątka Jezus: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, na znak, któremu sprzeciwiać się będą... by wyszły na jaw zamysły serc” (Łk 2,34n). Znaczy to, że Jezus, który przyszedł dla zbawienia wszystkich, miał być okazją upadku dla wielu, którzy nie chcąc uznać w Nim Chrystusa, wpadli w niewiarę. Tak więc skryte myśli faryzeuszów zostały wyjawione, choć mogłyby pozostać częściowo ukryte, gdyby żyli dwa wieki wcześniej. Coś podobnego dokonuje się przy jakimś wielkim zdarzeniu nadprzyrodzonym, jak objawienia Najświętszej Panny w Lourdes, wywołującym rozdział między dobrymi i złymi; jest tu, jak mówi Pascal, dość światła dla tych, którzy chcą widzieć, i dość ciemności dla tych, którzy widzieć nie chcą. Te wielkie wydarzenia, prześladowania lub wyjątkowe nawiedzenia Pana, przy których następuje głęboki przedział między dobrymi a łetnimi, rzucają światło na to,

co mówimy tu o oczyszczeniu biernym duszy. W okresach gdy w życiu społecznym nie dzieje się żadne wyjątkowe dobro ani zło, trzeba nie mniejszego oczyszczenia, by dojść do świętości niż w okresach zaburzeń społecznych.

Co do nawiedzeń Pana, trzeba również przypomnieć, że często różnią się one bardzo jedno od drugich; bywają nawiedzenia pocieszające, jak objawienia w Lourdes, lecz jeśli się z nich nie korzysta, Pan Bóg przychodzi, by karać, a gdyby się nie skorzystało z tej kary Bożej, może przyjść, by potępić¹.

Wszystko to wskazuje nam, jaką korzyść powinniśmy wyciągnąć z prób, które Pan Bóg nam zsyła, zwłaszcza w tym długotrwałym okresie oschłości duchowej, o której mówimy. Jeśli ją znosimy wielkodusznie, dużo wad, hamujących w nas życie Boże, będzie wykorzenionych na zawsze. Zwyciężona miłość własna ustępuje wówczas miejsca prawdziwej miłości Boga, gorliwości o Jego chwałę i o zbawienie dusz.

Skutki pozytywne

Skutki te polegają przede wszystkim na wielkim wzroście cnót wyższej części duszy, szczególnie pokory, pobożności i cnót teologicznych. Te wyższe cnoty są wówczas oczyszczone z wszelkiej przymieszki ludzkiej w tym znaczeniu, że ich motyw formalny nadprzyrodzony jest bardziej uwypuklony niż wszelki motyw drugorzędny lub dodatkowy, który skłania czasem do praktykowania tych cnót w sposób zbyt ludzki². Tutaj okazuje się coraz wyraźniej motyw formalny trzech cnót teologicznych: prawda pierwsza objawiająca – motyw wiary, wszechmoc wspomagająca – motyw nadziei, i dobroć Boża nieskończenie bardziej godna miłości sama w sobie niż wszelki dar stworzony – motyw miłości.

Najpierw następuje oczyszczenie pokory. Mówi się zazwyczaj, że jest ona cnotą podstawową, która usuwa pychę, początek wszelkiego grzechu. Św. Augustyn i św. Tomasz porównują ją dlatego do dołu, który trzeba wykopać, by zbudować gmach, dołu, który powinien być tym głębszy, im wyższy ma być gmach. Dlatego nie wystarcza wzruszyć trochę grunt, nie wystarcza, abyśmy sami kopali, jak zdarza się podczas dobrego rachunku sumienia. By wypędzić całą pychę, trzeba, aby się tu wmieszał sam Pan Bóg przez specjalne natchnienie darów umiejętności i rozumu; wtedy objawia On do głębi duszy jej ubóstwo i nę-

¹ Por. św. Tomasz, *In Isaiam*, rozdz. XXIV, koniec: „Visitatio Domini est multiplex: consolatio... correptionis... et quandoque condemnationis”.

² Niektórzy np. chodzą co dzień na Mszę świętą, przyjmują Komunię świętą, gdyż niewątpliwie jest to lepsze samo w sobie i korzystniejsze dla duszy, ale także i dlatego, że jest to zwyczajem w środowisku, w którym się znajdują; gdyby ten obyczaj zanikł, może i oni przestaliby co dzień uczęszczać na Mszę świętą i komunikować. Trzeba, aby cnoty były praktykowane coraz bardziej z miłości Boga, niezależnie od tych motywów niższych, całkowicie ubocznych.

dzę w stopniu, którego ona nie podejrzewa, i oświetla ukryte zakamarki naszego sumienia, w których kryją się zarodki śmierci. Podobnie promień słońca przenikający do ciemnego pokoju ukazuje odrobiny pyłu zawieszone w powietrzu, poprzednio nie dostrzegane. W świetle Bożym oczyszczającym, jak pod potężnym reflektorem, dusza widzi w sobie mnóstwo wad, na które nie zwracała uwagi, jest nimi zawstydzona i nie może znieść tego światła. Widzi niekiedy, że przez swoje ponawiane grzechy doprowadziła się do stanu nędzy, do stanu upodlenia. Św. Paweł, silnie kuszony, odczuwa bardzo żywo swoją słabość. Bł. Aniela z Foligno widzi siebie samą jako otchłań grzechu i chciałaby oznajmić to wszystkim. Św. Benedykt Józef Labre rozpoczyna pewnego dnia spowiedź słowami: „Miej litość nade mną, mój Ojczy, jestem wielkim grzesznikiem”. Spowiednik słucha, a nie znajdując nic poważnie naganego w jego oskarżeniach, mówi: „Widzę, mój przyjacielu, że nie umiesz się spowiadać”. Wypytuje go o grzechy najcięższe, ale otrzymuje odpowiedzi tak pokorne i tak pełne ducha wiary, że rozumie, iż ten, który się tak spowiada, jest świętym.

Oto oczyszczenie pokory, która już nie tylko jest zewnętrzna! Nie jest już smutną i nadąsaną pokorą człowieka trzymającego się na uboczu, ponieważ go nie chwala. Staje się prawdziwą pokorą serca, które pragnie być niczym, żeby Bóg był wszystkim. Pochyliła się ona nisko przed nieskończoną wielkością Najwyższego i przed tym, co jest Boskie w każdym stworzeniu.

Wówczas ta prawdziwa pokora odsłania nam głębokie znaczenie słów Pana Jezusa: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” (J 15,5). Pozwala nam lepiej zrozumieć te słowa św. Pawła: „I cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, czemu się chlubisz, jakobyś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7). Dusza poznaje wówczas doświadczalnie, że własnymi tylko siłami przyrodzonymi absolutnie nie jest zdolna do najmniejszego aktu nadprzyrodzonego, zbawczego i zasługującego. Widzi wielkość doktryny Kościoła nauczającego przeciw semipelagianizmowi, że *initium salutis* – zapoczątkowanie dobrej woli zbawczej, może pochodzić jedynie z łaski i że potrzeba specjalnego daru, by wytrwać aż do końca. Tak oczyszczona dusza sama potrafi zrozumieć, dlatego – według św. Augustyna, Tomasza i ich uczniów – łaska jest skuteczna sama przez się; nie tylko nie staje się ona skuteczną przez nasze przyzwolenie, lecz sama je wywołuje. To prawdziwie sam „Bóg jest tym, który w was wywołuje chęć i sprawia wykonanie według swego upodobania” – mówi św. Paweł (Flp 2,13). W tym okresie bolesnego oczyszczenia, w walce z mocnymi pokusami zniechęcenia, dusza odczuwa potrzebę wiary w tę skuteczność Bożą łaski, która podnosi słabego, pomaga mu wypełniać przykazania i go przemienia¹.

W ten sposób wzrasta pokora według siedmiu stopni wymienionych przez

¹ Tak właśnie podczas Mszy świętej, przed Komunią świętą, mówimy: „Fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te numquam separari permittas”.

św. Anzelma¹: „1) uznać, że się jest godnym wzgardy; 2) boleć nad tym; 3) wyznać to; 4) chcieć, by inni temu wierzyli; 5) znosić cierpliwie, gdy to mówią; 6) przyjmować, gdy się jest traktowanym jako osoba zasługująca na wzgardę; 7) pragnąć być tak traktowanym” i znajdować w tym świętą radość, jak św. Franciszek z Asyżu. To już pokora heroiczna. Wymaga ona szczególnego natchnienia Ducha Świętego oraz oczyszczenia biernego, o którym mówimy. Niemniej jest ona na normalnej drodze świętości; pełna doskonałość chrześcijańska nie może bez niej istnieć. Widzi się rzeczywiście tę wielką pokorę u wszystkich świętych; zakłada ona kontemplację dwóch wielkich prawd: Zostaliśmy stworzeni z niczego przez Boga, który z własnej woli zachowuje nas w istnieniu, i bez pomocy Jego łaski nie moglibyśmy spełnić żadnego aktu zbawczego i zasługującego.

Dusza dochodzi wtedy do doświadczalnego niejako poznania niezasłużonej skuteczności łaski, bez której nie postępowałaby, lecz cofałaby się z pewnością. Tak oczyszczona pokora głosi chwałę Boga lepiej niż gwiazdy na niebie.

* * *

Podobnie też wygląda oczyszczenie prawdziwej pobożności lub cnoty religii w stosunku do Boga. Pobożność substancjalna, czyli ochoczość woli w służbie Bożej, powinna istotnie trwać tu mimo braku pobożności uczuciowej i pociechy duchowej miesiącami, a czasem latami. Natchnienia daru pobożności przychodzą wówczas z pomocą naszej cnoty religii; dają duszy wytrwanie w modlitwie mimo największej oschłości duchowej². Owocem tej głębokiej pobożności jest słodycz; odpowiada ona – według św. Augustyna – błogosławieństwu cichych.

Oczyszczenie wiary

Tak jak poucza Pan Jezus swych przyjaciół, by stali się cichymi i pokornego serca, tak oczyszcza ich wiarę z wszelkich domieszek³.

¹ *Lib. de similitudinibus*, rozdz. IIIIn.

² Pewna dusza bardzo pobożna prosiła Pana Boga, by dał jej poznać swoją nicość; po pewnym czasie miała spędzić noc na adoracji przed Najświętszym Sakramentem. Zazwyczaj modlitwa była dla niej łatwą i zdawało się, że jest to modlitwa ukojenia; lecz na początku tej nocnej adoracji odczuła ona w sobie zupełną próżnię, absolutny chłód i usłyszała te słowa: „*Prosiłaś Mnie, bym dał ci poznać twoją nicość: oto ona*”.

³ Gdzie indziej omawialiśmy obszerniej oczyszczenie biernie wiary, nadziei i miłości, por. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 2, s. 575-632. Szczególnie zrozumieliśmy znaczenie i wagę dla tego zagadnienia nauki św. Jana od Krzyża, czytając *Dzieje duszy*, czyli *Mały żywot św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, zwłaszcza rozdz. IX, gdzie jest mowa o ciemnej nocy i o tunelu, który musiała przebyć, aby dojść do zjednoczenia przemieniającego. Przyszła nam wówczas myśl porównania nauki św. Jana od Krzyża o oczyszczeniu biernym ducha z tym, co mówi św. Tomasz o motywie formalnym cnót teologicznych. Godnym podziwu jest, jak doktryny tych dwóch wielkich mistrzów wyjaśniają się wzajemnie.

Wiara jest tą cnotą wlaną, która nas skłania do wierzenia mocno w to wszystko, co Bóg nam objawił, dlatego że to objawił, i tak jak to podaje Kościół.

Wszyscy wierni niewątpliwie wierzą w to, co Bóg objawił, ale wielu z nich za mało żyje tajemnicami nadprzyrodzonymi, które są głównym przedmiotem wiary; myślą częściej o prawdach wiary, które rozum może osiągnąć, o istnieniu Boga, Jego Opatrzności, o nieśmiertelności duszy, lub też zatrzymują się na stronie zewnętrznej, zmysłowej kultu chrześcijańskiego. Często wiara nasza jest za słaba jeszcze, abyśmy żyli prawdziwie tajemnicami Trójcy Przenajświętszej, Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii, przemieszkiwania w nas Ducha Świętego. Są to święte formuły, nieraz powtarzane ze czcią, ale blade, bez życia, a przedmiot ich jest jakby zagubiony w głębinach nieba. Te tajemnice nadprzyrodzone nie stały się dostatecznie dla nas światłością życia, punktem wyjścia naszych sądów, normą zwykłą naszych myśli.

Podobnie motywem naszej wiary w te tajemnice jest niewątpliwie to, że Bóg objawił, ale zatrzymujemy się zbyt na wielu motywach wtórnych, które nam pomagają; pierwszym z nich jest wiara dość powszechnie przyjęta w naszym otoczeniu, w rodzinie i ojczyźnie; następnie widzimy pewną harmonię między dogmatami nadprzyrodzonymi a prawdami przyrodzonymi dostępnymi dla rozumu; wreszcie doświadczamy w sobie trochę działania Bożego i to pomaga nam wierzyć.

Przypuśćmy jednak, że Bóg odbiera nam nagle te wszystkie motywy wtórne, które ułatwiają akt wiary i na których może zbyt się zatrzymujemy. Przypuśćmy, że w oschłości duchowej, trwającej miesiącami i latami, nie odczuwamy pociesającego działania Boga i nie widzimy już harmonii tajemnic nadprzyrodzonych z prawdami przyrodzonymi; wtedy akt wiary staje się dla nas trudnym. Tak jest zwłaszcza, jeśli światło Boże oczyszczające oświeca w tych tajemnicach to, co najwyższe, na pozór najmniej zgodne z rozumem: np. nieskończoną sprawiedliwość z jednej strony, a niezastużoność predestynacji z drugiej. Skądinąd w tej próbie szatan stara się wypaczyć nasz sąd, ukazać nam w nieubłaganej sprawiedliwości Bożej miłowość, jakoby potępieni prosili o przebaczenie i nie otrzymali go, gdy w rzeczywistości nigdy o to nie proszą. Stara się również pokazać nam w woli Bożej coś nieuzasadnionego, despotycznego i kapryśnego sposobu sądzenia. Dodaje, że Bóg niekoniecznie dobry i wszechmocny nie mógłby pozwolić na zło, które jest na świecie; zły duch powiększa je, by wyciągnąć z tego nowy zarzut. Każe nam słyszeć nutę fałszywą, by zmącić wyższą harmonię tajemnic wiary. Czasem chce przekonać duszę, że po śmierci jest nicość, i usiłuje nadać temu przeczeniu pozór mrozącej oczywistości, która narzuca się bezwarunkowo¹.

¹ Osoba przechodząca ciężkie próby pisała do nas: „W ostatnich dniach gesta i ciemna zasłona okrywała moją biedną duszę... Chodziłam jak po omacku, usiłując przypomnieć sobie prawdy wiary, których chciałam się uciepić, by się nimi kierować; lecz jak rozbitek zdążyła rozpaczliwie ku

Może stać wówczas przed nami pytanie, które jest formą pokusy przeciw wierze: czy świat nadprzyrodzony istnieje? Dusza znajduje się między dwoma sprzecznymi wpływami: z jednej strony pod wpływem światła Bożego oczyszczającego, które wtrąca umysł w niepodejrzewane głębie tajemnic, tak jakby się było wrzuconym do morza, nie umiejąc dobrze pływać, a z drugiej strony pod wpływem szatana, który stara się wypaczać wpływ działania Bożego. Pozostaje ten jedyny motyw, aby wierzyć: Bóg to objawił, a wszystkie motywy drugorzędne natychmiast znikają. Trzeba wtedy prosić o łaskę uczynkową, która pomaga nam pełnić akty wiary, przezwyciężyć pokusę, wznieść się jakby ponad nią, zamiast z nią dyskutować, łaskę, która pozwala przylgnąć do Prawdy Bożej objawiającej, do autorytetu Boga objawiającego, ponad wszelkimi pojęciami zbyt powierzchownymi, zbyt ciasnymi, które sobie wytworzyliśmy o doskonałościach Bożych¹. Wtedy dusza stopniowo znajduje schronienie w „Niezmiennym”, w Prawdzie Najwyższej, w Słowie nie stworzonym i objawiającym, które pozwala nam dobrze zrozumieć, że sprawiedliwość nieskończona jest wolna od okrucieństwa, że utożsamia się w Bogu z najczulszym miłosierdziem. Mówi nam ono również wyraźnie, że wola Boża nie tylko nie jest kaprysem, lecz że jest nieskończeniem mądra, że dopuszczenie przez Boga największych nieszczęść jest święte, gdyż ma na widoku dobro wyższe, którego sędzią jest jedynie Bóg i które będziemy kiedyś kontemplować. To dobro wyższe jest czasem wyczuwane tu na ziemi w nocy ducha².

Wiara oczyszcza się wtedy z wszelkiej przymieszki, nie zatrzymuje się już na motywach drugorzędnych, które ułatwiały jej wyznanie – chwilowo znikły one;

skale, chcąc się ocalić, a gdy wydaje się, że ją osiągnął, widzi, że jest odrzucony przez fale, tak dusza moja nie mogła zdobyć pewności tego, w co należy wierzyć... Narzucała mi się jedyna pewność: nicność wszelkiej nadprzyrodzoności i jakby przekonanie o negacji życia wiecznego. To wszystko narzucało się mojemu umysłowi wbrew mnie samej z oczywistością nie podlegającą dyskusji, na co musiałam się nieodwołalnie zgodzić... Była to jakby ruina *mojej ukochanej wiary*, która od dawna kierowała moim życiem... Jednak chwilami pewna myśl mnie uderzała: *jeśli poddam się tym wezwaniom, to podam w wątpliwość słowa Pana Jezusa, który był zbyt święty, by móc kłamać*, i jako *naagły obowiązek* czułam konieczność wierności Jemu dla honoru naszej wzajemnej miłości, gdyż On i ja oddaliśmy się sobie całkowicie. – I wtedy mogłam powiedzieć: *Panie, wierzę, chcę wierzyć, ale pomóż mi wiarę moją*”. Obszerniej opisaliśmy walki tej mężnej duszy w jej życiorysie: *Mère Françoise de Jésus, fondatrice de la Compagnie de la Vierge*, Desclée de Brouwer, 1937, s. 43-55.

¹ Dusza kontemplacyjna otrzymuje wówczas, jak wyjaśnia św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. V, VIII, IX), światło nadprzyrodzone, światło daru rozumu, które odsłaniając ducha słowa Bożego, zmusza nas do wyjścia ponad literę i ponad niższe sposoby rozumienia doskonałości Bożych. To światło wlane oświeca całkowicie nadprzyrodzone wyżyny tajemnic nieskończonej sprawiedliwości, predestynacji, Męki Zbawiciela, zbawienia dusz. Wtedy małe wyobrażenia, do których byliśmy przyzwyczajeni, rozpadają się. Dusza jest pełna zdumienia w tej nocy duchowej. W rzeczywistości jest tu zbyt wiele światła dla oczu jeszcze słabych. Ale dusza wychodzi z tego tygla z o wiele wyższym i mocniejszym poznaniem prawd wiary; przekracza ona sformułowania dogmatyczne, by wierzyć głęboko w tajemnice przez nie wyrażone i by odtąd stale nimi żyć.

² Wyjaśniliśmy gdzie indziej podstawy tej doktryny. Por. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 83n.

nie zatrzymuje się już nad stroną uczuciową tajemnic Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii, wchodzi w głąb Objawienia Bożego.

Tak właśnie wiara Apostołów została oczyszczona podczas bolesnej próby Męki, gdy Jezus, którego trzech spośród nich kontemplowało na Taborze, ukazał się upokorzony i wyniszczony. Trzeba było uwierzyć, że mimo tego wyniszczenia jest On wcielonym Synem Bożym, który zmartwychwstanie dnia trzeciego. Najświętsza Panna, św. Jan i Magdalena pozostali mocni w wierze na Kalwarii. Tak samo po Wniebowstąpieniu Apostołowie, pozbawieni odtąd widzenia Jezusa Zmartwychwstałego, musieli żyć w ciemności wiary, poczynawszy jednak od Zielonych Świątek głosili ją z najzupełniejszą pewnością aż do męczeństwa.

Święci, którzy przyszli po nich, przeżyli podobne próby. Św. Wincenty à Paulo przez cztery lata był dręczony pokusą przeciw wierze. Bł. Henryk Suzo znosił przez dziesięć lat podobną pokusę.

U kresu takiej próby wiara jest znacznie silniejsza, wzrasta ona dziesięciokrotnie i więcej. Noc ducha staje się wtedy nocą gwiazdzistą, w której dostrzega się głębię firmamentu, ale do tego potrzeba, aby słońce zaszło. By dojrzeć wspańiałość tajemnic nadprzyrodzonych trzeba, by rozum dokonał swej ofiary, by wyrzekł się widzenia swoim własnym światłem i przyjął pokornie światło Boże. Tak jak Ludwik XVI, zdetronizowany król, będąc prawdziwym chrześcijaninem, w chwili próby ujrzał coś z piękności królestwa Bożego, przewyższającego nieskończenie wszelkie królestwa ziemskie.

U kresu tego oczyszczenia dusza jest głęboko przekonana, że jedyną rzeczywistością, z którą należy się liczyć, jest życie nadprzyrodzone. Zapytuje siebie wówczas: czy zdołam w nim wytrwać? I tu zaczyna się odczuwać skutki oczyszczenia nadziei.

Jest to trzecie nawrócenie, w którym odnajduje się, jak w pierwszym, akty trzech cnót teologicznych, lecz w stopniu o wiele wyższym¹. Pan Bóg żłobi tę samą bruzdę głębiej, by ziarno powierzone ziemi wydało nie tylko dziesięć lub trzydzieści z jednego, lecz sześćdziesiąt i sto, według słów Ewangelii².

¹ Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. VI (Denz., nr 798 [1526]) wylicza między aktami, które usposabiają grzesznika do nawrócenia, czyli usprawiedliwienia: akt wiary złączony z bojaźnią Bożą, akt nadziei i początkową miłość Boga, Źródła wszelkiej sprawiedliwości, który skłania do nienawiści grzechu.

Św. Tomasz (I-a II-ae, q. 113, a. 3, 4, 5) wyjaśnia obszerniej, jak wiara, nadzieja i miłość współdziałają w nawróceniu duszy ku Bogu. W drugim nawróceniu, które jest biernym oczyszczeniem zmysłów, i w trzecim, które jest nocą ducha, jest coś podobnego, ale wyższego i głębszego. Tutaj dusza zwraca się ostatecznie ku Bogu, by dojść do tego zjednoczenia przemieniającego i tego utwierdzenia w łasce, które były udzielone Apostołom podczas Zielonych Świątek, gdy już od Wniebowstąpienia byli pozbawieni widoku człowieczeństwa Zbawiciela.

² Por. Mk 4,8: „Inne wreszcie padło na ziemię, na rodzajną, i dało owoc bujny i wielokrotny: a jedno przyniosło trzydzieści, drugie sześćdziesiąt, a inne sto”.

Wtedy zaczyna się w duszy bardziej wewnętrzna kontemplacja Boga, która dąży do tego, by stać się nieustającą i jakby nieprzerwaną rozmową z Nim. Wówczas pojmujemy się coraz lepiej to, co jest powiedziane w Księdze Mądrości (7,8-9) o cenie samej mądrości: „Przedłożyłem ją nad królestwa i stolice, i bogactwa za nic miałem w porównaniu z nią, i nie przyrównałem do niej drogiego kamienia, gdyż wszystko złoto do niej przyrównane jest odrobiną piasku, a za błoto będzie poczytane srebro obok niej”. Ta mądrość jest „drogocenną perłą”, o której mówi Ewangelia, że sprzedaje się wszystko, co się ma, by ją nabyć (Mt 13,46).

Oczyszczenie nadziei

Po skutkach oczyszczenia wiary zaczyna się odczuwać oczyszczenie nadziei. Dusza przekonana o tym, że jedynie konieczne jest uświęcenie i zbawienie, pyta siebie czasem, czy wśród wielkich trudności, w których się znajduje, wytrwa aż do końca.

Nadzieja jest cnotą teologiczną, przez którą dążymy do Boga jako do naszego szczęścia, opierając się na Jego miłosierdziu i wszechmocy, by dojść aż do Niego. Pierwszym przedmiotem nadziei jest Bóg wiecznie posiadany. Motywem formalnym tej cnoty teologicznej jest Bóg wspomagający, *Deus auxilians*, jak motywem formalnym wiary jest Bóg objawiający: *Veritas prima revelans*.

Każdy dobry chrześcijanin posiada tę cnotę wlaną, złączoną z miłością i ma nadzieję w Bogu, gdy prosi o łaskę konieczną do zbawienia. Ale bardzo często nasza nadzieja jest zbyt przyziemna, brak jej polotu w tym znaczeniu, że zanedbujemy pewnych dóbr doczesnych, które mogą wydawać się nam użyteczne do zbawienia, ale nie są; a nawet zdarza się, że zbyt pragniemy pewnych dóbr ludzkich, które mogłyby być dla nas szkodliwe i przeszkodziłyby dobrom wyższym, płynącym z wyrzeczenia i pokory. Z tego punktu widzenia brak naszej nadziei porywu, nie wznosi się ona dość prosto ku Bogu.

Co więcej, jest w niej często domieszka ze strony motywu, który ją inspiruje. Liczymy niewątpliwie na pomoc Boga, ale opieramy się również, czasem aż za dużo, na motywach niższych, bardzo niepewnych; zdarza nam się zbyt ufać sobie, swojej umiejętności, energii, cnotom, różnym pomocom ludzkim, które są w naszym zasięgu, jak również zdarza nam się przeżywać chwile zniechęcenia, gdy nam się nie udaje i gdy pomoce ludzkie zawodzą.

Gdyby Bóg, chcąc oczyścić naszą nadzieję z wszelkiej domieszki, odebrał nam nagle dobra doczesne, na których ją opieramy, a także motywy drugorzędne podtrzymujące ufność: sympatię i pomoc przyjaciół, zachętę i poważanie przełożonych; gdyby jednocześnie ukazał nam naszą kruchość, w stopniu którego nie podejrzewaliśmy, gdyby dopuścił oszczerstwa, uparte sprzeczki, a do tego chorobę, czy mielibyśmy jeszcze nadzieję „przeciw wszelkiej nadziei ludzkiej” dla

tego jedynie motywu: cokolwiek się zdarzy, Bóg pozostaje nieskończenie pomocnym?

Jest to moment, by sobie powiedzieć: Litościwy i miłościwy Pan, długo czekający i wielce miłosierny¹. Bóg nie nakazuje nigdy niemożliwości², nie pozwala byśmy byli kuszeni ponad nasze siły wspomagane Jego łaską³; pomoc Boża jest nam zawsze ofiarowana dla zbawienia; to nie Bóg pierwszy nas opuszcza; chce On nas zawsze podnieść z grzechów, gdy nasza dusza woła do Niego.

Czytamy u Izajasza (54,10): „Albowiem góry się poruszają i pagórki zatrząsą, lecz miłosierdzie moje nie odstąpi od ciebie i przymierze pokoju mego nie zachwieje się, rzekł miłościwy twój Pan”.

Psalmista pisze (Ps 26,5n): „[Pan] ukrył mnie w przybytku swoim, w dni złe obronił mnie w skrytości przybytku swego. Na skałę podniósł mnie... oblicza Twego, Panie, szukać będę... nie odstępuj w gniewie od sługi Twego! Bądź pomocnikiem moim, nie opuszczaj mnie i nie gardź mną, Boże, zbawicielu mój! Albowiem ojciec mój i matka moja opuścili mnie, ale Pan przyjął mnie”.

Święci w godzinach wielkich doświadczeń tak właśnie ufali. Jeremiasz w swoich *Trenach* (3,18n) wydaje okrzyk niepokoju: „Zginął koniec mój i nadzieja moja od Pana”, ale zaraz potem woła: „Wspomnij na nędzę i na przestępstwa moje, na pociąg i na żółć... Miłosierdzie Pańskie, żeśmy nie zniszczyli, bo nie ustały litości Jego... Albowiem nie odrzuci Pan na wieki. Bo jeśli odrzucił, zmiłuje się też według mnóstwa miłosierdzia swego. Bo nie uniżył ze serca swego i nie odrzucił synów człowieczych”⁴.

Tak ufał św. Jan Chrzciciel w więzieniu, gdy widział wszystko, co sprzeciwia się panowaniu Boga, którego przyjskie zwiastował. Podobnie Apostołowie trwali mężnie aż do męczeństwa. Również św. Jan od Krzyża ufał w ciemnicy, gdy wydawało się, że wszystko się sprzymierza przeciw reformie Karmelu; tak samo św. Alfons Liguori oparł heroicznie swoją ufność na Bogu, gdy wydawało się, że rodzina zakonna, którą założył, ginie. Od prawdziwych sług Bożych jest wymagana na nowo w pewnym okresie ofiara Izaaka, aby służyli dziełu, które im zostało powierzone, nie jako swojemu własnemu, lecz jako dziełu Najwyższego,

¹ „Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors” (Ps 102,8). – Podobnie Jeremiasz (Tr 3,22): „Non defecerunt miserationes Domini”.

² „Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis” (Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. XI, Denz., nr 804 [1536]) ex S. Augustino *De natura et gratia*, rozdz. XLIII, nr 50.

³ 1 Kor 10,13: „Deus... non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere”.

⁴ Stwierdziliśmy, że ten tekst Jeremiasza przywrócił odwagę душom bardzo doświadczanym, które gotowe były wołać za prorokiem: „Zginął koniec mój i nadzieja moja u Pana”. Chodzi tu naprawdę o nadzieję przeciw wszelkiej nadziei, według wyrażenia św. Pawła (Rz 4,18).

który może zwyciężyć wszelkie przeszkody i który je zwycięży niezawodnie, jeśli jest odwiecznie postanowione w Jego wyrokach, że dzieło to się dokona.

Wtedy ponad wszelkim niższym motywem ufności ukazuje się coraz wyraźniej motyw formalny nadziei chrześcijańskiej: *Deus auxilians* – Bóg zawsze pomocny, Jego wszechmoc wspomagająca i nieskończone zasługi Jezusa. Dusza jest wtedy skłonna zanosić modlitwę Estery (14,3n): „Panie mój, który sam tylko jesteś Królem naszym, wspomóż mnie opuszczoną i która oprócz Ciebie żadnego innego pomocnika nie mam. Niebezpieczeństwo moje jest w ręku moich... Nie dawaj, Panie, berła Twego tym, którzy nie są... Wspomnij, Panie, a ukaż się nam czasu ucisku naszego, i daj mi śmiałość... Boże mocny nade wszystkich, wysłuchaj głosu tych, którzy żadnej innej nadziei nie mają, a wybaw nas z rąk ludzi bezbożnych i wyrwij mnie z bojaźni mojej”. Nadzieja przemienia się tu w doskonałe oddanie się, czy chodzi o spełnienie dzieła Bożego na ziemi, czy o nasze zbawienie wieczne. To ufne zdanie się na Boga opiera się na woli Bożej jeszcze nie objawionej, ale by tak się na niej oprzeć, zakłada stałą wierność woli Bożej już określonej przez obowiązek chwili obecnej. Im bardziej woła nasza stosuje się przez posłuszeństwo do tej woli Bożej oznaczonej, tym bardziej może się zdać z ufnością na wolę upodobania Bożego, jeszcze nie objawioną, od której zależy nasza przyszłość i wieczność.

Gdy jesteśmy przy łożu umierających podczas agonii, powinniśmy modlić się dla nich o tę ufność złączoną z doskonałym wyrzeczeniem, a im bardziej woła zgadza się z wolą Bożą objawioną, tym lepiej może dokonać tego skoku w nieznaną, który jest zdaniem się na wolę Bożą, jeszcze przed nami ukrytą. W ten sposób dusza wznosi się ponad ciemności ziemskie, pochodzące z materii, błędu i grzechu, by zatracić się w ciemności wyżyn, która jest ciemnością życia wewnętrznego Boga i Jego miłości do nas, do każdego z nas¹.

U kresu tego oczyszczenia nadzieja wyzwala się z miłości własnej, która sta-

¹ Por. św. Teresa, VI Mieszkanie, rozdz. I. Nierzadką jest rzeczą, że dusza ma pokusy dotyczące tajemnicy predestynacji, jak np. św. Katarzyna Sienieńska była kuszona przez szatana, który mówił do niej: „Po co te umartwienia, jeśli nie jesteś predestynowana? A jeśli jesteś, będziesz zbawiona bez nich”. Na co odpowiedziała: „Jeśli jestem predestynowana, po co twoje wysiłki, by mnie zgubić? A jeśli nie jestem, po co masz sobie zadawać tyle trudu?”

Predestynacja, podobnie jak Opatrzność, dotyczy nie tylko celu, lecz i środków do jego osiągnięcia. I tak jak w porządku natury nie zbiera się żniwa bez siewu, tak samo w porządku łaski zbawienie osiąga się tylko przez modlitwę i praktykowanie cnót.

Należy również powiedzieć sobie tutaj, że pewność nadziei nie jest właściwie pewnością *dojścia do celu*, gdyż trzeba by do tego specjalnego objawienia naszej predestynacji, ale jest to *pewność dążenia*, jak to wyjaśnia dobrze św. Tomasz, II-a II-ae, q. 18, a. 4: „*Spes certitudinaliter tendit in suum finem quasi participans certitudinem a fide*”. Pewność nadziei jest pewnością *dążenia niezawodnie* w świetle wiary w *dobrym kierunku do celu*, jaki się ma osiągnąć. Jest to ufność w Bogu nieskończenie pomocnym i w jego obietnicach. Podobnie gdy wsiedliśmy w Paryżu do pociągu jadącego do Rzymu, mamy mocną nadzieję, że dojedziemy do celu podróży, pewnie dążymy do niego.

nowiła jej przymieszkę, z mniej lub więcej nieuporządkowanego pragnienia pociechy, a staje się o wiele mocniejszą w swojej czystości. Jest to gorące pragnienie Boga, posiadania Jego samego, ponad Jego darami; a jednak Bóg nie ukazuje się, nie daje odczuć swojej obecności. Tutaj zaczyna się doświadczać skutków oczyszczenia biernego miłości.

Oczyszczenie miłości

Szczególnie przy tej cnocie oczyszczenia biernie w tym życiu podobne są do oczyszczeń czyśćca, choć różnią się od nich znacznie tym, że w czyśćcu nie ma już ani zasługi, ani wzrostu miłości.

Ta cnota teologiczna, najwyższa z cnót wlnych, pozwala nam miłować Boga dla Niego samego, gdyż jest nieskończenie godny miłości sam w sobie, nieskończenie lepszy od wszelkiego stworzenia i od wszystkich swoich darów. Sprawia ona, że miłujemy Go także, ponieważ On sam ukochał pierwszy, dając nam uczestnictwo w swoim życiu wewnętrznym; miłowanie więc jest świętą przyjaźnią, przez nią oddajemy Bogu miłość, którą On ma dla nas i przez którą również kochamy bliźniego, ponieważ Bóg go miłuje i ponieważ jest dzieckiem Bożym lub jest do tego powołany.

Niewątpliwie każdy dobry chrześcijanin posiada tę cnotę, i przez nią właśnie miłujemy Boga dla Niego samego, ale miłujemy Go również dla pociech, których nam udziela, gdy daje nam się odczuć, gdy to, czego podejmujemy się dla Niego, udaje nam się i przynosi nam zadowolenie. Kochamy też bliźniego dla miłości Boga, ponieważ jest miłowany przez naszego wspólnego Ojca; ale kochamy go także, gdyż odpowiada na naszą miłość, uprzejmość, oddanie, gdy okazuje się wdzięcznym. Niekiedy jednak, gdy zamiast wdzięczności odbieramy niewdzięczność, nie miłujemy dostatecznie duszy bliźniego, który okazał się niewdzięcznikiem, choć powinniśmy miłować nawet nieprzyjaciół naszych i modlić się za tych, którzy nas prześladują, by odnaleźli drogę zbawienia. Jest więc w naszej miłości jakaś domieszka i czasem nieokazywanie nam względów powoduje pewną gorycz i kwas, których miłość nie może dostatecznie opanować.

Wobec tego, gdy Bóg chce doprowadzić duszę, żyjącą już wielką nadzieją, do miłości czystej, bardziej bezinteresownej, prawdziwie kochającej Boga dla Niego samego, ponad wszystkie Jego dary, pozbawia ją wszelkiej pociechy duchowej, swojej odczuwalnej obecności przez miesiące i lata, chociaż staje się w niej obecnym bardziej poufnie i choć działa w niej głębiej. Wydaje się, że opuszcza ją, tak jak wydawało się, że Bóg Ojciec opuścił duszę Pana Jezusa, który konając na krzyżu wołał: „Boże, Boże mój... czemuś Mnie opuścił?” Były to słowa jednego z Psalmów mesjańskich (Ps 21,2), w którym zaraz potem

następują wyrazy doskonałej ufności, oddania się i miłości, jakie były w Sercu Jezusa.

W tej nocy duchowej, w chwili, gdy wydaje się, że dusza jest opuszczona przez Boga, spełnia ona wielki akt miłości, którego jedynym i najczystszym motywem jest to, że Bóg jest nieskończenie dobry sam w sobie, nieporównanie lepszy niż wszelki dar stworzony, i że On pierwszy nas umiłował. Za przykładem Jego Syna Ukrzyżowanego powinienem oddać Mu miłość za miłość.

Św. Teresa od Dzieciątka Jezus dobrze знаła te tak bolesne godziny i to, co widzimy w jej życiu, pomaga nam zrozumieć naukę św. Jana od Krzyża o oczyszczaniu miłości i naukę św. Tomasza o motywie formalnym miłości, motywie, który się tu ukazuje w całej pełni, jak gwiazda pierwszej wielkości w nocy ducha, wraz z motywem wiary i nadziei.

Czytamy przy końcu życia św. Teresy od Dzieciątka Jezus¹: „Dusza moja doznała wszystkich rodzajów doświadczeń; wilem już wycierpiała. W dzieciństwie cierpiałam ze smutkiem; dzisiaj w pokoju ducha, z radością nawet spożywam te gorzkie owoce... Podczas radosnych dni wielkanocnych Pan Jezus dał mi poznać, że istotnie są na świecie dusze pozbawione wiary i nadziei... Zbawiciel pozwolił, że w duszy mojej zapanowały ciemności nieprzebyte, że myśl o niebie, stanowiąca od dzieciństwa moje szczęście, stała się dla mnie przedmiotem udręczenia i walki. A to straszliwe doświadczenie nie trwało krótko, kilka dni, tygodni, ale całe miesiące uginam się pod nim i dotąd na próżno czekam wyzwolenia. Chciałabym wyrazić, ile cierpię... ale to niepodobna!... Trzeba samemu przebyć tę ciężką drogę, aby pojąć, jak jest straszną...

Dziecko Twoje, o Panie, zrozumiało wreszcie przedziwne Twe światło, które świeci w ciemności, i przeprasza Cię za swych braci nie mających wiary; chce pożywać chleb goryczy tak długo, dopóki się to będzie Tobie podobało, i z miłości ku Tobie pragnie dzielić smutny los grzeszników. Ale pozwolisz, że wołać będzie z celnikiem ewangelicznym za siebie i za tych braci upadłych: «Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu!» (Łk 18,13). Dozwól nam odejść usprawiedliwionymi! Niechaj płomień wiary oświeci tych wszystkich, którzy chodzą w ciemności...

Jeśli biedne me serce, zmęczone otaczającymi je ciemnościami, chce się pocieszyć wyobrażeniem życia wiecznego – udręczenie wzmaga się jeszcze. Zdaje mi się, jakoby słyszała głos niewierzących, szydzących ze mnie i wołających: «Marzysz o świetlanej i pięknej ojczyźnie, marzysz o oglądaniu Twórcy tych cudów, spodziewasz się wyjść kiedyś z dręczących cię ciemności, pośród których cierpisz i więdniesz; idź dalej drogą obraną, ciesz się na śmierć: ona ci da nie to, czego pragniesz, ale noc jeszcze ciemniejszą, noc nicości!...»

¹ *Dzieje duszy*, rozdz. IX.

Za każdą nową pokusą, gdy nieprzyjaciół duszy wzywa mnie do walki, uciekam przed nim, bo wiem, że nie jest tchórzostwem nie przyjmować pojedynku, odwracam się ze wzdargą od przeciwnika i nigdy mu się nie przypatruję. Biegnę co prędzej do Pana Jezusa i mówię Mu, że gotowa jestem przelać krew moją na stwierdzenie tej prawdy, że niebo istnieje; mówię Mu również, że cieszę się, że tu na ziemi nie daje mi nawet oczyma duszy widzieć nieba, byle później raczył je otworzyć biednym grzesznikom.

Pomimo tego doświadczenia, odbierającego mi wszelkie poczucie szczęścia, wołać jednak mogę: «Będę się weselił słowami Twoimi, jako ten, co znalazł korzyści wiele» (Ps 118,162). Bo czyż może być większe szczęście nad to, by cierpieć z miłości ku Tobie, o mój Panie! Im dotkliwsze jest cierpienie, im więcej przed ludźmi ukryte, tym miłsze Tobie... Cierpiałabym... z radością w tej błogiej nadziei, że łzy moje powstrzymają może albo wynagrodzą choćby jeden grzech, popełniony przeciwko wierze...

Gdy wystawiam szczęście niebieskie, wieczne posiadanie Boga, czynię to bez żadnego wewnętrznego zadowolenia, śpiewam to, w co chcę wierzyć. Czasami, przyznaję, promysek światła rozjaśni cienie nocy wewnętrznej; doświadczenie ustaje na chwilę, ale później wspomnienie tego promyka, zamiast mnie pocieszyć, sprawia, że ciemności wydają mi się jeszcze czarniejsze. O jakże słodkim i miłosiernym jest Pan; zesłał mi ten krzyż wówczas dopiero, gdy już zdolna była go unieść. Dawniej byłby mnie może przywiódł do zniechęcenia, obecnie oczyszcza tylko z wszelkiego przyrodzonego uczucia dążenie moje do niebieskiej ojczyzny”.

Oto oczyszczenie biernie jednocześnie wiary, nadziei i miłości Boga, a także dusz w Bogu, oczyszczenie, które jest tu połączone z cierpieniem wynagradzającym za grzeszników.

Wtedy okazuje się w całej pełni najczystszy motyw tej miłości: Bóg jest sam w sobie w stopniu najwyższym godzien miłości, nieskończenie bardziej niż wszystkie dary, których nam udzielił i których od Niego oczekujemy. Tutaj akty wiary, nadziei i miłości zlewają się niejako w jeden akt doskonałego zdania się na wolę Bożą, powtarzający słowa Pana Jezusa na krzyżu: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego”.

Rozumie się wtedy to, co mówi św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XI): „Odczuwa tu dusza gwałtowne uniesienie miłości, gdyż ten żar duchowy sprawia w niej gwałt miłości. Miłość bowiem, którą tu odczuwa, będąc wlaną, jest więcej bierną niż czynną, dlatego też rodzi w duszy gwałtowne uniesienie miłości... a ona sama jest zraniona, przejęta i płonąca miłością... Wśród tych wszystkich cierpień ciemnych i miłosnych odczuwa jednak dusza jakby czyjaś obecność i podporę w swym wnętrzu”.

Św. Teresa mówi podobnie (VI Mieszkanie, rozdz. XI) o tym ostatnim oczy-

szczeniu, które poprzedza zjednoczenie przemieniające: „W miarę jak coraz jaśniej widzi, jakiej nieskończonej miłości godzien jest ten wielki Pan i Bóg, tym więcej też i goręcej Go miłuje. A iż widzi siebie rozłączoną jeszcze z Nim i daleką od szczęścia posiadania Go, wraz z miłością rodzi się w niej i rośnie coraz większa tęsknota za Nim... Jest jakby człowiek zawieszony w powietrzu, który ani na ziemi nogi postawić, ani głową nieba dosięgnąć nie może. Dręczona pragnieniem, a wody dostać nie może, owszem, takie jest jej pragnienie, że choć ustaje od niego, żadna woda tej ziemi ugasić go nie zdoła”.

U kresu tego doświadczenia miłość do Boga i do bliźniego jest oczyszczona z wszelkiej domieszki, jak złoto w tyglu oczyszczone jest z przymieszek. Miłość ta jest w ten sposób nie tylko oczyszczona, ale i wzrasta znacznie. Spełnia akty heroiczne, które zdobywają natychmiast przyrost łaski, na jaki zasługują, a wraz z łaską uświęcającą jednocześnie bardzo wzrastają wszystkie cnoty wlane i siedem darów Ducha Świętego, związanych z miłością.

Miłość Boga i dusz staje się wtedy coraz bardziej bezinteresowną, coraz gorętszą i zapominającą o sobie. Podziwiamy czystość miłości małżeńskiej u żony marynarza, która nie przestaje myśleć o nieobecnym mężu, może zmarłym, od którego może od wielu miesięcy nie ma znaku życia; kocha go jakby był obecny i wychowuje dzieci w miłości do zaginionego ojca. Jak nie podziwiać czystej miłości tych oblubienic Jezusa Chrystusa, które, jak św. Teresa z Lisieux, trwają długo, całymi miesiącami, pozbawione Jego obecności, w największych ciemnościach i oschłości, ale nie przestają miłować Go miłością równie mocną jak czystą, dla tego jedynego motywu, że jest On sam w sobie nieskończenie dobry, bez porównania lepszy niż wszystkie Jego dary. Tutaj czułość miłości przekształca się w moc zjednoczenia według wyrażenia Pieśni nad Pieśniami (8,6): „Mocna jest jak śmierć miłość”, mocniejsza od niej; żadna próba nie zdoła jej zniszczyć. Wtedy pamięta się, że w Panu Jezusie, który kształtuje dusze na swój obraz, miłość na krzyżu była mocniejsza niż śmierć duchowa, że zwyciężyła grzech i szatana, a przez zmartwychwstanie zwyciężyła śmierć – następstwo grzechu. Mistyka chrześcijańska i katolicka w oczyszczeniach biernych, opisanych przez św. Jana od Krzyża, przeżywa te wielkie prawdy wiary, a przez to samo dusza staje się podobna do Chrystusa w Jego życiu bolesnym, zanim będzie upodobniona do Niego w Jego życiu chwalebnym w wieczności.

Cierpienia towarzyszące czasem biernemu oczyszczeniu ducha

Św. Teresa, mówiąc o tym oczyszczeniu, lecz mniej niż św. Jan od Krzyża, rozróżnia to, co je stanowi istotnie, od cierpień, które mu często towarzyszą i które poznała osobiście, jak to widać w *Księdze życia* napisanej przez nią samą, rozdz. XXVIII-XXX.

W *Twierdzy wewnętrznej* (VI Mieszkanie, rozdz. I) pisze: „O Boże wielki, ileż to i jak ciężkich utrapień i wewnętrznych, i zewnętrznych potrzeba wycierpieć duszy, dopóki nie wejdzie do Mieszkania siódmego! Nieraz gdy się nad tym zastanawiam, strach jakiś mnie ogarnia i myślę sobie, że gdyby dusza wiedziała naprzód, co ją czeka, z największą chyba trudnością przyrodzona jej słabość ludzka odważyłaby się na podjęcie i zniesienie takich cierpień, chociażby one największe przedstawiały korzyści... Duszy nimi dotkniętej prawdziwie się zdaje, że już wszystko stracone”.

Są to „szemrania i sądy ludzi, wpośród których ta dusza żyje... Mówią więc: «jak to udaje świętą», «jakie dziwactwa wyprawia dla oszukania świata...». Ci nawet, których poczytywała za przyjaciół, odwracają się od niej i najostrzej ją sądzą, i od nich właśnie najwięcej ma do cierpienia, mówią oni: «wyraźnie ta dusza idzie na zgubę i oszukuje sama siebie»; «widocznie diabeł ją opanował», «będzie z nią tak samo, jak z tą lub ową, która tą drogą poszła na zatracenie»; słowem, wszelkiego rodzaju obmowy i podejrzenia na nią rzucają.

Znam jedną, z którą aż do tego doszło, że słusznie mogła się obawiać, czy znajdzie jeszcze kapłana, który by zechciał ją spowiadać...¹ A najgorsze to, że podejrzenia te i sądy nie są rzeczą chwilową tylko, ale nieraz całe życie tę biedną duszę prześladują... jakże mało jest tych, którzy by sprawiedliwie i z należytym uznaniem osądzili sposób postępowania takiej duszy... w porównaniu z mnóstwem tych, którzy nań patrzą ze wstrętem i odrazą... W miarę jak nabywa więcej doświadczenia, przekonuje się jasno, że ludzie z równą łatwością mówią dobrze o drugich, jak i źle, że zatem jak na nagany, tak i na pochwały ich nie ma co zważać... [Później] ponieważ wszelkie i poniżenia nie przygnębiają jej ducha, ale go, przeciwnie, pokrzepiają, bo doświadczenie już ją nauczyło, jak wielkie tą drogą osiąga zyski i korzyści. Za czym już i nie sądzi, by ci, którzy ją prześladują, obrażali Boga; w prześladowaniach tych widzi tylko miłosierdzie dla dobra jej zrządzenie Boskiej łaskowości Jego”. To dla niej zupełnie oczywiste.

„Różne choroby, nawet najcięższe, zwykł także Pan dopuszczać na duszę, do tego stanu podniesioną...”

Cóż dopiero mówić o cierpieniach wewnętrznych? Gdybym zdołała opisać je dokładnie, tamte zewnętrzne wobec nich wydałyby się małymi; ale niepodobna wyrazić słowami, jak te cierpienia duszę nękają i dręczą. Wspomnę tu najpierw o męce, jaką cierpi taka dusza, gdy natrafi na spowiednika małodusznego, który nie mając doświadczenia dróg życia wewnętrznego i spostrzegłszy tu rze-

¹ Por. *Księga życia*, rozdz. XXVIII.

czy niezwykcyjne, wszystkiego się lęka, o wszystkim wątpi, we wszystkim widzi niebezpieczeństwo. Jeśli nadto w duszy, w której się dzieją takie rzeczy niezwykcyjne, dostrzega jakąś niedoskonałość – snadź wyobraża sobie, że komu Bóg podobnych łask użycza, ten powinien być aniołem, co przecież jest niemożliwe, dopóki dusza żyje w tym śmiertelnym ciele – od razu i z góry potępia wszystkie te objawy nadprzyrodzone, przypisując je diabłu... lub melancholii...”

Oto inna męka, której ta dusza doznaje. „Sądzi, iż dla jej niecnotliwego przedtem życia, Bóg za karę dopuścił na nią zamięnienie diabelskie. Bo chociaż w chwili, gdy Pan jej daje tę łaskę, spokojna jest i ani jej podobna przypuścić, by była to sprawa ducha złego i by łaska ta mogła pochodzić skądinąd niż od Boga, wszakże gdy już przemienie, a przemija bardzo prędko, pamięć zaś na grzechy swoje nigdy w niej nie ustaje, a nadto widzi jeszcze codzienne uchybienia swoje, bo na tych nigdy nie zbywa – zaraz udręka owa się wznawia. Jeśli spowiednik dodaje jej otuchy, uspokaja się, choć do czasu tylko, bo udręka znów powraca; ale jeśli miast uspokojenia, sam jeszcze jej strachu dodaje, wtedy już udręczenie jej staje się wprost nieznośne, zwłaszcza, jeśli do tego przyłączą się oschłości, dochodzące nieraz do tego stopnia, że zdaje się jej, iż nigdy jeszcze, jak żyje, nie podniosła myśli do Boga i nigdy podnieść jej nie potrafi; gdy zaś jej mówią o Boskich Jego wielmożnościach, mowa ta wydaje się jej jakby głuchy jakiś szmer nieuchwytnego o kimś, bardzo dalekim, opowiadania.

Wszystko to jednak byłoby jeszcze niczym, gdyby nie ta myśl dręcząca, która ją wciąż prześladuje, że nie umie zdać spowiednikom dokładnej sprawy z wewnętrznego stanu swego, że tylko ich oszukuje... Diabeł, snadź z dopuszczenia Pana... zarzuca ją tysiącem niedorzecznych myśli i wmawia w nią, że już jest odrzucona od Boga.

Dopóki trwa ta burza, żadnej na nią nie masz rady, tylko czekać zmiłowania Bożego, które w chwili, kiedy dusza najmniej się tego spodziewa, jednym słowem swoim lub zewnętrznym jakim, jakby przypadkiem, zarządzeniem tak nagle i tak zupełnie tę nawałność uśmierza... Dusza ta teraz wystawia i dzięki czyni Panu, który sam w niej i za nią walczył i dał jej zwycięstwo; bo jasno widzi, że sama nie walczyła, że wszystek oręż, jakim mogła się bronić, dostał się był niejako w ręce przeciwnika; za czym poznaje tym jaśniej własną swoją nędzę i jak mało albo nic zdołałaby uczynić sama z siebie, gdyby Pan ją wypuścił z obrony swojej”.

Tauler mówi podobnie. Trzeba przeczytać to, co pisze o oczyszczeniu biernym ducha, przede wszystkim w kazaniach na poniedziałek przed Niedzielą Palmową

(nr 7 i 8), na Niedzielę Wielkanocy, na poniedziałek przed Wniebowstąpieniem, w trzecim kazaniu na Wniebowstąpienie¹.

Łatwo byłoby wykazać cytataми z innych mistrzów, że nauka św. Jana od Krzyża jest całkowicie zgodna z nauczaniem wielkich mistyków, z tym, co mówili oni o królewskiej drodze krzyża, *ad lucem per crucem* i o stopniowym upodabnianiu duszy do Jezusa Ukrzyżowanego (Rz 8,17): „*Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur*”².

¹ Por. tłumaczenie francuskie *Kazań Taulera*, przez Hugueny’ego i Théry’ego, t. 1, s. 252, 263, 302, 321n, 345.

² Bł. Aniela z Foligno napisała o nocy ducha wspaniałe karty o niezrównanym realizmie. Por. zwłaszcza: *Księga widzeń i pouczeń*, rozdz. VII: „Widok krzyża”; rozdz. IX: „Droga krzyża”; rozdz. XXVI: „Wielka ciemność”. „Pewnego dnia dusza moja została uniesiona i zobaczyłam Boga w jasności większej od wszelkiej znanej... Widziałam Boga w ciemności, koniecznie w ciemności, gdyż jest postawiony zbyt wysoko ponad rozumem, i nic, co może stać się przedmiotem myśli, nie stoi w żadnej proporcji do Niego... Nie widzę nic, widzę wszystko: pewność jest zaczerpnięta z ciemności. Im głębsza jest ciemność, tym bardziej dobro przewyższa wszystko. To jest tajemnica zastrzeżona... Boża moc, mądrość i wola, które widziałam cudownie gdzie indziej, wydają się czymś mniejszym niż to. To jest całością; wszystko inne można by nazwać częściami”. Bł. Aniela miała wtedy, w kontemplacji wlanej wyższej, doświadczalne poznanie tego, co teologia spekulatywna wyraża słowami: *Bóstwo*, czyli życie wewnętrzne Boga, zawiera w swojej wzniosłości (*formaliter eminenter*) doskonałości absolutne: byt, rozum, mądrość, miłość itp., które można w sposób naturalny poznać i w nich uczestniczyć. Bóstwo samo w sobie przekracza wszelkie pojęcie, można w Nim uczestniczyć tylko przez łaskę uświęcającą, która nie jest poznawalna w sposób naturalny. Por. Kajetan, in I-am, q. 39, a. 1, nr 7: „*Res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim super ens et super unum*” etc.

Por. również bł. Aniela z Foligno, dz. cyt., rozdz. XXXIII: „Miłość prawdziwa i miłość kłamliwa”; rozdz. XLVI: „Pocałunek”; rozdz. LV: „Ubóstwo ducha”; rozdz. LVI: „Ekstaza”; rozdz. LXI: „Trzecia towarzyszka Jezusa Chrystusa: cierpienie”; rozdz. LXV: „Drogi Miłości”.

W ciągu około trzydziestu lat w naszej pracy kapłańskiej w środowiskach kontemplacyjnych znaleźliśmy co najmniej dwadzieścia razy dość wyraźną, charakterystyczną noc ducha, a w wielu wypadkach, bez żadnej choroby, u jednostek bardzo roztropnych, które miały powierzone sobie kierownictwo zgromadzenia lub klasztoru i które kierowały nim bardzo dobrze.

Rozdział 7

OKRES DUCHOWY DOSKONAŁYCH, ICH ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM

Po bolesnym oczyszczeniu biernym, o którym mówiliśmy właśnie, następuje jakby zmartwychwstanie duszy i jakby nowe życie; następuje to, czego doznali Apostołowie, gdy pozbawieni obecności człowieczeństwa Jezusa w dniu Wniebowstąpienia, zostali na Zielone Świątki przemienieni, oświeceni i umocnieni przez Ducha Świętego, utwierdzeni w łasce, by głosić Ewangelię aż po krańce świata oraz przypieczętować nauczanie własną krwią.

Chcielibyśmy tu ukazać główne cechy okresu doskonałych, odróżniające go od okresu początkujących i postępujących.

Trzeba zwłaszcza wziąć pod uwagę to, co charakteryzuje ich poznanie Boga i siebie samych, a także ich miłość.

Doświadczalne niejako i prawie nieprzerwane poznanie Boga

Po oczyszczeniu biernym ducha, które jest jakby trzecim nawróceniem i przemianą, doskonali poznają Boga w sposób niejako doświadczalny, nie przejściowy, lecz prawie ciągły. Nie tylko w czasie Mszy świętej, Oficjum lub modlitwy myślnej, lecz także pośród zajęć zewnętrznych dusza ich pozostaje zwrócona ku Bogu; nie tracą, jeśli się tak można wyrazić, Jego obecności i zachowują aktualne z Nim zjednoczenie.

Dość łatwo to zrozumieć przez kontrast ze stanem duszy egoisty. Ten myśli stale o sobie i nieświadomie sprowadza wszystko do siebie; stale rozmawia ze sobą o swoich pożądaniach, smutkach lub powierzchownych radościach; jego rozmowa wewnętrzna ze sobą samym nie ustaje, jeśli tak można powiedzieć, lecz jest próżna, jałowa i wyjaławiająca dla wszystkich. Przeciwnie, doskonali, zamiast myśleć bezustannie o sobie, myśli stale o Bogu, o Jego chwale, o zbawieniu dusz i instynktownie wszystko do tego sprowadza. Jego rozmowa wewnętrzna nie jest już ze sobą, lecz z Bogiem, a słowa Ewangelii często przychodzą mu na myśl, by z góry oświecić najmniejsze choćby, przyjemne lub przykre, fakty życia codziennego. Dusza jego śpiewa chwałę Boga, światło i ciepło duchowe, spływające z wysoka, stale z niej promieniuje.

Przyczyną tego jest, że doskonali nie kontempluje Boga, tak jak początkujący, w zwierciadle rzeczy zmysłowych lub przypowieści ewangelicznych, o których nie można myśleć nieustannie. Nie kontempluje Go, jak początkujący w zwierciadle tajemnic życia Chrystusowego, co nie może trwać przez cały

dzień, lecz w półmroku wiary kontempluje samą dobroć Bożą, podobnie jak my widzimy stale światło rozproszone, które nas otacza i oświetla wszystko z góry.

Jest to, według wyrażenia Dionizego Mistyka, zachowanego przez św. Tomasz¹, ruch kontemplacji kolistej, ponad ruchem prostym i ruchem spiralnym. Ruch prosty, jak lot skowronka, wznosi się od faktu zmysłowego przypomnianego w jakiejś przypowieści do jakiejś doskonałości Bożej: od widoku syna marnotrawnego do nieskończonego miłosierdzia. Ruch spiralny wznosi się np. od tajemnic dzieciństwa Pana Jezusa do tajemnic Jego Męki, Jego Chwały i wreszcie do nieskończonej miłości Boga dla nas. Ruch zwany kolistym podobny jest do lotu orła, który wzniosłszy się bardzo wysoko, zakreśla wielokrotnie ten sam krąg, a potem szybuje jakby nieruchomo w świetle słonecznym, badając głębie horyzontu.

Chodzi tu o poznanie promieniającej dobroci Boga; widzi się teraz w sposób niejako doświadczalny, że Bóg wszystko uczynił, w porządku natury i łaski, aby okazać swoją dobroć, i że jeśli dopuszcza zło, jak dysonans, to dla dobra wyższego, czasem odgadywanego tylko, lecz które okaże się w dniu ostatecznym.

Ta kontemplacja, z powodu swojej wyższej prostoty, może być jakby nieustanną i nie tylko nie przeszkadza widzieć ciągu wydarzeń, lecz widzi je z góry, trochę tak jak Bóg, jak człowiek stojący na górze widzi to, co się dzieje w dolinie. Jest to jakby wstęp lub zapowiedź oglądania ojczyzny, choć dusza jest jeszcze w ciemnościach wiary.

To nadprzyrodzone widzenie bardzo proste było już tu, na ziemi, stałe u Maryi, w słabszym stopniu u św. Józefa; pozwalało ono również Apostołom, po Zielonych Świątkach, widzieć w świetle Bożym to, co mieli czynić dla głoszenia Ewangelii i ustanowienia pierwszych Kościołów.

To widzenie duchowe całości można zauważyć u wszystkich świętych; nie tylko nie wyklucza ono ważnych szczegółów, lecz pojmuje doskonale ich głębokie znaczenie; usuwa też niedoskonałości pochodzące z przyrodzonej gorliwości, z nieświadomego szukania siebie, z braku habitualnego skupienia.

* * *

Z tego wynika, że doskonali poznają siebie samych nie tylko w sobie, lecz w Bogu, swojej przyczynie i celu. W Nim widzą swoje ubóstwo, nieskończoną odległość, która ich dzieli od Stwórcy, czują się jakby utrzymywani w istnieniu przez Jego nieskończenie wolną Miłość. Doświadczają oni stale konieczności łaski dla dokonania najmniejszego uczynku zbawczego; błędy nie zniechęcają ich, lecz prowadzą do prawdziwszej pokory; badając dokładnie siebie, myślą przede

¹ II-II-ae, q. 180, a. 6.

wszystkim o tym, co z ich istnienia jest zapisane w księdze żywota. Szczerze uważają się za sługi nieużyteczne, jako ci, co sami z siebie nic nie mogą, ale którymi Pan raczy się posługiwać, by czynić wielkie rzeczy przygotowujące życie wieczne.

Jeśli widzą grzechy bliźniego, myślą, że nie ma grzechu popełnionego przez kogoś innego, którego nie byliby zdolni popełnić sami, gdyby ciążyła na nich taka sama dziedziczność i gdyby znaleźli się w tych samych okolicznościach i wobec tych samych pokus.

Gdy widzą wielkie cnoty innych dusz, radują się nimi dla Boga i dla nich, pamiętając, że w Ciele Mistycznym Chrystusa nikt nie wzrasta bez korzyści innych członków.

Ta kontemplacja wlana pochodzi z wiary żywej, oświeconej przez dar mądrości, który jako szczególne natchnienie Ducha Świętego ukazuje, że nic się nie dzieje, czego by Bóg nie chciał, jeśli jest to dobro, lub czego by nie dopuścił, jeśli jest to zło, dla wyższego dobra. To spojrzenie z wysoka, ponieważ jest proste i uniwersalne, może być prawie nieprzerwane, gdyż fakty codzienne mieszczą się w nim, jak nauka o sprawach dobrego Boga i jak zastosowanie Ewangelii w życiu każdego człowieka. Jest to trwanie Ewangelii w duszach aż do końca świata.

Wtedy chrześcijanin w swoim poznaniu doskonałości Bożych i cnót, jakie należy praktykować, przechodzi od pojęcia niejasnego nie tylko do pojęcia wyraźnego teologów, lecz do pojęcia przeżytego, bogatego w całe doświadczenie życiowe, i które powraca do konkretności, oświecając go z góry dla dobra dusz. Dochodzi się w ten sposób do przeżytego pojęcia dobroci nieskończonej, prostoty doskonałej, jak również prawdziwej pokory, która skłania do miłowania swojej nicości, aby Bóg był wszystkim.

Miłowanie Boga z całej duszy

Doskonały dochodzi następnie do głębokiej zażyłości z Bogiem, do której dąży miłość, czyli przyjaźń Boża. Jest to prawdziwie wzajemna życzliwość z tym *convivere* – współżyciem we dwoje, które jest przedłużeniem komunii duchowej.

Tak jak egoista myślący zawsze o sobie kocha siebie w zły sposób w każdej okoliczności, tak też doskonały, myślący prawie zawsze o Bogu, miłuje Go stale, nie tylko unikając grzechu lub naśladowując cnoty Pana Jezusa, lecz przylgnąwszy do Niego, radując się Nim, i – jak mówi św. Paweł – pragnie „rozstać się z tym życiem, by być z Chrystusem”¹.

To przylgnięcie do Boga jest aktem bezpośrednim, prostym, który przemienia

¹ Por. II-a II-ae, q. 24, a. 9.

naszą wolę do gruntu i który jest podstawą aktów dyskursywnych i świadomych. To przyłgnięcie do Boga miłowanego ponad wszystko, nie tylko jak siebie samego, ale bardziej niż siebie, zawiera rozwiązanie zagadnienia czystej miłości Boga, pogodzonej z dozwoloną miłością siebie, gdyż człowiek prawdziwie doskonały miłuje siebie w Bogu, miłując Go bardziej niż siebie, i pragnie nieba nie tyle dla swego osobistego szczęścia, ile by wiecznie wielbić dobroć Bożą, Źródło wszelkiego dobra stworzonego. Dąży bardziej do samego Boga niż do radości, którą znajduje w Bogu¹.

To jest czysta miłość Boga i dusz w Bogu, to jest gorliwość apostołska, żarliwsza niż kiedykolwiek, lecz pokorna, cierpliwa i łagodna.

Tutaj pojmuje się głęboki sens stopniowania zawartego w przykazaniu miłości według Księgi Powtórzonego Prawa (6,5) i według św. Łukasza (10,27): „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, i ze wszystkiej myśli twojej”. Już początkujący miłuje Boga ze wszystkiego serca swego, otrzymując czasem pociechy uczuciowe na modlitwie; miłuje Go następnie bez pociechy ze wszystkiej duszy swojej, oddając wszystkie swoje czynności na Jego służbę; chrześcijanin postępujący miłuje później Boga ze wszystkich sił swoich, szczególnie w doświadczeniach nocy ducha; wreszcie, po przejściu tych prób, miłuje Go ze wszystkiej myśli swojej. Doskonały już nie tylko od czasu do czasu wznosi się do tej wyższej części duszy, ale stale tam przebywa; jest uduchowiony i staje się bardziej nadprzyrodzonym; staje się prawdziwie czcicielem „w duchu i w prawdzie” (J 4,23).

Wskutek tego dusze te zachowują prawie zawsze pokój nawet wśród okoliczności najbardziej bolesnych i najbardziej nieprzewidzianych oraz dość często udzielają go niespokojnym. Dlatego też św. Augustyn stwierdza, że błogosławieństwo pokój czyniących odpowiada darowi mądrości, który wraz z miłością panuje całkowicie w doskonałych. Ich najwyższym wzorem jest po świętej duszy Chrystusa Najświętsza Maryja Panna.

Widzimy więc, co charakteryzuje okres duchowy doskonałych: prawie nieustanna rozmowa wewnętrzna z Bogiem, miłowanym w sposób czysty ponad wszystko, oraz żywe pragnienie, by inni Go znali i miłowali.

Przybywanie Trójcy Świętej w duszy oczyszczonej

Widzimy już, czym jest przebywanie Trójcy Świętej w duszy doskonałej. W niebie trzy Osoby Boskie mieszkają w duszy błogosławionej jak w świątyni, gdzie są jasno poznawane i miłowane. Trójca Przenajświętsza jest widziana bez

¹ Bóg, szczęście obiektywne, powinien być oczywiście miłowany dla Niego samego, bardziej niż szczęście subiektywne, które jest stworzone i skończone.

zasłony w samym wnętrzu duszy błogosławionej, którą zachowuje w istnieniu i w łasce dopełnionej i nieutralnej. Każdy święty jest w ten sposób niejako żywym przybytkiem, niejako hostią konsekrowaną, obdarzoną nadprzyrodzonym poznaniem i miłością.

Normalne zapoczątkowanie tego życia w niebie następuje już tu na ziemi w duszy doskonałej, która osiągnęła zjednoczenie przemieniające. Opiszemy je za św. Janem od Krzyża. Chodzi tutaj tylko o podkreślenie, że to bardzo ściśle zjednoczenie nie jest z natury swej czymś nadzwyczajnym, mimo że jest rzadkie; jest ono następstwem tajemnicy mieszkania Trójcy Przenajświętszej w każdej sprawiedliwej duszy¹.

Życie łaski, które jest zarodkiem chwały, jest tym samym w gruncie rzeczy co życie w niebie. A jeśli w niebie Trójca Przenajświętsza obecna jest w duszy świętego, gdzie jest widziana bez żadnej zasłony, musi już mieszkać w sprawiedliwym tu na ziemi w ciemności wiary, i ta Boska obecność jest tym bardziej poznawana doświadczalnie, im bardziej dusza jest oczyszczona.

Jak dusza jest obecna sama w sobie i poznaje siebie doświadczalnie, jako przyczynę swoich aktów, tak też jest jej dane poznawać Boga jako *principium* aktów nadprzyrodzonych, których nie mogłaby pełnić bez specjalnego natchnienia.

Im dusza jest czystsza, tym bardziej odróżnia w sobie to, co jest w niej skutkiem jej działania, wraz z ogólnym współdziałaniem Boga, od tego, co może pochodzić tylko z natchnienia Ducha Świętego. Pan Jezus powiedział: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego i przebywać u niego będziemy” (J 14,23). „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (tamże, 26). Św. Jan mówi także do uczniów swoich: „Namaszczenie, które od Niego otrzymaliście, niechaj w was trwa” (1 J 2,27). A św. Paweł pisze do Rzymian (8,14-16): „Którychkolwiek... ożywia duch Boży, ci są synami Bożymi. Bo nie otrzymaliście ducha niewoli znów ku bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów i w duchu tym wołamy: *Abba*, Ojcze! A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”. Św. Tomasz, komentując te słowa, mówi, że Duch Święty daje nam to świadectwo przez miłość prawdziwie synowską, którą budzi w nas dla Niego. Daje się nam w ten sposób odczuć jako Dusza naszej duszy i Życie naszego życia.

To poznanie niejako doświadczalne obecności Bożej mamy szczególnie przez dar mądrości. Dar ten – jak objaśnia św. Tomasz² – pozwala nam rzeczywiście

¹ Por. I-a, q. 43, a. 3. Wyłożyliśmy tę naukę w części I tej pracy, rozdz. 4.

² II-a II-ae, q. 45, a. 1 i 2.

sądzić o rzeczach Bożych przez pewną współnaturalność z tymi rzeczami, przez rodzaj sympatii nadprzyrodzonej, opartej na miłości, i przez natchnienie Ducha Świętego, który posługuje się tą sympatią pobudzoną przez siebie, by dać nam się odczuć. W ten sposób smakujemy w tajemnicach zbawienia i w obecności Boga w nas nieco tak, jak uczniowie z Emaus mówiący do siebie: „Czyż serce nasze nie pałało w nas, gdy [Pan] mówił w drodze...” (Łk 24,32). Jest to poznanie *quasi*-doświadczalne, wyższe ponad rozumowanie, analogiczne do poznania przez duszę samej siebie, jako przyczyny swoich aktów. Bóg, sprawca łaski i zbawienia, jest nam bliższy niż my sami sobie i On nam daje natchnienie do aktów najgłębszych, których sami z siebie nie moglibyśmy się podjąć; w ten właśnie sposób daje nam się niejako odczuć jako przyczyna naszego życia wewnętrznego¹.

Poznanie to jest nazwane *quasi*-doświadczalnym z dwóch powodów: 1) ponieważ nie dosięga ono Boga w sposób absolutnie bezpośredni, jak w widzeniu uszczęśliwiającym, lecz w akcie miłości synowskiej, którą w nas budzi, i 2) ponieważ nie potrafi odróżnić z absolutną pewnością tych nadprzyrodzonych aktów miłości od przyrodzonych porywów serca, które są do nich podobne. Toteż nie możemy bez specjalnego objawienia lub równoważnej mu łaski mieć absolutnej pewności, że jesteśmy w stanie łaski.

Przemieszkiwanie Trójcy Przenajświętszej jest stałe, póki trwa zjednoczenie habitualne z Bogiem, z powodu stanu łaski; dlatego trwa ono i podczas naszego snu. Ale to zjednoczenie habitualne jest wyraźnie podporządkowane zjednoczeniu aktualnemu, o którym była mowa, a nawet najściślejшему zjednoczeniu przemieniającemu, które jest wstępem do zjednoczenia w niebie.

* * *

Widać z tego, że w duszy oczyszczonej objawia się coraz wyraźniej nadprzyrodzony obraz Boga². Już z natury swojej dusza jest obrazem Boga, jako substancja duchowa, zdolna do poznania intelektualnego i do miłości. Przez łaskę habitualną, *principium* cnót teologicznych, dusza zdolna jest do poznania i miłości nadprzyrodzonej Boga. Im bardziej wzrastają łaska habitualna i miłość, tym bardziej oddzielają nas od tego, co niższe, i łączą z Bogiem. Ostatecznie w niebie łaska dopełniona pozwoli nam oglądać bezpośrednio Boga, jak On siebie widzi, i miłować Go, jak On siebie miłuje. Wtedy obraz nadprzyrodzony

¹ Można by to ująć w terminy scholastyczne: „Actus amoris filialis, procedens ab inspiratione speciali Spiritus Sancti, est simul *id quod* cognoscitur, et *id quo* cognoscitur absque discursu Deus habitans et vivificans”. W ten sposób „kosztujemy” objawionej tajemnicy przebywania Trójcy Przenajświętszej w nas.

² Por. I-a, q. 93, a. 3-8.

Boga będzie w nas dokonany; miłość nieutralcalna upodobni nas do Ducha Świętego, miłości osobowej, widzenie uszczęśliwiające upodobni nas do Słowa, które będąc jasnością Ojca, uczyni nas Jemu podobnymi. Można więc w ten sposób wyrobić sobie pogląd o tym, czym powinno być na ziemi zjednoczenie doskonałe, które jest bezpośrednim przygotowaniem do przyjęcia widzenia uszczęśliwiającego natychmiast po śmierci, bez przejścia przez czyściec. To tajemnica życia świętych¹.

Oznaki mieszkania Trójcy Przenajświętszej w duszy oczyszczonej

Znaki te są obszernie wyłożone przez św. Tomasza w *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. XXI i XXII, a krócej w *Summie*, I-a II-ae, q. 112, a. 5, tam, gdzie zapytuje siebie, czy człowiek może wiedzieć, że jest w stanie łaski. Nie mając co do tego pewności absolutnej, ma pewne wskazówki, które pozwalają mu np. zbliżyć się do Stołu Pańskiego bez obawy Komunii świętokradzkiej.

Oznaki te mogą być przedstawione według gradacji wstępującej, gdzie główne z nich wyraźnie się zaznaczają.

Pierwszym znakiem jest świadectwo dobrego sumienia w tym sensie, że nie mamy świadomości popełnionego grzechu śmiertelnego. Jest to znak główny, stanowiący podstawę dla następnych, które go potwierdzają.

Drugim jest radość ze słuchania głoszonego słowa Bożego nie tylko dla słuchania, lecz dla praktykowania go. Widać to w wielu krajach, gdzie wraz z prostotą życia zachowuje się ogromna wiara chrześcijańska, skłaniającą wiernych do chętnego słuchania pasterza, gdy wyjaśnia wzniosłe prawdy Ewangelii.

Trzecim znakiem, potwierdzającym poprzednie, jest umiłowanie mądrości Bożej, które skłania do czytania Ewangelii, do szukania w niej ducha pod literą, do karmienia się nią, nawet gdy chodzi o tajemnicę krzyża, który mamy nieść co dzień.

Czwarty znak to skłonność, która nas pociąga do poufnej rozmowy z Bogiem i do podejmowania jej stale na nowo, gdy tylko się przerwie. Trzeba wciąż powtarzać, że każdy człowiek prowadzi rozmowę poufną ze sobą samym, lecz nie zawsze jej kierunek jest dobry. Prawdziwe życie wewnętrzne zaczyna się, jak to nieraz podkreślaliśmy, gdy ta rozmowa poufna nie jest już tylko ze sobą, lecz

¹ Czasem w duszy świętych ten nadprzyrodzony obraz Boga, a także Pana Jezusa, objawia się zmysłom. Tak właśnie pewnego dnia bł. Rajmund z Kapui, kierownik św. Katarzyny Sieneńskiej, zapytując siebie, czy jest ona prawdziwie kierowana przez Ducha Bożego, ujrzał, jak rysy jego córki duchowej przemieniły się w rysy Pana Jezusa; był to widzialny znak zjednoczenia przemieniającego, o którym mówią wielcy mistycy. Podobnie św. Benedykt Józef Labre, adorujący Przenajświętszy Sakrament, miewał czasem rysy Pana Jezusa; pewien malarz, który od dawna szukał wzoru do oblicza Chrystusa, był tym uderzony i naszkicował jego rysy.

z Bogiem. Św. Tomasz mówi¹: „Przyjaźń skłania człowieka do tego, że chce obcować ze swoim przyjacielem. Obcowanie człowieka z Bogiem dokonuje się przez kontemplację Boga, zgodnie ze słowami św. Pawła (Flp 3,20): «Co do nas, to my przebywamy w niebiesiech». I tak jak Duch Święty daje nam miłość Boga, tak samo skłania nas do kontemplowania Go. Dlatego Apostoł mówi również (2 Kor 3,18): «A my wszyscy z odkrytą twarzą patrzymy, niby w zwierciadle, na chwałę Pańską i przemieniamy się w tenże obraz z jasności w jasność, jakby od Ducha Pańskiego»”.

Jeden z tekstów św. Tomasza wskazuje najlepiej, że dla niego kontemplacja wlana tajemnic wiary nie jest rzeczą nadzwyczajną, lecz czymś wyższym na normalnej drodze świętości.

Święty Doktor mówi w poprzednim rozdziale², że ta poufna rozmowa z Bogiem jest jakby objawieniem myśli najbardziej tajemnych w tym znaczeniu, że nie mamy nic skrytego przed Panem i że On sam przypomina nam, jak Ewangelia powinna rzucać światło na wszystko, co mamy czynić w każdej chwili. Jest to – mówi św. Tomasz (tamże) – skutek przyjaźni, „gdyż łączy ona niejako dwa serca w jedno i to, co odkrywamy prawdziwemu przyjacielowi, nie wydaje nam się być powiedzianym na zewnątrz”.

Piątą oznaką jest radować się w Bogu, zgadzając się całkowicie z Jego wolą, nawet w przeciwnościach. Czasem w przygnębieniu dana nam jest radość bardzo czysta i bardzo wzniosła, w której tonie wszelki smutek. Jest to wybitna oznaka nawiedzenia przez Boga. Toteż Pan Jezus, obiecując Ducha Świętego, nazwał Go Parakletem, czyli Pocieszycielem. I normalnie tym bardziej radujemy się w Panu, im lepiej wypełniamy Jego przykazania, gdyż w ten sposób stajemy się coraz bardziej jakby jednym sercem z Nim.

Szóstym znakiem jest wolność dzieci Bożych. Św. Tomasz tak to formułuje³: „Dziećmi Bożymi kieruje Duch Święty nie jak niewolnikami, lecz jak stworzeniami wolnymi... Duch Święty rzeczywiście każe nam działać, pociągając naszą wolną wolę do chcenia, gdy daje nam miłość do Boga i skłania nas do działania z miłości ku Niemu, a nie ze służalczej bojaźni. Dlatego św. Paweł mówi (Rz 8,15): „Nie otrzymaliście ducha niewoli znów ku bojaźni; ale otrzymaliście ducha przybrania za synów i w duchu tym wołamy: *Abba*, Ojcze! A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”⁴. Apostoł mówi również (2 Kor 3,17): „Gdzie Duch Pański, tam wolność” – oswobodzenie z nie-

¹ *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. XXII.

² Tamże, ks. IV, rozdz. XXI.

³ Tamże, rozdz. XXII.

⁴ Duch Święty, który działa w nas, pobudza to poruszenie miłości synowskiej i w ten sposób daje nam bezpośrednie świadectwo naszej przyjaźni z Bogiem i naszego Boskiego usynowienia. Por. św. Tomasz, *in Ep. ad Rom.*, 8, 16.

woli grzechu, oraz (Rz 8,13): „Jeśli duchem sprawy [i uczucia] ciała umartwicie, żyć będziecie”. – Jest to prawdziwe wyzwolenie, czyli święta wolność dzieci Bożych, które wraz z Nim panują nad nieuporządkowanymi namiętnościami, nad duchem świata i duchem zła.

Wreszcie siódmą oznaką przemieszkiwania w nas Trójcy Przenajświętszej – według św. Tomasza¹ – jest fakt mówienia o Bogu *ex abundantia cordis* – z obfitości serca. Czyli wypełnia się to, co mówi gdzie indziej święty Doktor, że „kazanie powinno wypływać z pełni kontemplacji tajemnic wiary”². Tak właśnie od Zesłania Ducha Świętego św. Piotr i Apostołowie głosili tajemnicę Odkupienia. Tak głosił słowo Boże św. Szczepan, pierwszy męczennik, zanim został ukamienowany. Tak głosił je św. Dominik, który umiał rozmawiać tylko z Bogiem lub o Bogu.

Tak więc Duch Święty okazuje się coraz bardziej jako źródło nowych łask, źródło niewyczerpane i nie do wyczerpania, „źródło wody żywej, tryskającej ku żywotowi wiecznemu”, źródło światła i miłości – *fons lucis et amoris*.

Jest to nasza pociecha pośród smutków wygnania, jak mówią święci. W kryzysie, jaki przechodzi teraz świat, pozostaje niezłomna nadzieja, gdyż ręka Pańska nie skurczyła się; widać z wielkiej liczby świętych, których Bóg Najwyższy zsyła na świat, jak świadczą ostatnie kanonizacje, że zawsze jest On bogaty w miłosierdzie. Są to wielcy słudzy Boży, którzy dają nam wspaniałe przykłady, często łatwe do naśladowania, przykłady wiary, ufności i miłości. Wystarczy przeczytać żywoty św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Gemmy Galgani, św. Jana Bosko, św. Józefa Cottolengo, św. Antoniego Marii Klareta, św. Katarzyny Labouré, św. Ludwika de Marillaka, św. Konrada z Parzham, pokornego brata kapucyna, w którym wypełniają się tak przedziwnie słowa Zbawiciela: „Wysławiam Cię, Ojcze... żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i przewidującymi, a objawiłeś je maluczkim” (Łk 10,21).

W tym duchu powinny dusze wewnętrzne poświęcić się Duchowi Świętemu, by oddać się głębiej pod Jego kierownictwo, Jego wpływ i nie zaniedbywać tylu natchnień, które nam daje.

Gorliwi chrześcijanie poświęcają się Najświętszej Pannie, by prowadziła ich do Chrystusa. Poświęcają się Najświętszemu Sercu, aby Pan Jezus doprowadził ich do Ojca. Dobrze jest również, zwłaszcza w okresie Zielonych Świątek, poświęcić się Duchowi Świętemu, by lepiej odróżniać Jego natchnienia i lepiej według nich postępować.

W tym duchu powtarzajmy piękną modlitwę:

¹ *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. XXI, nr 6.

² II-a II-ae, q. 188, a. 6.

*O Lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium.*

*Sine tuo numine
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium...*

*Da virtutis meritum,
Da salutis exitum,
Da perenne gaudium.*
Amen.

O światłości błoga,
Napełń wnętrze serca
Wszystkich Twoich wiernych.

Bez Twojego Bóstwa
Nie ma nic w człowieku,
Nie ma nic bez szkody...

Daj zasługę cnoty,
Daj zbawienny koniec,
Daj wieczystą radość.

Amen.

Rozdział 8

PEWNA FORMA ŻYCIA DOSKONAŁEGO: DROGA DZIECIĘCTWA DUCHOWEGO

Droga dziecięctwa duchowego, której uczy św. Teresa z Lisieux, otrzymała wielokrotnie wysoką pochwałę od Jego Świątobliwości Benedykta XV i Piusa XI, który tak często wypowiadał swoją ufność w opatrnościową misję świętej dla duchowego kształtowania dusz naszej epoki. Droga dziecięctwa, którą nam ona zaleca, tłumaczy się wrodzonymi zaletami dziecka, które powinny się znaleźć w wyższym stopniu u dziecka Bożego. Zawiera się w niej głęboka intuicja, doskonale zharmonizowana z nauką teologii o łasce uświęcającej, cnotach włączonych i darach Ducha Świętego. Chcielibyśmy przypomnieć, jakie są wrodzone zalety dziecka, jakie są główne cnoty dziecka Bożego i czym różni się dziecięctwo duchowe od tamtego. Rzuca to wiele światła na naukę o łasce.

Wrodzone cechy dziecka

Jakie są zazwyczaj wrodzone cechy dziecka? Mimo małych wad, które można w nim zauważyć, znajduje się na ogół w dziecku, zwłaszcza ochrzczonym i wychowanym po chrześcijańsku, prostotę i świadomość swojej słabości.

Prostota, czyli brak dwulicowości, jest u niego całkowicie samorzutna; nie ma w nim przesady, afektacji; mówi to, co myśli, i wyraża po prostu to, czego pragnie, bez obawy, co o tym powiedzą. Na ogół nie pozuje ono, okazuje się takim, jakim jest. Ma również świadomość swojej słabości, bo samo nic nie może, zależy we wszystkim od swego ojca i matki i wszystko musi od nich otrzymać. Ta świadomość własnej słabości jest zarodkiem pokory.

Prowadzi je ona do praktykowania trzech cnót teologicznych w sposób często głęboki w swej prostocie. Przede wszystkim dziecko wierzy spontanicznie w to, co mu mówią ojciec i matka, a mówią mu oni dość często o Bogu, uczą o Bogu, uczą je modlitwy. Dziecko ma z natury zaufanie do rodziców, którzy uczą je mieć nadzieję w Bogu, zanim nauczy się aktu nadziei, który wkrótce pozna z katechizmu i będzie odmawiało z rana i wieczorem. Wreszcie dziecko z całego serca miłuje swych rodziców, którym wszystko zawdzięcza, a jeśli ojciec i matka są prawdziwymi chrześcijanami, zwracają żywe uczucie tego młodego serca ku dobremu Bogu, ku Panu Jezusowi i Jego Najświętszej Matce. W tej prostocie, w świadomości swojej słabości i w prostym praktykowaniu trzech cnót teologicznych tkwi zarodek najwyższego życia duchowego. I dlatego Pan Jezus, chcąc nauczyć Apostołów znaczenia pokory, mówi do nich, stawiając po-

śródnich małe dziecko: „Zaprawdę mówię wam, jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dzieci, nie wniejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18,3). W ostatnich czasach widzieliśmy, jak wypełnia się przepowiednia Piusa X, że „będą święci spośród dzieci” powołanych wcześniej do częstej Komunii świętej.

Później, gdy przychodzi wiek niewdzięczny, dziecko traci często swoją prostotę, świadomość swojej słabości, chce stać się dorosłym przed czasem; zauważa się u niego nieszczerłość, pychę. A jeśli lubi mówić o jakichś cnotach, to mniej o cnotach teologicznych, lecz raczej o cnotach ludzkich, jak siła, odwaga, które nadają wartość jego rodzącej się osobowości, jak pewien rodzaj roztropności, której nie odróżnia dobrze od fałszywej, a która może przerodzić się w przebiegłość, dla ukrycia pewnych nieporządków.

Twarde doświadczenie życiowe przypomni mu potem jego słabość, zetknie się nieraz z niesprawiedliwością, co ukaże mu cenę wyższej sprawiedliwości; będzie cierpiało nad pewnymi przyjętymi kłamstwami; odkryje w ten sposób wartość prawości; ostatecznie, jeśli się będzie zastanawiać, jeśli nie przestanie się co dzień modlić, zrozumie słowa Pana Jezusa: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” (J 15,5), oraz głębokie znaczenie *Pater noster* ukaże mu się znowu. Będzie powtarzało na nowo tę modlitwę swego dzieciństwa, czasem całe dziesięć minut poświęci odmówieniu z głębi serca *Ojcze nasz*. Odnalazło swoją drogę.

Główne cnoty dziecka Bożego

I właśnie św. Teresa od Dzieciątka Jezus przypomina nam, że głównymi cnotami dziecka Bożego są te, w których znajdują się cnoty wrodzone dziecka, ale bez jego wad. Droga ta nauczy nas więc w sposób nadprzyrodzony być sobą, ale bez swoich wad.

Dziecko Boże powinno przede wszystkim być proste i prawe bez cienia dwulicowości, powinno wykluczyć ze swego życia obłudę, kłamstwo, i nie starać się uchodzić za to, czym nie jest. Pan Jezus mówi w Kazaniu na Górze: „Jeśliby oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światłe będzie” (Mt 6,22). Znaczy to, że jeśli sposób patrzenia twego umysłu jest prosty, jeśli intencja twoja jest prawa, całe ciało twoje będzie świetlane.

Dziecko Boże powinno zachować świadomość swojej słabości, swojej nędzy; powinno stale przypominać sobie, że Bóg, nasz Ojciec, stworzył nas z własnej woli z niczego i że bez Jego łaski nie jesteśmy w stanie absolutnie nic zdziałać dla naszego uświęcenia i zbawienia. Jeśli dziecko Boże wzrasta w tej pokorze, będzie miało coraz głębszą wiarę w słowo Boże, głębszą jeszcze niż dzieci w słowo swego ojca lub matki; będzie miało wiarę niezależną od względów ludzkich, będzie dumne ze swej wiary; od czasu do czasu będzie się ona w nim stawiała przenikliwą i pełną smaku, ponad wszelkie rozumowanie. Będzie ono

żyło prawdziwie tajemnicami zbawienia i będzie w nich smakowało; będzie je kontemplowało z zachwytem, tak jak małe dziecko patrzy z zachwytem w oczy swego ukochanego ojca.

Jeśli dziecko Boże idzie własną drogą, widzi, jak nadzieja umacnia się w nim z dnia na dzień i przekształca się w ufne zdanie się na Opatrzność. Im bardziej jest wierne obowiązкови chwili obecnej, objawionej woli Bożej, tym bardziej może się zdać na nie znaną jeszcze wolę łaskawości Bożej. Ramiona Pana są – mówi św. Teresa – jakby windą Bożą wznoszącą nas do Niego.

Wreszcie dziecko Boże coraz bardziej miłuje swego Ojca. Miłuje Go dla Niego samego, a nie tylko za Jego dobrodziejstwa, podobnie jak dobre dziecię kocha swoją matkę bardziej niż pieśszcoty, które od niej otrzymuje. Dziecko Boże miłuje swego Ojca tak w przeciwnościach, jak i w radości; pamięta w chwilach trudnych, że powinno miłować Boga ze wszystkich sił swoich i dojść do miłowania Go z całej duszy swojej, być z Nim niejako stale złączone w wyższej części duszy, jako wielbiące „w duchu i w prawdzie”.

Ten ostatni rys wskazuje, że droga dziecięstwa wymaga często odwagi w czasie próby, cnoty męstwa chrześcijańskiego, złączonej z darem męstwa. Jest to szczególnie widoczne przy końcu życia św. Teresy od Dzieciątka Jezus (rozdz. IX), gdy musiała przejść przez ten tunel zwany przez św. Jana od Krzyża nocą ducha. Przeszła ona przez te głębokie ciemności z przedziwną wiarą, modląc się za niedowiarków, z doskonałym wyrzeczeniem oraz bardzo czystą i mocną miłością, która doprowadziła ją do zjednoczenia przemieniającego, bezpośredniego wstępu do życia w wieczności.

Tak rozumiana droga dziecięstwa godzi przedziwnie różne na pozór sprzeczne cnoty: słodycz i siłę, a także prostotę i roztropność, zgodnie ze słowami Pana Jezusa do Apostołów: „Posyłam was jako owce między wilki: bądźcie więc przezorni jako węże, a prości jako gołębice” (Mt 10,16).

Trzeba być roztropnym wobec świata, który często bywa przewrotny; trzeba również być mężnym, niejednokrotnie aż do męczeństwa. By jednak mieć tę wyższą roztropność i męstwo, potrzeba daru rady i męstwa i dlatego trzeba być coraz bardziej prostym i coraz bardziej dzieckiem wobec Boga, Pana Jezusa i Najświętszej Panny. Im mniej powinniśmy być dziećmi wobec ludzi, tym bardziej powinniśmy stać się dziećmi Boga. O. Petitot, w książce *Une renaissance spirituelle (Odrodzenie duchowe)*, kładzie wielki nacisk na to ścisłe połączenie pozornie sprzecznych cnót u św. Teresy z Lisieux.

Jest jeszcze jeden punkt, na który należy położyć nacisk. Dobrze zrozumiana droga dziecięstwa łączy przedziwnie również prawdziwą pokorę z pragnieniem miłosnej kontemplacji tajemnic zbawienia. Widać z tego, że ta kontemplacja, pochodząca z żywej wiary, oświeconej darami rozumu i mądrości, jest na normalnej drodze świętości. Nie jest czymś nadzwyczajnym, tak jak widzenia, objawie-

nia, stygmaty, łaski niejako zewnętrzne, których nie stwierdzamy w życiu św. Teresy z Lisieux; lecz ta przenikliwa, a czasem słodka kontemplacja tajemnic wiary jest normalnym owocem łaski uświęcającej, zwanej „łaską cnót i darów”, a także zarodkiem chwały. Jest to normalny wstęp do życia wiecznego. Ten punkt nauki jest bardzo wyraźnie podkreślony w pismach św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Każe nam ona pragnąć i prosić Pana o tę miłosną kontemplację tajemnic Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii, Mszy świętej, przemieszkiwania w nas Trójcy Przenajświętszej.

Czym się różni dzieciństwo duchowe od zwykłego?

Święta przypomina wreszcie, w związku z tą drogą dzieciństwa, wielką naukę o tym, czym różni się dzieciństwo duchowe od zwykłego. W tym sensie św. Paweł mówi: „Nie stawajcie się dziećmi w pojmowaniu, ale w złości bądźcie niemowlętami, a umysłem bądźcie doskonałymi” (1 Kor 14,20). Dzieciństwo duchowe różni się więc w pierwszym rzędzie od naturalnego dojrzałością sądu. Ale jest jeszcze inna cecha, na którą trafnie zwraca uwagę św. Franciszek Salezy¹. Jeśli chodzi o porządek natury, im bardziej dziecko dorasta, tym bardziej powinno sobie wystarczać, gdyż kiedyś zabraknie mu ojca i matki. W porządku łaski przeciwnie, im dziecko Boże jest starsze, tym lepiej rozumie, że nigdy nie będzie samowystarczalne i że jest ściśle zależne od Boga; im bardziej wzrasta ono, tym bardziej powinno żyć szczególnym natchnieniem Ducha Świętego, który przychodzi, by przez siedem darów uzupełnić niedoskonałości jego cnót tak dalece, że w końcu staje się ono bardziej biernym pod działaniem Bożym niż oddanym swojej osobistej działalności, a u kresu życia wejdzie na łono Ojca, gdzie znajdzie szczęście.

Dorastający młodzieniec lub dziewczyna porzucają rodziców, by stworzyć sobie własne życie; mężczyzna czterdziestoletni przychodzi czasem w odwiedziny do matki, ale nie jest od niej, jak niegdyś, zależny: to on ją teraz utrzymuje. Dziecko Boże, przeciwnie, rosnąc staje się coraz bardziej zależne od swojego Ojca, aż tak, że nie chce odtąd już nic czynić bez Niego, bez Jego natchnień lub rad. Wtedy całe jego życie jest skąpane w modlitwie: to stanowi tę najlepszą cząstkę, która nie będzie mu odjęta. Rozumie ono, że trzeba się zawsze modlić.

Nauka ta, jednocześnie tak prosta i tak wzniosła, zapisana jest u św. Teresy z Lisieux, zwłaszcza w *Dziejach duszy*, część II, „Rady i wspomnienia”.

„Być małym, jest to uznawać swoją nicość, oczekiwać wszystkiego od Boga, jak dziecko oczekuje wszystkiego od ojca; nie martwić się znanadto swoimi upadkami ani gromadzić mienia. U ubogich, dopóki dziecię jest małe, dają mu

¹ *Traktat o miłości Bożej*, ks. IX, rozdz. XIII, XIV.

to, co niezbędne. Lecz gdy podrośnie, ojciec go już żywić nie chce i mówi do niego: «Teraz pracuj, możesz sobie sam dać radę». Otóż, aby nie usłyszeć tego, nie chciałam być duża, czułam się niezdolną sama zapracować na życie wieczne. Pozostałam więc zawsze małą, jedyne moje zajęcie to rwanie kwiatów miłości i ofiary i ofiarowanie ich Bogu, aby Mu zrobić przyjemność.

Być małą, to nie przypisywać sobie cnót, które się pełni, lecz uważając się za niezdolną do czegokolwiek, uznać, że Bóg daje swemu dziecku skarb cnót w rękę, aby używało ich w chwili potrzeby, bo skarb jest własnością Bożą”.

Tego samego uczył św. Augustyn, twierdząc, że Bóg, wieńcząc nasze zasługi, wieńczy właściwie swoje własne dary. To samo również stwierdza Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. XVI: „Tak wielka jest dobroć Boga dla nas, że chce, by Jego dary stały się w nas zasługami”. Możemy ofiarować Mu to jedynie, co od Niego otrzymujemy: ale to, co otrzymujemy pod postacią łaski, ofiarujemy Mu pod postacią zasługi, uwielbienia, modlitwy, zadośćuczynienia i dziękczynienia.

„Wreszcie – dodaje święta – być małą, to nie zniechęcać się swoimi błędami, gdyż dzieci często upadają. Jednak są zbyt małe, aby sobie krzywdę zrobić”.

W całej tej duchowości przejawia się wielka nauka o łasce: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” – „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” Ta wzniosła nauka, o której Ojcowie i teologowie tyle pisali, jest tu przeżyta w sposób jednocześnie bardzo prosty i bardzo głęboki przez duszę, która pozwalała się prowadzić Duchowi Świętemu, ponad rozumowaniami ludzkimi, do portu zbawienia i która prowadzi tam grzeszników. Szczęśliwy byłby teolog, który nawróciłby tyle dusz, co nasza święta. Kaznodzieja anglikański, Vernon Johnson, został nawrócony nie przez teologów ani przez egzegetów, lecz przez św. Teresę od Dzieciątka Jezus.

Św. Grzegorz Wielki zachwyca się tą drogą dzieciństwa, głosząc w homilii brewiarzowej na uroczystość Dziewic: „*Quid inter haec nos barbari et debiles dicimus, qui ire ad regna coelestia puellas per ferrum vidimus, quos ira superat, superbia inflat, ambitio perturbat*”. Przed tą świętością młodej dziewczicy cóż my powiemy, my starzy a słabi, my, którzy pozwalamy, by nas opanowywał gniew, nadymała pycha, niepokoiła ambicja? Prawdziwie św. Teresa z Lisieux nakreśliła nam drogę bardzo prostą, która prowadzi bardzo wysoko, a w jej nauce – jak często powtarzał Pius XI – okazuje się wysoki stopień daru mądrości do kierowania duszami, które pragną prawdy i które ponad wszystkie pojęcia ludzkie chcą żyć słowem Bożym¹.

¹ Droga dzieciństwa rozumiana w ten sposób, zwłaszcza przy końcu życia św. Teresy od Dzieciątka Jezus, jest bardzo wysoka w swej prostocie. Można słusznie dojść do wniosku, że święta z pewnością przeszła przez noc ducha (która odpowiada VI Mieszkaniu św. Teresy z Awili), jak wynika z rozdziału IX *Dziejów duszy*. Właśnie przeczytanie tego rozdziału nasunęło nam myśl, trzydzieści lat temu, wyjaśnienia nocy ducha przez głęboki i silny wpływ daru rozumu, który moc-

Dział II

HEROICZNOŚĆ CNÓT

By zdać sobie sprawę, czym powinna być droga zjednoczenia w pełnym tego słowa znaczeniu, trzeba zastanowić się nad heroiczną cnót w ogóle, a szczególnie nad heroiczną każdą z cnót teologicznych, które szczególnie stanowią o naszym życiu zjednoczenia z Bogiem. Należy przy tym również omówić, czym jest na drodze zjednoczenia nabożeństwo do Jezusa Ukrzyżowanego i do Maryi.

Rozdział 9

HEROICZNOŚĆ CNÓT W OGÓLNOŚCI

By lepiej scharakteryzować okres duchowy doskonałych, musimy tu pomówić o heroicznosci cnót, wymaganej przez Kościół do beatyfikacji sług Bożych¹. Ta heroicznosc okazuje się już na drodze oświecenia, która rozpoczyna się oczyszczeniem biernym zmysłów; są w nim akty heroiczne czystości i cierpliwości. Tym bardziej okazuje się ona w oczyszczeniu biernym ducha, które wprowadza na drogę zjednoczenia; w tym doświadczeniu, jak już widzieliśmy, pełni się akty heroiczne cnót teologicznych, by oprzeć się pokusom przeciw wierze i nadziei. Lecz ta heroicznosc przejawia się jeszcze silniej przy wyjściu z tej próby, w życiu zjednoczenia doskonałych. Zauważyliśmy nawet powyżej, że można traktować te dwie noce zmysłów i ducha jako dwa tunele, których ciemność jest niepokojąca. Jednak, gdy się widzi, że dusza wychodzi z pierwszego tunelu, a zwłaszcza z drugiego z wyraźnie heroicznymi cnotami, jest to znak, że przeszła ona dobrze przez te ciemne przejścia, że się nie wykołubiła, lub że jeśli popełniła w nich jakieś grzechy, jak Apostoł Piotr podczas Męki Zbawiciela, została podniesiona przez łaskę Bożą i doprowadzona do większej pokory, do większej nieufności wobec samej siebie i większej ufności w Boga.

no uwypukla motyw formalny pokory i każdej z trzech cnót teologicznych; tym samym te cnoty wlane oczyszczają się z wszelkiej domieszki lub przywiązania do motywów drugorzędnych i dodatkowych, na których dotąd zbytnio się zatrzymywały. Por. wyżej, rozdział 6, o skutkach biernego oczyszczenia ducha.

¹ Por. Benedykt XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, ks. III, rozdz. XXI i następny, jak powinno się przeprowadzać badanie heroicznosci cnót sług Bożych w celu beatyfikacji.

Najpierw omówimy cechy cnoty heroicznej, następnie powiązanie cnót i ich heroiczność. W dalszych rozdziałach zajmujemy się heroicznością cnót teologicznych i cnót moralnych u doskonałych.

Cechy heroicznej cnoty

Św. Tomasz w *Komentarzu do św. Mateusza*, 5, 1, omawiając błogosławieństwa ewangeliczne, które są aktami najdoskonalszymi cnót wlnych i darów, pisze: „Cnota zwykła doskonali człowieka na sposób ludzki, cnota heroiczna daje mu doskonałość nadludzką. Gdy człowiek odważny lęka się tam, gdzie należy się lękać, jest to cnota; gdyby nie lękał się w tych okolicznościach, byłoby to zuchwalstwo. Ale jeśli się już niczego nie boi, gdyż opiera się na pomocy Boga, wtedy jest to cnota nadludzka, czyli Boska”. O tych właśnie cnotach heroicznych jest mowa w błogosławieństwach ewangelicznych: „Błogosławieni ubodzy w duchu... cisi... którzy płaczą [nad swymi grzechami]... którzy łakną i pragną sprawiedliwości... miłosierni... czystego serca... pokój czyniący... którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście, gdy wam złorzeczyć będą i prześladować was będą, i ze względu na Mnie wiele złego mówić będą kłamliwie przeciw wam” (Mt 5,3-11).

Prawdziwie chrześcijańskie pojęcie cnoty heroicznej mieści się w tych słowach Zbawiciela i w komentarzu, który nam dali Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Augustyn (*De Sermonibus Domini in monte*, ks. I, rozdz. IV). Św. Tomasz wyjaśnia nam to tradycyjne pojęcie w I-a II-ae, q. 61, a. 5, gdzie rozróżnia cnoty polityczne, cnoty oczyszczające (*purgatoriae*) i cnoty duszy oczyszczonej; a następnie w q. 69, gdzie omawia błogosławieństwa.

W pierwszym z tych dwóch miejsc, ponad cnotami nabytymi dobrego obywatela (*virtutes politicae*), w ten sposób opisuje on cnoty wlane oczyszczające (*virtutes purgatoriae*): „Są to cnoty tych, którzy dążą do upodobnienia się do Boga; wtedy roztropność gardzi sprawami świata, by ponad nie postawić kontemplację rzeczy Bożych i wszystkie myśli kieruje ku Bogu; umiarkowanie wyrzeka się tego, czego wymaga ciało, w tej mierze, w jakiej natura to znosi; męstwo nie dopuszcza, by dusza bała się śmierci i tego, co nieznane w rzeczach nadprzyrodzonych. Wreszcie sprawiedliwość skłania do całkowitego wejścia na tę drogę prawdziwie Bożą”.

Na stopniu wyższym te same cnoty wlane noszą nazwę cnót duszy całkowicie oczyszczonej, *virtutes iam purgati animi*, są to cnoty wielkich świętych tu na ziemi i błogosławionych w niebie. „Wtedy roztropność ma jakby intuicję rzeczy Bożych [prawideł naszego postępowania]; umiarkowanie nie odczuwa pożądlivosti ziemskich [gdyż już często je zwyciężało]; męstwo sprawia, że zapomina-

my o wszelkiej bojaźni [jak męczennicy]; sprawiedliwość jednoczy nas z Bogiem przez przymierze, które ma trwać zawsze” (tamże).

Traktując o błogosławieństwach, św. Tomasz¹ mówi, że jako czyny zasługujące są one najwyższymi aktami cnót wlnych i darów i że ich nagrodą już tu na ziemi jest zapoczątkowanie życia wiecznego (*aliqua inchoatio beatitudinis*). Od różni on błogosławieństwa ucieczki od grzechu, który przywiązuje się do bogactw, przyjemności, potęgi ziemskiej; błogosławieństwa życia czynnego (pragnienie sprawiedliwości i miłosierdzia) i wreszcie błogosławieństwa życia kontemplacyjnego (czystość serca, pokój promieniujący); najwyższe z nich zawiera w sobie wszystkie inne nawet w ogniu prześladowania.

Tę tradycyjną naukę o cechach cnoty heroicznej streszcza Benedykt XIV². Wymaga się czterech rzeczy od cnoty heroicznej wypróbowanej lub jawnej: 1) materia, czyli przedmiot powinien być trudny, przewyższający zwykłe siły ludzi; 2) akty powinny być pełnione ochoczo, z łatwością; 3) ze świętą radością; 4) dość często, gdy tylko zdarza się okazja.

Heroiczny stopień cnoty przewyższa więc zwykły sposób postępowania dusz nawet cnotliwych. Przejawia się on wtedy, gdy praktykuje się wszystkie swoje obowiązki z łatwością i spontanicznie, nawet w warunkach wyjątkowo trudnych.

Te różne cechy, wymienione przez Benedykta XIV, należy oceniać w zależności od tego, kto praktykuje cnotę heroiczną; tak więc trudne jest dla dziecka dziesięcioletniego to, co jest ponad zwykłe siły dzieci w jego wieku; podobnie to, co jest trudne dla starca, różni się do pewnego stopnia od tego, co jest trudne dla człowieka w pełni sił.

Jeśli chodzi o ochoczość i łatwość, dotyczą one szczególnie wyższej części duszy; nie wykluczają jednak trudności w niższych władzach duszy, jak wskazuje tajemnica Getsemani; by jednak heroiczność była doskonała, oczywiście musi zaistnieć cierpienie i wielka trudność do przewyciężenia; lecz rychło pokonuje to heroiczna miłość.

Podobnie trzecia cecha – święta radość – jest radością z ofiary, która ma być spełniona; nie wyklucza ona bólu i smutku; towarzyszy jej nawet czasem przygnębienie, z poddaniem ofiarowane Bogu. Radość z cierpienia dla Boga wzrasta nawet wraz z cierpieniem i dlatego jest oznaką bardzo wielkiej łaski.

Czwarta cecha: częstość pełnienia takich aktów, gdy okoliczności ich wymagają, wyraźnie potwierdza poprzednie i wskazuje na cnotę heroiczną, prawdziwie wypróbowaną.

Heroiczność cnót jest oczywista zwłaszcza w męczeństwie, znoszonym z wiarą dla miłości Boga. Lecz nawet poza męczeństwem bywa ona często wyraźna,

¹ I-a II-ae, q. 69.

² *De Servorum Dei beatificatione*, ks. III, rozdz. XXI.

czasem nawet w sposób uderzający. Tak było właśnie w życiu Pana Jezusa już przed Męką, jak na to wskazuje Jego pokora, słodycz, wyrzeczenie się siebie, Jego wielkoduszność, a bardziej jeszcze Jego niezmierna miłość dla wszystkich, miłość najwyższego Pasterza dusz, który przygotowuje się oddać za nie swoje życie.

Heroizm poza męczeństwem znajdujemy często u świętych w przebaczeniu uraz, w ich niezwykłej miłości do tych, którzy ich prześladują. Oto przykład. Pewnego razu człowiek z nienawiścią w sercu, widząc przechodzącego św. Benedykta Józefa Labre, rzuca w niego gwałtownie ostrym kamykiem, trafia w kostkę u nogi, wywołując silne krwawienie; święty schyla się natychmiast, podnosi kamień, całuje go, modląc się niewątpliwie za tego, który go rzucił, i kładzie kamień z boku, by nikogo nie skaleczył. Inny przykład: Henryk Maria Boudon, archidiacon z Evreux, doradca swego biskupa i wielu innych biskupów francuskich, autor doskonałych książek ascetycznych, pewnego dnia, na skutek oszczerczego listu skierowanego do pasterza jego diecezji, otrzymał zakaz odprawiania Mszy świętej i spowiadania; rzucił się natychmiast do stóp krucyfiksu, aby podziękować za tę łaskę, której czuł się niegodnym. Oto doskonała gotowość do przyjęcia krzyża.

Można by mnożyć w nieskończoność takie przykłady. Św. Ludwik Bertrand wśród wielkich niebezpieczeństw trwa w pokoju, a gdy spostrzega, że wypił zatruty płyn, który mu podano, nie traci spokoju i powierza się Bogu. Wśród silnych bólów nie rozpacza nad sobą, lecz modli się: „*Domine, hic ure, hic seca, ut in aeternum parcas* – Panie, teraz pal i siecz, byleś oszczędził w wieczności”.

Trzeba zwrócić uwagę na to, że w heroicznej cnocie złoty środek znajduje się o wiele wyżej niż w cnocie zwykłej. W miarę jak nabyta cnota męstwa wzrasta, nie odchylając się ani w prawo, ani w lewo ku wadom przeciwnym, jej złoty środek wznosi się. Jeszcze wyżej znajduje się złoty środek wlanej cnoty męstwa, który sam wznosi się stopniowo. Wreszcie zjawia się najwyższa miara daru męstwa, podyktowana przez Ducha Świętego. Lecz cnota heroiczna działa łącznie z odpowiadającym jej darem, a ponieważ jest oddana na służbę miłości, znajduje się w niej coś z porywu tej cnoty teologicznej.

Ponadto, ponieważ akty daru zależą od natchnienia Ducha Świętego, bohater chrześcijański jest zawsze bardzo pokorny jako dziecko Boga, które stale patrzy na swego Ojca. W tym różni się znacznie od bohatera, który ma świadomość własnej siły, jak bohater stoicki, i zmierza ku wielkim rzeczom, wywyższającym raczej jego osobowość, niż ku oddaniu Bogu pełnych rządów nad sobą.

W cechach cnoty heroicznej dominuje to, że towarzyszy jej miłość dla tych, którzy zadają jej cierpienie i modlitwa za nich. Prowadzi nas to do rozważania związku pomiędzy cnotami pod tym wyższym kątem widzenia.

Powiązanie cnót a heroiczność

By lepiej odróżnić cnotę heroiczną, której źródłem jest wydatna pomoc Boga, od pewnych wprowadzających w błąd pozorów, trzeba wziąć również pod uwagę – prócz czterech cech już wymienionych – powiązanie cnót przez roztropność i miłość. Roztropność, *auriga virtutum*, kieruje cnotami moralnymi, by wprowadzić w naszą uczuciowość i wolę światło prawego rozumu i wiary. Widzieliśmy wyżej, że roztropność nabyta jest wtedy na służbie roztropności wlanej. Jeśli chodzi o miłość, podporządkowuje ona akty wszystkich innych cnót Bogu, miłowanemu ponad wszystko, i sprawia, że są zasługujące. Dlatego wszystkie cnoty, będąc ze sobą związane w roztropności i miłości, rosną razem – mówi św. Tomasz – jak pięć palców u ręki, jak różne części tego samego organizmu¹. Właśnie ten punkt nauki jest najważniejszy, by rozróżnić cnoty heroiczne, gdyż specjalnie trudno jest praktykować jednocześnie cnoty pozornie sprzeczne, jak męstwo i łagodność, prostotę i roztropność, doskonałą prawdomówność i dyskrecję, która umie zachować tajemnicę.

Ta trudność praktykowania jednocześnie cnót tak różnych pochodzi stąd, że każdego z nas jego temperament prowadzi raczej w jednym kierunku niż w innym. Kto z natury jest skłonny do łagodności, nie jest skłonny do męstwa; kto z natury jest prosty, posuwa czasem prostotę aż do naiwności i braku roztropności; kto jest bardzo szczery, nie wie, jak odpowiedzieć na niedyskretne pytanie dotyczące tego, co powinien przemilczeć; kto jest skłonny do miłosierdzia, nie będzie czasem miał stanowczości, której wymaga sprawiedliwość lub obrona prawdy. Temperament każdego jest określony w pewnym kierunku; „*natura determinatur ad unum*” – mówili starożytni. I jedni, i drudzy powinni się wznosić na szczyt doskonałości przeciwległymi zboczami; łagodni powinni uczyć się zdobywania mocy, a silni stawać się łagodnymi. Tak więc cnoty nabyte i wlane powinny uzupełniać wrodzone dobre skłonności i zwalczać liczne wady, które szpecą obraz naszej moralności. Pomyślmy, że gdy policzyć wszystkie cnoty związane z cnotami teologicznymi i moralnymi, to jest ich czterdzieści, a każda z nich znajduje się między dwiema przeciwnymi wadami, których trzeba unikać, np. męstwo między tchórzostwem i zuchwalstwem. Trzeba umieć używać klawiatury cnót bez fałszowania, bez utożsamiania łagodności z małodusznością, a wielkoduszności z pychą.

Z tego widać znaczenie powiązania cnót i trudność w praktykowaniu wszystkich jednocześnie, czy prawie jednocześnie, by zachować równowagę i harmonię życia moralnego *fortiter et suaviter*.

Wynika również z tego, że cnota istnieje w stopniu heroicznym wtedy tylko,

¹ Por. I-a II-ae, q. 65, a. 1, 2, 3; q. 66, a. 2; q. 68, a. 5.

gdy inne są do niej proporcjonalne, przynajmniej *in praeparatione animi*, czyli w taki sposób, że możemy je praktykować, jeśli okoliczności tego wymagają. Podobnie im korzeń jest głębszy, tym wyżej wzniesiony jest wierzchołek drzewa¹.

Trzeba więc wobec tego mieć wielką miłość Boga i bliźniego, a także wielką roztropność, wspomagana przez dar rady, by praktykować jednocześnie w stopniu wyższym moc i łagodność, doskonale umiłowanie prawdy i sprawiedliwości z wielkim miłosierdziem dla zbłąkanych. Tylko Bóg, który łączy w sobie wszystkie doskonałości, może pozwolić swoim sługom, by je również łączyli w kierowaniu swoim życiem.

Dlatego św. Paweł głosi to powiązanie, mówiąc (1 Kor 13,4-7) o miłości rozlanej w sercach naszych przez Ducha Świętego: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się, nie łaknie czci, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli się z prawdy. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzyma”.

Toteż Benedykt XIV² mówi: „Heroiczność, we właściwym znaczeniu, wymaga powiązania wszystkich cnót moralnych, a chociaż poganie celowali w tej lub innej cnocie, jak miłość ojczyzny, nie widać u nich tej heroiczności we właściwym znaczeniu, której nie można pomyśleć bez wielkiej miłości Boga i bliźniego oraz innych cnót, które towarzyszą miłości”.

Ta przedziwna harmonia cnót ukazuje się szczególnie w Panu Jezusie, a zwłaszcza w czasie Męki. Widać u Niego wraz z heroiczną miłością Boga i bezmiernym miłosierdziem dla grzeszników, które skłania Go do modlitwy za swoich katów, największą miłość prawdy i bezkompromisowej sprawiedliwości; łączy się u Niego największa pokora z najwyższą wielkoduszością, podobnie jak męstwo heroiczne w zapomnieniu o sobie z największą słodyczą. Człowieczeństwo Zbawiciela ukazuje się więc jako najczystsze zwierciadło, w którym odbijają się doskonałości Boże³.

¹ Trzeba tu dodać dwie uwagi: 1) Byłoby nieroztropnie stwierdzać zbyt prędko u służi Bożego heroiczność jakiejś poszczególniej cnoty i wnioskować następnie, jakby *a priori*, że musi on posiadać inne cnoty w stopniu heroicznym. By stwierdzić bez pośpiechu heroiczność jednej z nich, należy już przedtem rozważyć stopień innych.

2) Mimo że cnoty wzrastają razem, zwłaszcza cnoty wlane, sługa Boży może mieć więcej skłonności wrodzonej lub nabytej do praktykowania np. męstwa niż łagodności, lub przeciwnie. Są też słudzy Boży, którzy z racji jakiejś misji specjalnej otrzymują *łaski uczynkowe*, skłaniające ich w szczególny sposób do pełnienia tej, a nie innej cnoty. Por. *S. th.*, I-ae II-ae, q. 66, a. 2, corp. i ad 2.

² Dz. cyt., ks. III, rozdz. XXI.

³ Por. św. Franciszek Salezy, *Kazanie 2 na Nawiedzenie*, objaśnienie *Magnificat*: połączenie głębokiej pokory z wielką miłością.

To powiązanie cnót pozwala również odróżnić – jak zauważa Benedykt XIV (tamże, rozdz. XX) – prawdziwych męczenników od fałszywych, którzy znoszą męczarnie przez pychę i upór w błędzie. Jedynie prawdziwi męczennicy łączą z heroicznym męstwem łagodność, która skłania ich do modlitwy za swoich katów, za przykładem Pana Jezusa; tak umierali św. Szczepan i św. Piotr męczennik. Ich stałość jest prawdziwym męstwem chrześcijańskim, złączonym z darem męstwa, na usługach wiary i miłości. W nich szczególnie widać omówione wyżej cztery cechy cnoty heroicznej: pełnienie aktów bardzo trudnych, chętnie, ze świętą radością i nie tylko raz, lecz za każdym razem, gdy wymagają tego okoliczności. Trzeba tu uznać specjalną interwencję Boga, który podtrzymuje swoje sługi i który w okolicznościach wyjątkowych daje też wyjątkowe łaski.

* * *

Należy położyć nacisk na ten punkt, że tak określona heroiczność jest dostosowana do różnych okresów życia¹. Heroiczność dzieci osądza się według zwykłych sił cnotliwych dzieci w tym samym wieku. Jak czasem dorośli są moralnie bardzo mali, tak bywają mali, którzy przez swoje cnoty są bardzo wielcy. Pismo Święte mówi: „*Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem* – Z ust niemowląt i ssących uczyniłeś doskonałą chwałę” (Ps 8,3). Pan Jezus przypominał to księżętom kapłanów i uczonym, którzy oburzali się na dzieci wołające w świątyni: „Hosanna Synowi Dawidowemu” (Mt 21,16); a jeśli wiara małych dzieci jest czasem przykładem dla dorosłych, trzeba to samo powiedzieć o ich ufności i miłości.

Jako przykład można przytoczyć heroizm czteroletniej Irlandki, Nelli, której żywot został napisany przed kilkoma laty², a którą podziwiał św. Pius X. Umęczona przez próchnicę kości, która toczyła jej szczękę, by znosić bóle przyciskająca krucyfiks do serca; łzy jej płynęły, ale ona przyjmowała wszystko, powtarzając nieustannie: „Spójrzcie, jak Bóg Święty cierpiał dla mnie!”

W roku 1909 umierała również heroicznie we Włoszech mała Wilhelmina Tacchi Marconi, znana w Pizie z niezwyklej miłości dla ubogich³. Wypatrywała ich na ulicach, by przyjść im z pomocą. Przy stole nie mogła jeść, jeśli brakło czegoś dla innych. Umarła, mając lat jedenaście, dręczona przez siedem miesięcy zapaleniem wsierdza; przez te siedem miesięcy żadnego skrzywienia, żadnych kaprysów. Od pierwszego dnia choroby, choć nie miała godziny spokojnego snu, powtarzała z wielką ufnością: „*Tutto per amore di Gesù!* – Wszystko z miłości

¹ Omawialiśmy to zagadnienie obszerniej na innym miejscu: *Heroiczność cnót u dzieci* (Anna de Guigné), „La Vie Spirituelle”, 1 stycznia 1935, s. 34-52.

² Br. Bernard des Ronces, *Nellie*, Maison du Bon Pasteur, Paris, boulevard Pereire.

³ Myriam de G., *Guglielmina* (1898-1909), Paris, Lethielleux.

dla Jezusa". Po pierwszej Komunii świętej, przyjętej przed śmiercią, pozostała przez długi czas jak w ekstazie i umarła, mówiąc: „Przyjdź, Jezu, przyjdź”.

Trzeba przypomnieć też męczeństwo trzech małych chłopców japońskich, kanonizowanych przez Piusa IX w 1862 roku. Jeden z nich, trzynastoletni, zanim został umęczony, potrafił odpowiedzieć gubernatorowi, który go przymuszał do apostazji: „Byłbym szalony, porzucając dziś dobra pewne i wieczne dla dóbr niepewnych i przemijających!” Inny, dwunastoletni, Ludwik Ibragi, umiera, śpiewając na krzyżu *Laudate, pueri, Dominum*¹ (Ps 112,1).

Czytając opis tych aktów heroicznych, spełnianych przez dzieci między dzieciństwem a dwunastym rokiem życia, a nawet młodsze, przypominając sobie ich wspaniałe wypowiedzi przed śmiercią, znajduje się w nich mądrość nieporównanie wyższą w swojej prostocie i pokorze od pretensjonalnego skomplikowania wiedzy ludzkiej.

Widać w nich dar mądrości w stopniu wyższym, proporcjonalnym do miłości tych małych sług Boga, wielkich przez heroiczne świadectwo, które Mu złożyli aż do śmierci².

¹ Te fakty i wiele innych podobnych przytoczone zostały w książce, napisanej z wielką miłością Boga, która ukazała się niedawno: *Mes Benjamins*, autorstwa Myriam de G.

² Trzeba zwrócić uwagę, że wobec niewinności dziecka ochrzczonego Duch Święty niewiele ma do oczyszczenia przed udzieleniem swego światła i swojej mocy przyciągającej. Istnieją oczywiście skutki grzechu pierworodnego, które są jak rany w trakcie zablizniania się po chrzcie, nie są one jednak zaognione przez ponawiane grzechy osobiste. Oczyszczeń bolesnych, potrzebnych na miarę błędów chrześcijanom, którzy grzeszyli, Duch Święty oszczędza dziecku wiernemu łasce w spełnianiu obowiązków swego wieku. Widzi się nieraz, na jakie wyżyny ono się wtedy wznosi.

Rozdział 10

WIARA HEROICZNA I KONTEMPLACYJNA

*„Haec est victoria quae vincit mundum,
fides nostra” (1 J 5,4).*

Omówiwszy heroiczną cnót w ogóle, należy rozpatrzyć heroiczną wiarę i poszczególnych cnót głównych.

W ten sposób zdobędziemy właściwe pojęcie o doskonałym życiu chrześcijańskim według powszechnego nauczania Kościoła. Są to ponad wszelką dyskusję ogólnie znane źródła świętości, co do których zgodni są wszyscy teologowie.

Ten opis oznak heroiczności głównych cnót może być bardzo pożyteczny dla spraw beatyfikacji sług Bożych.

Pozwala on także zrozumieć, dlaczego nie dąży się w tych sprawach do stwierdzenia, czy słudzy Boży mieli kontemplację wlaną w formie mniej lub bardziej określonej; wystarczy wiedzieć, że mieli wiarę heroiczną, której oznaki badamy; widzi się też u nich często owoce kontemplacji, która sprawia, że żyją w ustawicznym prawie obcowaniu z Bogiem.

Wiara heroiczna nie jest tylko wiarą żywą, ożywioną przez miłość, właściwą wszystkim sprawiedliwym, ale jest to wiara wyższa, której głównymi cechami są: stałość przyzwolenia na najbardziej niepojęte tajemnice, ochoczość w odrzuceniu błędu, przenikliwość, która pozwala jej kontemplować wszystko w świetle Objawienia Bożego, przeżywając głęboko tajemnice objawione¹. Przez to odnosi ona zwycięstwo nad duchem świata, jak to okazuje się szczególnie w czasach prześladowań².

Stałość przyzwolenia

Widzieliśmy wyżej, mówiąc o oczyszczeniu biernym ducha, jaka powinna być stałość wiary, by przezwyciężyć silne pokusy, które się wtedy zjawiają. W tym bolesnym okresie, jak stwierdziliśmy³, z jednej strony dusza zostaje oświecona przez dar rozumu, by poznać wielkość doskonałości Bożych, nieskończonej sprawiedliwości oraz tego, że dobrodziejstwa miłosierdzia wobec wybranych wcale

¹ Stałość przyzwolenia pochodzi z samej wiary wlanej; ochoczość w odrzuceniu błędu i przenikliwość pochodzą szczególnie z daru rozumu, jako tego, który doskonali wiarę. Por. II-a II-ae, q. 8, a. 1, ad. 3.

² Por. Filip od Trójcy Przenajświętszej, *Summa theol. mysticae*, wyd. 1874, t. 3, s. 132n.

³ Por. wyżej, rozdz. 6.

im się nie należą; zapytuje więc siebie, jak ta nieskończona sprawiedliwość może się ściśle zgadzać z nieskończonym miłosierdziem. Z drugiej strony diabeł mówi jej, że ta sprawiedliwość jest nadmiernie surowa, a miłosierdzie nieuzasadnione. Jednak dusza wierna, oczyszczająca się w tym tyglu, wzlatuje ponad pokusy, a łaska Boża przekonuje, że ciemność tych tajemnic podchodzi ze światła zbyt silnego dla słabych oczu naszego umysłu. Toteż mimo wahań na szczycie niższej części inteligencji wiara nie tylko pozostaje nieugięta, ale wzmacnia się coraz bardziej. W tej ciemności wznosi się ona ku wyżynom Boga, podobnie jak nocą zaczynamy widzieć głębie firmamentu, które w dzień są niewidoczne.

Ta moc wiary ukazuje się wtedy coraz lepiej w umiłowaniu słowa Bożego, zawartego w Piśmie Świętym, w kulcie Tradycji zachowanej w pismach Ojców, w doskonałym przyjęciu podawanej przez Kościół nauki w jej najdrobniejszych szczegółach, w uległości wskazaniom Najwyższego Pasterza, zastępcy Jezusa Chrystusa. Ta stałość wiary okazuje się szczególnie u męczenników, a także w wielkim ścieraniu się opinii u tych, którzy nie tylko nie wahają się, lecz umiejscowiają poświęcić swoją miłość własną, by niewzruszenie wytrwać na prostej drodze.

Ta stałość wiary doskonałej da się również zauważyć w dziedzinie praktycznej, gdy wobec zdarzeń najboleśniejszych i najbardziej nieprzewidzianych służby Bożej nie dziwią się niezbadanym wyrokom Opatrzności, które wprawiają w kłopot rozum. Przykładem tego jest Abraham przygotowujący się do ofiary z syna swego Izaaka, mimo iż Bóg obiecał mu, że ten syn ma mu dać liczne potomstwo, mnóstwo wierzących. Św. Paweł mówi w Liście do Hebrajczyków (11,17-19): „Przez wiarę Abraham, gdy był doświadczany, ofiarował Izaaka... bo otrzymał był obietnicę... Sądził, że mocen jest Bóg i zmarłych wskrzesić, przeto i odzyskał go...” Była to daleka figura ofiary Chrystusa.

To heroiczne posłuszeństwo pochodziło z heroicznej wiary. W porządku praktycznym kierowania życiem, podobnie jak w tajemnicach wiary ciemność pewnych dróg Bożych pochodzi ze światła zbyt jasnego dla naszych słabych oczu; godzina Męki w życiu Pana Jezusa widziana z dołu była najciemniejsza, a z góry – najjaśniejsza.

Stąd u św. Filipa Nereusza słowa przedziwnie mocnej wiary: „*Vi ringrazio di cuore, Signore Dio, che le cose non vanno a modo mio* – Dziękuję Ci z całego serca, Panie Boże, że sprawy idą nie tak, jak ja bym chciał, ale jak Ty”. Pan Bóg mówi u Izajasza: „Myśli moje nie są myślami waszymi, ani drogi wasze drogami moimi” (55,8). Cytuje się nieraz te słowa, by podkreślić zaskakujący charakter pewnych dróg Bożych, ale w tym urywku Izajasza chodzi głównie o miłosierdzie Boże, które przychodzi do nas drogami, które nas dziwią. Pan Bóg mówi rzeczywiście w tym samym miejscu (55,1.7.10-12): „Wszyscy pragnący, pójďte do wód... Niech opuści grzesznik drogę swoją, a mąż nieprawy myśli swe, i niech się nawróci do Pana, a zmiłuje się nad nim, i do Boga na-

szego, bo hojny jest w odpuszczaniu... A jako zstępuje deszcz i śnieg z nieba, a tam się więcej nie wraca, ale napaja ziemię... tak będzie słowo moje... uczyni, cokolwiek chciałem... Bo w weselu wyjdziecie, a w pokoju doprowadzeni będziecie". Stałość wiary prawdziwych sług Bożych pozwala im przewidzieć, że najbardziej niezrozumiałe próby zesłane są przez Opatrzność dla ich uświęcenia, dla zbawienia ich i wielu dusz.

Szybkie odrzucanie błędów

Cechą wiary heroicznej i kontemplacyjnej jest nie tylko stałość przyzwolenia, lecz i szybkość w odrzucaniu błędów. Nie tylko odpycha ona błędne zasady świata, które się ukrywają pod wprowadzającymi w błąd formułami, lecz spostrzega rychło błędy pozornie małe, które jednak mogą stać się podstawą wielkiego wypaczenia; małe odchylenie u wierzchołka trójkąta staje się bardzo wielkie, gdy przedłuża się jego boki. Tak np. gdy jansenizm zwodził teologów, św. Wincenty à Paulo w duchu swej wielkiej wiary uchwycił natychmiast błąd tej doktryny, niezgodnej z miłosierdziem Bożym i odciągającej wiernych od Komunii świętej. Powiadomił o tym błędzie Rzym z miłości dla słowa Bożego, którego sens jansenizm paczył, i dla dusz, które sprowadzał z drogi.

To chętnie odrzucanie błędu okazuje się w praktyce w sposobie spowiadania się bez rutyny, z jasnym widzeniem swoich błędów i doskonałą szczerością, odrzucającą wszelkie złagodzenia, tak jakby się czytało w księdze życia, otwartej dla nas po śmierci.

Ta ochoczość wiary w odrzucaniu błędu wywołuje u sług Bożych wielkie cierpienie na widok dusz, które dążą do zguby. Św. Dominik często mówił w czasie modlitw nocnych, gdy biczował się za tych, którym miał głosić prawdę: „*Domine, quid fient peccatores?* – Boże mój, co stanie się z grzesznikami?”

Stąd rodzi się wielka gorliwość w szerzeniu wiary przez misje i tam, gdzie wiara, niegdyś żywa, rozpaczliwie upada. Gorliwość ta jest płomienna, lecz bez goryczy czy cierpkości, a wyraża się przede wszystkim w żarliwej i prawie nieustannej modlitwie, która powinna być duszą apostołstwa.

Przenikliwość, ukazująca wszystko w świetle Objawienia

Doskonała wiara sprawia, że wszystko widzi się w świetle słowa Bożego i jakby oczami Boga. Wówczas coraz jaśniejszym staje się wszystko, co zostało objawione o wielkości Boga, doskonałościach Bożych, o trzech Osobach Trójcy Przenajświętszej, Wcieleniu odkupującym, życiu wewnętrznym Kościoła i o życiu wiecznym. W tym samym świetle nadprzyrodzonym dusza coraz lepiej widzi siebie samą, swoje zalety i wady, widzi cenę łask otrzymanych; podobnie patrzy na

inne dusze, ich słabości i wielkoduszość; osądza również zdarzenia przyjemne lub przykre pod kątem widzenia celu naszej wędrówki ku wieczności. Sąd jej wznosi się ponad rzeczy zmysłowe i dostępną dla rozumu stronę zdarzeń, by dojrzeć, choć niejasno, nadprzyrodzony plan Boga.

Św. Katarzyna Sienieńska często kładzie nacisk na ten punkt w *Dialogu*. W rozdziale XCIX Pan Bóg mówi tam o doskonałych: „Widzą, że to Ja, słodka i najwyższa Prawda, daję każdemu i stan, i czas, i miejsce, pociechy i udręczenia, wedle tego, co jest potrzebne dla waszego zbawienia i zdobycia doskonałości, do której sam powołuję dusze. Gdyby dusza była prawdziwie pokorna, ujrzałaby też, że wszystko to daję z miłości, więc z miłością i czcią powinna przyjmować to, co jej zsyłam”.

„Doszedłszy do tego chwalebego światła [ci, którzy są w stanie trzecim]... uważają się za godnych wszystkich udręczeń... Poznali w tym świetle moją wolę wieczną i skosztowali jej. Widzą, że chce ona jedynie waszego dobra i zsyła wam, i dopuszcza cierpienie tylko dlatego, abyście byli uświęceni we Mnie” (tamże, rozdz. C).

„Przez to światło kocha się Mnie, gdyż miłość idzie za inteligencją. Im lepiej się poznaje, tym bardziej się kocha, a im bardziej się kocha, tym lepiej się poznaje. Miłość i poznanie żywią się wzajemnie” (tamże, rozdz. LXXXV).

Doskonały dochodzi w ten sposób do wiary przenikliwej, docierającej do głębin tajemnic Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem i został ukrzyżowany dla naszego zbawienia. Czytamy o tym w *Dialogu* (rozdz. LXXXVIII): Jezus „na krzyżu był szczęśliwy i smutny. Smutny był, kiedy dźwigał krzyż cielesny, znosząc męki i krzyż pragnienia, aby odkupić winę rodzaju ludzkiego; i był szczęśliwy, gdyż natura Boska, zjednoczona z naturą ludzką, nie była zdolna cierpieć i zawsze czyniła Jego duszę szczęśliwą, ukazując się jej bez zasłony”. Podobnie – stwierdza św. Katarzyna Sienieńska – serdeczni przyjaciele Pana Jezusa cierpią na widok grzechu, który obraża Boga i sprawia spustoszenie w duszach, lecz są jednocześnie szczęśliwi, gdyż nikt nie może odebrać im miłości, stanowiącej ich radość i szczęście. Ponadto słudzy Boży widzą nieskończoną wartość Mszy świętej, cenę rzeczywistej obecności Zbawiciela w tabernakulum, wielkość życia wewnętrznego Kościoła, który żyje myślami, miłością i wolą Chrystusa. Wszystko nabiera prawdziwej wartości w liturgii, która jest jakby śpiewem Oblubienicy, towarzyszącej wielkiej modlitwie Chrystusa, ponawianej przez ofiarę naszych ołtarzy.

Ta przenikliwa i kontemplacyjna wiara skłania do radości z triumfów Kościoła, do widzenia w ludziach nie rywali lub obojętnych, lecz braci odkupionych Krwią Chrystusa, członki Jego Ciała Mistycznego. Św. Wincenty à Paulo, śpieszący z pomocą podrzutkom lub więźniom skazanym na galery, miał w wysokim stopniu tę wiarę kontemplacyjną, która była natchnieniem całego jego apostołstwa.

Ta doskonała wiara skłania do powodowania się zawsze nie z motywami ludzkimi, lecz nadprzyrodzonymi. Nadaje ona życiu prostotę wyższą, promieniującą, która jest jakby odbłaskiem prostoty Bożej. Czasem przebija się ona na twarzach świętych, które są jakby oświetlone światłem niebieskim. Pewnego dnia św. Dominik nieświadomie uniknął zasadzki przygotowanej przez jego wrogów. Gdy czekali na jakimś pustkowiu, by go zabić, ujrzawszy go nadchodzącego byli tak uderzeni światłem oświetlającym jego twarz, że nie śmieli podnieść na niego ręki. Św. Dominik został w ten sposób uratowany, jak mówiono, dzięki kontemplacji, która jakby opromieniała jego rysy, a wraz nim został uratowany zakon, który miał założyć.

Zwycięstwo heroicznej wiary nad duchem świata

Św. Jan mówi w swoim Pierwszym Liście 5,4n: „Wszystko, co narodziło się z Boga, zwycięża świat, a zwycięstwem, które odnosimy nad światem, jest wiara nasza. Któż jest, który zwycięża świat, jeśli nie ten, co wierzy, że Jezus jest Synem Bożym?”

To zwycięstwo heroicznej wiary okazuje się już w Starym Testamencie, jak mówi św. Paweł (Hbr 11,17-38): „Przez wiarę Abraham, gdy był doświadczany, ofiarował Izaaka... przez wiarę błogosławił Izaak Jakuba i Ezawa... Przez wiarę [Mojżesz] opuścił Egipt nie bojąc się gniewu królewskiego, Niewidzialnego bowiem, jakby widząc, miał przed oczyma... przez wiarę [Izraelici] przeszli Morze Czerwone. Przez wiarę [prorocy]... otrzymali obietnice, zawarli lwie paszczęki [jak Daniel], zdusili potęgę ognia [jak trzech młodzieńcy w piecu ognistym]... Byli kamienowani, piłowani, dręczeni, przebijani mieczem... w ucisku i utrapieniach. Świat nie był ich godzien”. Dlatego też św. Paweł mówi w tym samym Liście do Hebrajczyków (12,1-4): „Przeto i my... biegnijmy wytrwale w wyznaczonym nam boju. A spoglądajmy na Jezusa... który mając przed sobą wesele podjął krzyż, nie bacząc na wzgardę, i zasiadł na prawicy tronu Bożego... Wszak nie opieraliście się jeszcze aż do krwi w walce przeciwko grzechowi”.

Liczni męczennicy dali Panu Jezusowi to świadectwo krwi, odnosząc zwycięstwo heroicznej wiary nad duchem świata, czyli duchem zła. Nie dochodząc aż do przelania krwi, zwycięstwo to odnosi wiara wszystkich świętych minionego wieku, jak św. Proboszcza z Ars, św. Jana Bosko, św. Józefa Cottolengo, a bliżej nas św. Teresy od Dzieciątka Jezus i wielu dusz szlachetnych, których imiona są nie znane, lecz których ofiara wznosi się do Boga jak wonność kadzidła. Trzeba siać we łzach, aby zbierać w radości: „*Qui seminant in lacrimis, in exultatione metent*” (Ps 125,5). W ten sposób dusze upodabniają się do Chrystusa, najpierw do Jego lat dziecięcych, potem do życia ukrytego, w pewnej mierze do życia apostołskiego, wreszcie do Jego cierpień, zanim będą uczestniczyć w Jego życiu chwalebnym w niebie.

Rozdział 11

HEROICZNA NADZIEJA I WYRZECZENIE

„*In spem contra spem credidit* – Przeciw nadziei uwierzył... w nadzieję” (Rz 4,18).

Heroiczna nadzieja jest stopniem najwyższym tej cnoty. Sprawia ona, że dążymy do Boga, przedmiotu szczęścia wiecznego, licząc na pomoc, jaką nam obiecał, by Go osiągnąć¹. Motywem formalnym nadziei wlanej jako cnoty teologicznej jest sam Bóg, zawsze pomocny, *Deus auxilians*, czyli Wszechmoc wspomagająca.

Póki chrześcijanin nie dojdzie do doskonałości, jego nadzieja nie jest umocniona; jest mniej lub więcej niestała w tym znaczeniu, że dusza pozwala sobie czasem wpadać w zarozumiałość, gdy jej się dobrze powodzi, albo w pewne zniechęcenie, gdy się nie udaje to, co przedsięwzięła. Ponad tymi wahaniem heroiczna nadzieja ma charakter niezłomnej stałości i ufne go oddania się, podtrzymwanego stałą wiernością swoim obowiązkom. Ta heroiczna ufność świętych przejawia się również w skutkach: wzmacnia ona wokół nich odwagę i budzi głód i pragnienie sprawiedliwości Bożej.

Niezłomna pewność doskonałej nadziei

Sobór Trydencki uczy: „Wszyscy powinniśmy mieć mocną nadzieję pomocy Boga; jeśli bowiem nie opieramy się Jego łasce, skoro rozpoczął w nas dzieło zbawienia, dopełni je, wywołując w nas chęć i sprawiając wykonanie, jak mówi św. Paweł do Filipian, 2,13”².

Ta niezłomna stałość nadziei okazuje się, jak widzieliśmy, w oczyszczeniu biernym ducha, gdy Bóg pozwala, byśmy byli pozbawieni wszelkiej pomocy ludzkiej, żebyśmy zaufali tylko Jemu. Spotykają nas wówczas niepowodzenia, czasem oszczerstwa, powodujące pewien brak zaufania u tych, którzy nam dotąd pomagali; dusza doświadczana widzi również lepiej swoją nędzę; czasem nawet jest przyciśnięta chorobą i musi przewyżczać silne pokusy zniechęcenia lub nawet rozpacz, pochodzące od wroga wszelkiego dobra. Trzeba wtedy ufać w sposób nadprzyrodzony i heroiczny wbrew wszelkiej ludzkiej nadziei, jak mó-

¹ Por. II-a II-ae, q. 17, a. 1, 2, 4, 5.

² „*In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere*” (Flp 2,13). (Sobór Trydencki, ses. VI, rozdz. XIII, Denz., nr 806 [1541]).

wi św. Paweł o Abrahamie, który mimo że już miał około stu lat, nie zwątpił, że zostanie ojcem wielu narodów, jak mu było zapowiedziane: „Tak będzie potomstwo twoje” (por. Rz 4,18).

W tej próbie, jeśli jest dobrze znoszona, nadzieja wzmacnia się dziesięciokrotnie. Nie daje ona jeszcze pewności absolutnej, że my właśnie będziemy zbawieni; do tego trzeba by mieć specjalne objawienie¹; jednak spodziewamy się tego coraz bardziej, mając pewność dążenia. Tak jak pod kierunkiem Opatrzności instynkt zwierzęcia dąży nieomylnie do swego celu, jaskółka do kraju, do którego ma powrócić, podobnie pod kierunkiem wiary w obietnice Boże zmierzamy nieomylnie do życia wiecznego².

Ta pewność w dążeniu do życia wiecznego powinna być nie do zwyciężenia, gdy opiera się na motywie formalnym, że Bóg jest zawsze pomocny, według swych obietnic. Mimo niepowodzeń, przeciwności, zdawania sobie sprawy ze swego ubóstwa i błędów, powinniśmy mieć zawsze nadzieję w Bogu, który obiecał swą pomoc tym, którzy Go o nią proszą z pokorą, ufnością i wytrwałością. „*Petite et accipietis...* – Proście, a będzie wam dane; szukajcie a znajdziecie; kołaczcie a będzie wam otworzone... A jeśli który z was poprosi ojca o chleb, czyż mu da kamień? Albo o rybę – czyż poda mu węża?... Jeśli przeto wy, będąc złymi, umiecie dawać dobre dary dzieciom waszym, jakoż daleko więcej Ojciec wasz z nieba da dobrego ducha tym, którzy Go proszą” (Łk 11,9-13). A chociaż o dobra doczesne powinniśmy prosić warunkowo, według miary ich pożyteczności dla naszego zbawienia, o łaski konieczne do wytrwania powinniśmy prosić bezwarunkowo, niewątpliwie pokornie, ale z absolutną ufnością. I jak podaje św. Łukasz w cytowanym tekście, powinniśmy w ten sposób prosić nie tylko o łaski konieczne do naszego uświęcenia, ale o samego Ducha Świętego, który jest darem *par excellence*. Jest on posłany na nowo do nas, gdy dusza przechodzi z jednego stopnia miłości do innego, wyraźnie wyższego, tak jak trzeba, aby przejść próby, które właśnie prowadzą do tego postępu. Oczyszczona w ten sposób nadzieja staje się niezwyciężona, według słów św. Pawła, którymi krzepił męczenników: „Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam?” (Rz 8,31). Pan Bóg niejednokrotnie mówił do świętych: „Nie zabraknie ci pomocy, dopóki Mnie nie zabraknie potęgi”. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus pisze: „Nawet gdybym była największą grzesznicą na ziemi, moja ufność w Bogu nie byłaby mniejsza, gdyż nadzieja moja nie opiera się na mojej niewinności, lecz na miłosierdziu i wszechmocy Bożej”.

¹ Por. Sobór Trydencki, tamże.

² Por. S. th., II-a II-ae, q. 18, a. 4: „Certitudo essentialiter invenitur in vi cognoscitiva; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum... Et sic etiam [sub directione fidei] spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva”.

Wzniosłość tego właśnie motywu formalnego ukazuje św. Paweł (2 Kor 12,7-10): „Abym się zaś dla wielkości objawień nie wynosił, dany mi jest bodziec ciała mego, anioł szatana, żeby mnie policzkował. Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby ode mnie odstąpił, ale mi rzekł: «Dosyć masz łaski mojej, bo moc w słabości się doskonali». Rad tedy chlubić się będę ze słabości moich, aby moc Chrystusowa zamieszkała we mnie. Dlatego mam upodobanie w słabościach moich, w potwarzach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach dla Chrystusa, bo gdy niedomagam, wtedy jestem silny”. Znaczy to: przestaje pokładać ufność w sobie, aby pokładać ją w Bogu, i „wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13). Trzeba powiedzieć sobie wtedy, jak mówiła jedna święta dusza: sami z siebie jesteśmy niczym, lecz dla Pana Jezusa jesteśmy czymś, gdyż kocha nas i odkupił nas swoją Krwią.

Opowiadają, że pewnego dnia św. Filip Nereusz chodził po krużganku swego klasztoru, powtarzając głośno: „Jestem w rozpacz, jestem w rozpacz”. Jego synowie duchowi zdziwieni rzekli do niego: „Czyż to możliwe u ciebie, ojcze, który tylkokrotnie podnosiłeś naszą ufność?” Odpowiedział im w sposób sobie właściwy, podskakując wesoło: „Tak, sam z siebie jestem w rozpacz, ale z łaski Pana Jezusa nam jeszcze ufność”. Miał on niewątpliwie bardzo silną pokusę zniechęcenia, którą w ten sposób zwyciężył. Doświadczył wtedy tej prawdy, że trzeba być zmiażdżonym, by wzrastać, by upodobnić się do Tego, o którym powiedziano u Izajasza (53,5): „Zraniony został za nieprawości nasze”. Św. Paweł od Krzyża doświadczał tego samego przez długie lata, gdy musiał cierpieć, by umocnić założony przez siebie zakon pasjonistów; zakon, który miał specjalnie nosić znamiona Męki Zbawiciela¹.

Ufne zdanie się na Boga i stała wierność

Heroiczna nadzieja przejawia się nie tylko w pewności, lecz w ufnym zdaniu się na Opatrzność i wszechmocną dobroć Boga. To doskonałe zdanie się różni od kwietyzmu, gdyż towarzyszy mu nadzieja i stała wierność wobec obowiązku, nawet w najmniejszych rzeczach, z minuty na minutę, według słów Pana Jezusa: „*Qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est* – Kto wierny jest w najmniejszej rzeczy i w większej wierny będzie” (Łk 16,10). Otrzyma pomoc Bożą, by ponieść męczeństwo, jeśli potrzeba. Stała wierność woli Bożej wyrażonej w obowiązku chwili obecnej przygotowuje nas do zdania się z pewną ufnością na wolę upodobania Bożego, jeszcze ukrytą, od której zależy nasza przyszłość

¹ Por. *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, autorstwa o. Kajetana od Świętego Imienia Maryi, pasjonisty, Louvain 1930, rozdz. III: „*Quarante-cinq années de désolations*”.

i nasza wieczność. Im dusza jest wierniejsza otrzymanemu światłu Bożemu, tym bardziej całkowicie może zdać się na Opatrzność, na miłosierdzie Boga i na Jego Wszechmoc. Tak więc godzą się w niej czynność wierności z biernością oddania się ponad niespokojnym i bezpłodnym miotaniem się oraz leniwym spokojem. W chwilach, gdy wszystko może wydawać się straconym, dusza mówi z Psalmistą: „*Dominus regit me et nihil mihi deerit* – Pan mną rządzi i na niczym mi schodzić nie będzie... Bo choćbym też chodził wpośród cienia śmierci, nie będę się bał zła, albowiem Ty jesteś ze mną [Panie]; łaska Twoja i kij Twój, te mnie pocieszyły” (Ps 22,1.4).

W chwilach bardzo trudnych dusza doświadczana przypomina sobie świętego męża Joba, który straciwszy wszystko, mówił: „Pan dał, Pan wziął... niech będzie imię Pańskie błogosławione” (Hi 1,21). Trzeba sobie wtedy powtarzać słowa Księgi Przypowieści (3,5): „Miej ufność w Panu ze wszystkiego serca swego, a nie polegaj na roztropności twojej; na wszystkich drogach twoich myśl o Nim, a On prosto pokieruje ścieżki twoje”. Psalmista mówi podobnie: „*In te, Domine, speravi; non confundar in aeternum* – W Tobie, Panie, nadzieję miałem, niech nie będę zawstydzony na wieki!” (Ps 30,2). Św. Teresa w godzinach, gdy wszystko zdawało się stracone, mówiła: „Panie, Ty wszystko wiesz, wszystko możesz i kochasz mnie”. Oddanie się Jego miłości i przyjęcie z góry od tej miłości wszystkiego daje duszy odpoczynek i zwycięstwo nad pokusami szemrania. Ta pokusa niekiedy tak się formułuje: „Czemu, Panie, nie śpieszysz mi na pomoc?” Pomyślmy wtedy, że nic nie ukryje się przed okiem Opatrzności, że Bóg czuwa nad nami, że cenna łaska tkwi w krzyżu, który On nam zsyła, że „nie ustały litości Jego” (Tr 3,22). Św. Jan od Krzyża mówił często: „O nadziejo niebiańska, która tyle otrzymasz, w jakim stopniu ufasz!”

* * *

Ta heroiczna nadzieja opiera się również coraz bardziej na nieskończonych zasługach Zbawiciela, na cenie Krwi, którą przelał za nas. Cokolwiek by się działo, nawet gdyby świat się walił, powinniśmy mieć nadzieję w Dobrym Pasterzu, który oddał życie swoje za owce, i w Bogu Ojcu, który zesławszy nam własnego Syna, nie może odmówić pomocy tym, którzy się do Niego uciekają (Rz 8,32).

Pan Jezus mówi w *Dialogu* św. Katarzyny Sieneńskiej (rozd. CXXXVI): „Ta prawdziwa i święta ufność jest mniej lub więcej doskonała, zależnie od stopnia miłości, jaką dusza ma dla Mnie. I w tej samej mierze kosztuje mej Opatrzności”.

Ten smak duchowy jest o wiele wyższy od pociech odczuwalnych. W istocie dusza doskonała nie tylko wierzy w Opatrzność, ale coraz lepiej odkrywa jej przejawy tam, gdzie się ich nie spodziewała. Odczuwa ona smak Opatrzności przez dar mądrości, który ukazuje nam wszystko w Bogu, nawet zdarzenia

przykre i nieprzewidziane, pozwalając przeczuć dobro wyższe, dla którego je dopuszcza.

Napisane jest też w tym samym rozdziale *Dialogu*: „Ci, którzy Mi służą w jedynej nadziei podobania się Mnie, kosztują jej bardziej niż ci, którzy oczekują za swą służbę nagrody w radości znajdowanej we Mnie... Lecz doskonali i niedoskonali są przedmiotem uwagi mej Opatrzności: nie przeocza ona nikogo, jeśli w zarozumiałości swej nie pokłada on nadziei w sobie”.

Im bardziej jest się bezinteresownym, tym bardziej kosztuje się Opatrzności, tym bardziej widzi się ją w toku swego życia, tym bardziej zdaje się na nią i na kierownictwo naszych dwóch wielkich Pośredników, którzy nie przestają czuwać nad nami. Z ufnością do Pana Jezusa wzrasta ufność do Maryi Wszechpośredniczki. Ta, która u stóp krzyża spełniła najwyższy akt nadziei, gdy wszystko zdawało się stracone, zasłużyła na miano Maryi Wspomożycielki, Matki Bożej Nieustającej Pomocy, a wiadomo, że częste uciekanie się do Niej jest szczególnym znakiem predestynacji.

Heroiczna ufność świętych ożywia nadzieję wśród otoczenia

Widać to szczególnie w życiu założycieli zakonów. Nie mając ani pieniędzy, ani oparcia ludzkiego, ani powołań, na które trzeba było długo czekać, spotykając się jedynie z nieufnością i sprzeciwem, pokładali ufność w Bogu i podtrzymywali nadzieję swoich pierwszych synów, którzy pozostali wierni¹.

Wielokrotnie cud był ich nagrodą. Św. Dominik, mając tylko jeden chleb dla braci klasztoru w Bolonii, dał go biednemu, który prosił o jałmużnę; zaufał Bogu i aniołowie zstąpili z nieba, by dać zakonnikom chleb konieczny.

Św. Katarzyna Sieneńska opowiada, że bł. Rajmund z Kapui² „miał zwyczaj mówić nam, gdy któryś z moich braci i ja obawialiśmy się jakiegoś niebezpieczeństwa: «Po co zajmować się sobą? Pozwólcie działać Opatrzności Bożej: w chwili, gdy wasze obawy są największe, ma ona zawsze oczy zwrócone na was i nie przestanie czuwać nad waszym zbawieniem»”. Oto zawierzenie doskonałe, w pełni ufne, złączone z wytrwałą wiernością codziennemu obowiązkowi.

Sam Pan Jezus w chwilach najtrudniejszych mówił do Katarzyny: „Córko moja, myśl o Mnie; jeśli to uczynisz, będę myślał nieustannie o tobie”³. Ta ufność w Bogu pozwalała świętej podtrzymywać odwagę wokół siebie, w powierzonej jej wyjątkowej misji sprowadzenia papieża z Awinionu do Rzymu, w misji, którą spełniła pośród największych trudności. Otoczenie papieża czyniło

¹ Por. *Życie bł. Ojca J. Eymarda*, założyciela Ojców Najświętszego Sakramentu.

² *Życie św. Katarzyny*, bł. Rajmunda z Kapui, cz. I, rozdz. X.

³ Tamże.

wszystko, by zdyskredytować świętą, a mimo tej niewiarygodnej opozycji córka farbiarza ze Sieny, ufając całkowicie Panu Jezusowi, osiągnęła w pełni swój cel.

Ileż dusz zrozpaczonych, jak młodego Mikołaja Tuldo, skazanego na śmierć, napełniła ona otuchą.

Gdy ofiarowała się za reformę Kościoła, Pan Jezus powiedział do niej i do jej dzieci duchowych¹: „Winniście czynić ofiarę dla Mnie z siebie... powinniście ofiarować mi kielich waszych licznych trudów zewnętrznych, w jakikolwiek sposób wam je zsyłam, nie wybierając ani miejsca, ani czasu, ani trudów, ani sposobu, który wam odpowiada, lecz przyjmując je, jak wam je daję. Ten kielich powinien być pełen i będzie pełen, jeśli przyjmiecie wszystkie te próby z miłością, jeśli będziecie znosić wszystkie błędy bliźniego z prawdziwą cierpliwością, złączoną z nienawiścią i odrazą do grzechu... Cierpcie więc mężnie aż do śmierci, to będzie Mi znakiem, że Mnie prawdziwie kochacie. Nie oglądajcie się wstecz, odwracając się od pług z obawy przed stworzeniem lub udręczeniem, lecz radujcie się wśród udręczeń... Po goryczy dam wam pociechę w waszych ciężkich próbach przez naprawę świętego Kościoła”.

Pan Jezus podtrzymuje nadzieję swoich świętych paru słowami, jak te, które skierował do św. Joanny d'Arc w więzieniu: „Nie martw się swoim męczeństwem, dojdiesz wreszcie do królewskiego raju”. Coraz bardziej opierają oni ufność na Wszechmocy wspomagającej, powtarzając sobie: „Bóg jest mocniejszy ponad wszystko”, i nawet ich męczeństwo jest triumfem, który upodabnia ich do Zbawiciela. Z Nim odnoszą zwycięstwo nad grzechem i szatanem.

By wytrwać w walce, proszą Boga o szczere pragnienie uczestniczenia w Jego świętych unicestwieniach i o znalezienie w tym siły, pokoju, a czasem radości, by podnieść odwagę wśród swego otoczenia.

Im więcej miłość wzrasta w sercu, tym bardziej zmniejsza się obawa cierpień, a wzrasta lęk przed grzechem, nie osłabiając ufności. Im mocniej jesteśmy złączeni z Bogiem przez miłość, tym bardziej lękamy się grzechu, który by nas od Niego oddzielił, i tym więcej mamy ufności w Tym, który nas miłuje i pociąga do siebie².

¹ *Dialog*, rozdz. XII. Dialog ten był dyktowany mniej więcej dwa lata przed śmiercią świętej.

² Jako przykład heroicznej nadziei można zacytować św. Marię Magdalenę Postel, założycielkę Siostr Szkoł Chrześcijańskich i Miłosierdzia (por. jej *Żywot* autorstwa Msgr. Arsène Legoux). Dokonała swojej fundacji pośród niepojętych trudności, opuszczona przez swego kierownika, który w trudnościach tych widział znak, że dzieło nie było z woli Bożej. Pokorne dziewczę, które miało tylko dziesięć palców do pracy, ufalo wbrew wszelkiej nadziei; dzieło zostało założone, jest ono dziś kwitnące, a dzielna założycielka, już kanonizowana, stanowi wzór wielkiej świętości.

Rozdział 12

MIŁOŚĆ HEROICZNA

Aby wyrazić, czym jest miłość heroiczna, trzeba przypomnieć definicję tej cnoty. Jest to cnota wlana teologiczna, która sprawia, że miłujemy Boga dla Niego samego i bardziej niż siebie, gdyż jest On nieskończenie dobry sam w sobie, nieskończenie lepszy niż my i wszystkie Jego dary. Sprawia ona również, że miłujemy bliźniego w Bogu i dla Niego, gdyż Bóg go miłuje, i tak jak go Bóg miłuje. Miłość jest więc przyjaźnią między duszą a Bogiem, komunią naszej miłości z Jego miłością, a także komunią dusz w miłości Boga. Trzeba więc rozważyć najpierw miłość heroiczną ku Bogu, a potem ku bliźniemu.

Heroiczna miłość Boga: doskonała zgodność z Jego wolą i miłość krzyża

Heroiczna miłość ku Bogu objawia się przede wszystkim w gorącym pragnieniu podobania się Jemu. Istotnie, kochać kogoś nie dla siebie, lecz dla niego samego – to chcieć dla niego dobra, chcieć tego, co jest dla niego odpowiednie i co mu się podoba. Miłować Boga heroicznie, to wśród największych trudności chcieć, by spełniła się Jego święta wola i by Jego królowanie umocniło się głęboko w duszach.

To święte pragnienie podobania się Bogu jest formą miłości uczuciowej, której dowodem jest miłość skuteczna, czyli zgodność z wolą Bożą w praktykowaniu wszystkich cnót. Dusza dochodzi w ten sposób do stałej wierności w rzeczach małych i wielkich lub najtrudniejszych.

Ta heroiczna miłość Boga okazuje się, jak widzieliśmy, w oczyszczeniach biernych ducha, gdy chodzi o to, by miłować Boga dla Niego samego, bez żadnej pociechy, w wielkiej i długotrwałej oschłości, mimo pokus odrazy, *acedii*, szemrania, gdy wydaje się, że Bóg nam odbiera swoje dary i pozostawia nas w niepokoju. Nie przestaje jednak być nieskończenie dobrym sam w sobie i zasługuje na miłość jedynie dla Niego samego.

Jeśli wtedy, mimo takiej długotrwałej oschłości, dusza lubi być sam na sam z Bogiem, zwłaszcza przed Najświętszym Sakramentem, jeśli trwa w ciągłej modlitwie, jeśli jej życie jest mimo wszystko nieustanną modlitwą – to znak heroicznej miłości Boga.

Jak wyjaśnia św. Franciszek Salezy¹, heroiczna zgodność z wolą Bożą okazuje

¹ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VIII, rozdz. V, VI; ks. IX, rozdz. III, IV, V, VI, XV, XVI.

się, gdy dusza z miłością przyjmuje wszystko, co ją spotyka przyjemnego lub przykrego, jako pochodzące bądź z pozytywnej woli Bożej, bądź też z dopuszczenia Bożego, mającego na celu wyższe dobro. Widzi ona wówczas coraz lepiej prawdziwość słów Eklezjastyka (11,14): „Dobre i złe, życie i śmierć, ubóstwo i bogactwo od Pana pochodzą”. Dusza nabiera głębokiego przekonania, że Bóg posługuje się nawet złością ludzi, np. prześladowców, by dać pole do zasługi tym, którzy chcą żyć tylko dla Niego. Tak właśnie Job przyjął przeciwności i tak samo Dawid znosił obelgi Semeja (2 Krl 16,10).

W wielkich trudnościach święci, czyniąc wszystko, co jest w ich mocy, mówią: „Będzie, jak Bóg zechce”.

Do tego znaku dołącza się pewne potwierdzenie: kto tak wyrzeka się własnej woli i heroicznie przyjmuje wolę Bożą, znajduje w tym przyjęciu świętą radość. Uzgadniając coraz bardziej swoją wolę z wolą Bożą, ma wszystko, czego pragnie. Doświadcza prawdziwości słów Psalmu 5,13: „*Domine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos* – Panie, jak tarczą dobrej woli Twej otoczyłeś nas”. Tego szczególnie doświadczyli męczennicy.

Św. Bernard, objaśniając Pieśń nad Pieśniami (5,8; 8,6), opisuje coraz wyższe stopnie tej heroicznej miłości: „Miłość Boża skłania do nieustannego poszukiwania Boga, do ciągłej dla Niego pracy; nieustrudzenie znosi wszystkie próby w zjednoczeniu z Chrystusem; budzi prawdziwy głód Boga; przyspiesza nasz bieg ku Niemu; daje nam świętą gwałtowność i nieustraszoną odwagę; wiąże nas nierozłącznie z Bogiem; zapala nas i spala słodkim żarem miłości do Niego, wreszcie w niebie upodabnia nas do Niego całkowicie”¹.

Te stopnie doskonałej miłości zostały wytłumaczone w dziełku przypisywanym św. Tomaszowi (*Opus 61*) oraz przez św. Jana od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XVIII-XX), który pokazuje w przedostatnim stopniu zjednoczenie przemieniające, wstęp do zjednoczenia w niebie: „Aniołowie – mówi – gdy Duch Święty widzialnie zstąpił na nich, płonęli wewnętrzną słodką miłością” (tamże, rozdz. XX).

* * *

Najwyższą oznaką heroicznej miłości Boga jest miłość krzyża. Do niej prowadzi cierpliwość i zgodność z wolą Bożą, o których mówiliśmy.

W *Dialogu* św. Katarzyny Sieneńskiej (rozdz. LXXIV) Pan mówi, po czym poznaje się, że dusza doszła do miłości doskonałej: „Po tym samym znaku, co widzimy u świętych uczniów, gdy otrzymali Ducha Świętego. Wyszli z domu

¹ „Amor facit: 1) languere, utiliter; 2) quaerere Deum incessanter; 3) operari indesinenter; 4) sustinere infatigabiliter; 5) appetere impatienter; 6) currere velociter; 7) audere vehementer; 8) stringere inamissibiliter; 9) ardere suaviter; 10) assimilari totaliter”.

i wyzbywszy się bojaźni, głosili słowo moje, opowiadając naukę mego Jednorodzonego Syna. Nie bali się cierpień, lecz chlubili się swymi cierpieniami; nie lękali się iść do tyranów świata, by zwiastować im Prawdę, dla chwały i sławy imienia mego”.

Powiedziane jest też w *Dialogu*: „Ci, którzy namiętnie pragną mojej czci i łakną zbawienia dusz, biegną do stołu najświętszego Krzyża. Biegną z zapalem drogą nauki Chrystusa Ukrzyżowanego i nie wstrzymuje ich ani doznana krzywda, ani prześladowanie, ani rozkosze, które świat chciałby im dać. Przechodzą ponad tym... z sercem przyobleczonym w miłość moją, kosztując pokarmu zbawienia dusz, gotowi znosić wszystko z prawdziwą i doskonałą cierpliwością. Cierpliwość ta świadczy dowodnie, że dusza kocha Boga swego doskonale i bez zastrzeżeń” (rozd. LXXVI). – „Ci czują, że nie rozłączam się z nimi nigdy... spoczywam w nich ustawicznie przez moją łaskę i przez poczucie mej obecności” (tamże, rozdz. LXXVIII).

Znaczy to, że wyższemu stopniowi miłości towarzyszy w odpowiednim stopniu akt daru mądrości, który nam pozwala – zdaniem św. Tomasza¹ – w sposób niejako doświadczalny poznawać Boga obecnego w nas. To jest prawdziwe życie mistyczne, szczyt normalnego rozwoju łaski i wstęp do życia w niebie. Tego szczytu nie można osiągnąć bez miłości krzyża, a miłość krzyża nie istnieje bez kontemplacji tajemnicy Odkupienia, tajemnicy Jezusa umierającego z miłości dla nas.

Dlatego w *Dialogu* (rozd. IV) mówi Pan Bóg do św. Katarzyny, dla niej i dla jej dzieci duchowych: „Skoro ty i inni słudzy moi poznacie w ten sposób moją Prawdę, będziecie chętnie znosić aż do śmierci liczne udręczenia, obelgi i zniewagi w słowie i czynie, dla sławy i chwały imienia mego; toteż będziecie znosić i cierpieć wiele” – tzn. z cierpliwością, wdzięcznością i miłością.

Oto są wielkie oznaki heroicznej miłości Boga: doskonała zgoda z Jego wolą w próbach i umiłowanie krzyża. Jest jeszcze inny znak, doskonała miłość bliźniego, o której teraz pomówimy.

**Heroiczna miłość bliźniego:
gorące pragnienie jego zbawienia i promieniująca na wszystkich dobroć**

Miłość skłania nas do kochania bliźniego w Bogu i dla Niego; co oznacza: ponieważ Bóg go kocha, i tak jak Bóg go kocha. Wywołuje w nas ona pragnienie, by bliźni należał całkowicie do Boga i chwalił Go wiecznie.

Heroiczna miłość bliźniego istnieje już, gdy opanowuje się szybko silne pokusy zazdrości, niezgody, odosobnienia, tak różnego od samotności; podobnie, gdy

¹ II-a II-ae, q. 45, a. 2.

przewycięża się prędko pokusy próżności, które na skutek pewnych tarć składają do obywatnia się bez pomocy innych, bez przyjaciół, kierownika duchowego, przełożonych.

Ta doskonała miłość okazuje się, gdy pośród wielkich trudności miłuje się bliźniego, *mente, ore et opere*, czyli sądząc go przychylnie, mówiąc o nim dobrze, pomagając mu w potrzebie, przebacząc całkowicie krzywdy, stając się wszystkim dla wszystkich. Jest to jeszcze lepiej widoczne, jeśli się idzie najchętniej, jak św. Wincenty à Paulo, do dusz wydziedziczonych i upadłych, do biednych zbłąkanych i bardzo grzesznych istot, by je podnieść, zrehabilitować i wrócić na drogę do nieba.

Jedną z głównych cech heroicznej miłości bliźniego jest gorące pragnienie zbawienia dusz, pragnienie dusz, które przypomina słowo Pana Jezusa na krzyżu: *Sitio*.

Św. Jan mówił (1 J 3,18): „Synaczkowie moi! Nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą”.

Ta heroiczna miłość bliźniego popychała świętych aż do decyzji sprzedania się w charakterze niewolników, by uwolnić jeńców i wydobyć w ten sposób ich rodziny z nędzy. Ta gorliwość objawiła się u św. Pawła (Rz 9,3n): „Ja sam pragnąłem być odrzuconym daleko od Chrystusa¹ za braci moich, bliskich mi według ciała. Są oni synami Izraela”.

Ta właśnie gorliwość była natchnieniem działalności apostołskiej wielkich misjonarzy, jak św. Franciszek Ksawery, św. Ludwik Bertrand, Bartłomiej de Las Casas, św. Piotr Klawer, a bliżej naszych czasów, apostołów jak św. Jan Bosko, troszczący się o doprowadzenie znów do Boga w krajach chrześcijańskich wielu zbłąkanych dusz, które już nie znają Ewangelii.

* * *

Innym znakiem heroicznej miłości bliźniego jest, pośród największych trudności, promieniująca dobroć dla wszystkich, według ewangelicznego błogosławieństwa: „Błogosławieni pokój czyniący”, czyli ci, którzy nie tylko zachowują pokój w najtrudniejszych chwilach, lecz udzielają go innym i podnoszą na duchu przygnębionych. Ten najwyższy znak okazuje się u Maryi, nazwanej „Pocieszycielką strapionych” oraz u tych wszystkich, którzy naprawdę są do Niej podobni.

Wszak Pan Jezus powiedział: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jakom i Ja was umiłował” (J 15,12). – „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu” (J 13,35).

¹ Nie na wieczność, lecz na czas mniej lub więcej długi.

Dobroć udzielająca się, miłość bliźniego posunięta aż do ofiary codziennej i ukrytej, jest pewnym znakiem obecności Boga w duszy. Dobroć ta, która jest równie mocna jak słodka, zmusza czasem do upomnienia, ale bez goryczy, bez kwasu, bez niecierpliwości – by upomnieć skutecznie, ukazuje ona w tym, który ma być zganiony, dobro, jakie się w nim znajduje, ziarno zbawienne, które powinno się rozwinąć. Wtedy ten, kto otrzymuje naganę, czuje się kochanym, rozumianym i nabiera odwagi. Gdyby Najświętsza Panna ukazała się nam, by nam wskazać nasze winy, powiedziałyby nam to z taką dobrocią, że przyjęlibyśmy natychmiast Jej uwagi i zaczerpnęlibyśmy z nich siłę, by postępować naprzód¹.

* * *

Ta doskonała miłość bliźniego pochodzi ze ścisłego zjednoczenia z Bogiem i skłania bliźniego do tego samego zjednoczenia, według słów Zbawiciela: „Proszę... za tymi, którzy... uwierzą we Mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21n). Im bardziej dusza jest zjednoczona z Bogiem, tym silniej pociąga do Niego innych, nie zatrzymując ich przy sobie. Prześwieca przez nią dobroć Boża, która promieniuje, przyciąga z mocą i słodyczą, i przezwycięża wreszcie wszelkie przeszkody². Na zakończenie przytoczymy przykład z życia św. Katarzyny Sieneńskiej. Pewnego razu przyprowadzono do niej mieszkańca Sieny, zamieszanego w intrygi rządowe, Piotra Venture, z sercem pełnym nieubłaganej nienawiści. „Piotrze – powiedziała do niego Katarzyna – biorę na siebie wszystkie twoje grzechy, będę pokutowała zamiast ciebie; ale zrób mi jedną łaskę, wypowiadaj się”. – „Niedawno się spowiadałem” – powiedział Sieneńczyk. – „To nieprawda – odpowiedziała święta – nie spowiadałeś się od siedmiu lat”. I wylicza mu wszystkie grzechy jego życia jeden po drugim. Piotr zdumiony wyznaje, że jest winien, żałuje za grzechy i przebacza swoim wrogom. Święta, obiecując Piotrowi, że weźmie na siebie jego grzechy, oddała się rzeczywiście na ofiarę, a Bóg żądał od swej służebnicy lub raczej oblubienicy ekspiacji przez cierpienie. Brała ona dosłownie nakaz Pana Jezusa: „...abyście się wzajemnie miłowali, jakom i Ja was umiłował” (J 15,12).

¹ Przykład takiej dobroci w połączeniu z głęboką pokorą znajdujemy w życiu założycielki Zgromadzenia Wieczernika (*Cénacle*), która mając lat trzydzieści trzy rzekła się godności przełożonej generalnej i była posłuszną przez lat około pięćdziesięciu jako zwykła siostra, tak dalece, że przy końcu jej życia rozumiano dopiero w jej otoczeniu, co Bóg jej dawał i jak była z Nim zjednoczona. Ukrył ją, lecz promieniowanie jej dobroci w pokorze sprawiło wreszcie, że ją odkryto. To ona, przez swoją miłość Boga i dusz, dźwigała zgromadzenie, którego założycielką była naprawdę. Por. H. Perroy TJ, *Une grande humble*, Paris 1926.

² Jedną z cech miłości heroicznej jest znoszenie wielkodusznej cierpienia od tych, których się kocha. Święci, którzy podobnie jak św. Katarzyna Sieneńska i św. Joanna d'Arc mieli wielką miłość do Kościoła, musieli również szczególnie cierpieć nad grzechami dostojników kościelnych, a to cierpienie miało charakter zadośćuczynienia.

W ten sam heroiczny sposób osiągnęła nawrócenie pewnej chorej z Sieny, Andrzei Mei, która ją ciężko zniesławiła. Ta kobieta, cierpiąca na raka, była pielęgnowana przez świętą z największym oddaniem; mimo to zdobyła się na smutne zuchwałstwo naruszenia dobrej sławy dziewiczej tej, która się tak dla niej poświęcała, a jej oszczerstwa rozniosły się po mieście. Katarzyna nie przestała jednak pielęgnować jej z tą samą gorliwością. Jej cierpliwość i pokora zdobyły wreszcie Andrzeję. Pewnego dnia, gdy święta zbliżyła się do łóżka chorej, została otoczona światłem, jakby jaśniejąca chwałą. „Przepraszam!” – zawołała winna. Katarzyna objęła ją za szyję i łzy ich się zmieszały. Było to jakby promieniowanie dobroci Bożej i wypełnienie słów Zbawiciela: „Chwałę, którą Mi dałeś [Ojcze], przekazałam im, aby byli jedno, jako i My jedno jesteśmy” (J 17,22).

Dwie dusze związane w Bogu przez miłość są jak dwie świece, których płomienie połączyły się i zespoliły.

Miłość, która odnosi się w ten sposób triumf nad złością, daje świętym uczestnictwo w zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i szatanem. Jest ona chlubą Ciała Mistycznego; przez nią okazuje się wielkość Kościoła, jego płodność we wszystkich rodzajach dobra i dzieł miłosierdzia; jest to potwierdzenie jego Boskiego pochodzenia.

Rozdział 13

HEROICZNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKICH CNÓT MORALNYCH

Nie mogąc tu omówić heroiczności każdej poszczegółnej cnoty moralnej, oprzemy się przede wszystkim na słowach Pana Jezusa (Mt 11,29): „Weźmijcie jarzmo moje na siebie i uczcie się ode Mnie, żem jest cichy i pokornego serca”. Rozważymy najpierw heroiczność pokory i słodyczy, gdyż cnoty te nadają ton chrześcijański, aby następnie mówić o heroiczności męstwa, roztropności, sprawiedliwości i innych cnót, odpowiadających trzem radom ewangelicznym.

Heroiczna pokora i słodycz

Pokora, która powściąga nieuporządkowane umiłowanie naszego własnego wywyższenia, skłania nas do głębokiego uniżenia się wobec wielkości Boga i wobec tego, co jest z Boga w każdym stworzeniu¹. Ta cnota jest heroiczna, gdy dochodzi do wyższych stopni, opisanych przez św. Anzelma², a przypominanych przez św. Tomasza³: „Nie tylko przyznawać, że pod pewnymi względami jesteśmy godni pogardy, lecz chcieć, by bliźni tak myślał; znosić cierpliwie, by to mówiono; zgodzić się nie tylko na to, by to mówiono, lecz by nas traktowano jak osobę godną pogardy; wreszcie nie tylko przyjmować, ale chcieć być traktowanym w ten sposób”, by się upodobnić do Pana Jezusa, który z miłości dla naszego zbawienia pragnął największych upokorzeń Męki.

Ta heroiczna pokora sprawia, że św. Piotr chce być ukrzyżowany głową w dół, a św. Franciszek z Asyżu i św. Benedykt Józef Labre radują się, że są źle traktowani i znajdują w tym świętą radość.

Ta doskonała pokora przejawia się na zewnątrz w wielkiej i ciągłej skromności. W Księdze Eklejzastyka jest powiedziane (19,26n): „Z wejrzenia można poznać męża, a z wyrazu twarzy można poznać roztropnego. Ubiór ciała i szczyrzenie zębów w uśmiechu, i chód człowieka, wydają go”. Św. Paweł mówi (Flp 4,5): „Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom”. Przejawia się ona w obliczu spokojnym, pokornym, nie skłonnym do śmiechu, w chodzie poważnym, prostym, bez afektacji, co wskazuje, że trwa się w obecności Bożej i nie przerywa poufnego z Nim obcowania. Tak więc człowiek prawdziwie

¹ II-a II-ae, q. 161, a. 1 i 3.

² *Lib. de similitudinibus*, rozdz. XCIX-CVIII.

³ II-a II-ae, q. 161, a. 6, ad 3.

pokorny i skromny mówi o Bogu przez swój sposób bycia, a nawet przez milczenie¹.

Pokorze heroicznej towarzyszy słodycz w stopniu odpowiednim. Przez tę cnotę dochodzi się do pełnej władzy nad sobą, do doskonałego opanowania gniewu, gdy nie stawia się oporu złu, lecz gdy triumfuje się nad nim przez dobroć². Wyższe stopnie słodyczy polegają na nieprzejmowaniu się obelgą, na odczuwaniu świętej radości na myśl o wyższym dobru, którego jest ona dla nas okazją, i wreszcie na współczuciu temu, kto nam wyrządza krzywdę, i cierpieniu nad złem, które stąd może dla niego wynikać. Tak właśnie Pan Jezus płakał nad Jerozolimą wskutek jej niewdzięczności; bardziej się martwił nieszczęściem niewdzięcznego miasta niż okrutną śmiercią, którą miał ponieść. Heroiczna łagodność Jezusa przejawiała się szczególnie w Jego modlitwie za katów.

Heroiczne męstwo i wielkoduszość

W doskonałej duszy pokorze i łagodności towarzyszą pozornie przeciwne, lecz w rzeczywistości dopełniające je cnoty męstwa i wielkoduszości; są to jakby dwie przeciwne strony sklepienia ostrołukowego, które podtrzymują się wzajemnie.

Męstwo jest cnotą moralną, która umacnia duszę w dążeniu do trudno osiągalnego dobra, by się nie zachwiała wobec największych przeszkód. Musi ono opanować obawę niebezpieczeństw, trudów, krytyk, wszystkiego, co mogłoby sparaliżować nasze wysiłki ku dobru. Nie pozwala tchórzliwie kapitulować, gdy należy walczyć.

Miarkuje również odwagę i niewczesny zapał, które popychałyby do zuchwałstwa.

Ma ona dwa główne akty: porywać się na coś odważnie (*aggredi*) i wytrzymywać (*sustinere*) rzeczy trudne. Chrześcijanin powinien je znosić z miłości Boga, a trudniej jest wytrzymywać je długo, niż podjąć się odważnie rzeczy trudnej w chwili entuzjazmu³.

Męstwu towarzyszy cierpliwość w znoszeniu smutków życia bez zniechęcenia i szmerów, długomyślność, która znosi je przez długi czas, oraz stałość w dobrym, która się przeciwstawia uporowi w złym.

Z cnotą męstwa wiąże się również cnota wielkoduszości, która skłania do

¹ Por II-a II-ae, q. 160, a. 1 i 2.

² Tamże, q. 157, a. 1, 2, 4.

³ Por. II-a II-ae, q. 123, a. 6: „Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi”.

wielkich rzeczy w praktykowaniu wszystkich cnót¹, unikając małoduszności, słabości, nie wpadając jednak w zarozumiałość, próżność lub ambicję.

Dar męstwa dodaje jeszcze wyższą doskonałość cnocie męstwa; usposabia nas on do przyjmowania specjalnych natchnień Ducha Świętego, które podtrzymują naszą odwagę w niebezpieczeństwie i usuwają obawę, że nie będzie się zdolnym do wypełnienia obowiązku lub wytrzymania prób, jakie się nastęrczają. Dar ten pozwala nam zachować mimo wszystko „głód i pragnienie sprawiedliwości Bożej”².

Heroiczność cnoty męstwa okazuje się zwłaszcza w męczeństwie, znoszonym by dać świadectwo prawdzie wiary lub wielkości jakiejś cnoty chrześcijańskiej. Poza męczeństwem cnota męstwa, dar męstwa, cierpliwość i wielkoduszność wkraczają zawsze, gdy jest do spełnienia coś heroicznego lub jakaś wielka próba do zniesienia.

Męstwo chrześcijańskie różni się od męstwa stoików tym, że towarzyszy mu pokora, słodycz i wielka prostota. Prostota jest heroiczna na swój sposób, gdy kocha prawdę aż do absolutnego wykluczenia wszelkiej dwulicowości, wszelkiego małego kłamstwa, wszelkiego udawania, wszelkiej dwuznaczności, mimo że nie wymaga mówienia wszystkiego, co przyjdzie na myśl lub co się odczuwa, i umie dochować tajemnicy.

Heroiczna roztropność

Mniej się mówi o heroizmie roztropności niż męstwa; a jednak ta cnota w najtrudniejszych chwilach przybiera również ten charakter. To ona powinna kierować nasze czyny ku celowi ostatecznemu całego życia, określając złoty środek cnót moralnych między odchyleniami przez nadmiar lub przez brak³. Pozwala nam uniknąć gwałtowności, nierozwagi, niezdecydowania, niestałości w dążeniu do dobra. Jej przedmiotem jest prawda praktyczna, czyli prawda, która powinna się przejawiać w naszych czynach. Dlatego Pan Jezus powiedział do uczniów: „Bądźcie... przezorni jako węże, a prości jako gołębice” (Mt 10,16). Jest z pewnością rzeczywista trudność w pogodzeniu zawsze tych dwu cnót. Są one niezbędne dla chrześcijanina z pewnym odcieniem, którego filozofowie nie znali: w istocie chrześcijanin nie może być tylko doskonałym cnotliwym człowiekiem, który rozwija swoją osobowość na sposób ludzki, ale powinien zawsze postępować jak dziecko Boże, w doskonałej zależności od swojego Ojca niebie-

¹ Por. II-a II-ae, q. 129, a. 4, ad 3: „Quaelibet virtus habet quemdam decorem, sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti: sed superadditur alius ornatu ex ipsa magnitudine operis virtutis per magnanimitatem, quae omnes virtutes maiores facit”.

² Tamże, q. 139.

³ Por. II-a II-ae, q. 47, a. 7.

skiego. Powinien nawet poznawać coraz lepiej tę zależność, gdy przeciwnie, dziecko, dorastając, powinno sobie wystarczać bez pomocy ziemskich rodziców.

Roztropność chrześcijańska na stopniu najwyższym poznaje jasno i przenikliwie prawdziwe dobro, które powinno pełnić dziecko Boże, i zdecydowanie kieruje innymi cnotami, by je święcie wypełniało.

Cnota ta jest więc absolutnie konieczna dla tych, którzy dążą do doskonałości, czyli do głębokiego zjednoczenia z Bogiem. Powinni oni dążyć do posiadania wszystkich cnót w stopniu wysokim, co wymaga roztropność w stopniu odpowiednim, przynajmniej jeśli chodzi o osobiste uświęcenie. Roztropność oczywiście jest niezbędna zwłaszcza tym, którzy muszą doradzać i kierować innymi.

Gdy mamy zbyt wiele zaufania do własnej roztropności, Bóg, chcąc nas oczyścić, dopuszcza, żebyśmy postępowali niezręcznie, za czym idą mniej lub więcej widoczne niepowodzenia; dopuszcza czasem także pewien zanik pamięci albo brak uwagi, które powodują następstwa mniej lub więcej przykre i upokarzające nas.

Po takim oczyszczeniu roztropność może się stać heroiczną; towarzyszy jej wtedy dość wyraźnie dar rady w wysokim stopniu. Przez ten dar otrzymujemy natchnienia, które udzielają nam, zwłaszcza w wypadkach trudnych, intuicji nadprzyrodzonej, co należy czynić. Widzimy to w sposób uderzający w radach św. Katarzyny Sieneńskiej dawanych papieżowi, by go sprowadzić z Awinionu do Rzymu, oraz w jej listach do książąt w sprawach politycznych, dotyczących religii.

Nie osiągając aż tak wysokiego stopnia, roztropność doskonała złączona z darem rady wskazuje nam, co trzeba mówić i czynić w chwilach trudnych, np. gdy nam stawiają pytania niedyskretne, na które trzeba odpowiedzieć natychmiast, nie mijając się z prawdą i nie zdradzając tajemnicy. Jeśli dusza jest na ogół uległa Duchowi Świętemu, da jej On wówczas natchnienie specjalne, które pozwoli znaleźć właściwą odpowiedź; widzi się to często w czasach prześladowania.

Wtedy właśnie okazuje się heroiczna roztropność.

Podobnie bywa, gdy Bóg powołuje niektórych spośród swoich sług do podjęcia się rzeczy, które mogą się wydać niejednemu nieroztropnymi. Św. Aleksy np. otrzymał w dzień swego ślubu natchnienie, by porzucić swoją żonę i spędzić życie w samotności i modlitwie, pielgrzymując do słynnych miejsc świętych. Dokonał tego heroicznie i wreszcie powrócił do Rzymu, nie poznany w domu swego ojca, patrycjusza, gdzie mieszkała jego pobożna żona. Spędził tam wiele lat jako żebrak, śpiąc pod schodami, a żona jego odkryła tę tajemnicę dopiero po jego śmierci. To życie heroiczne nie zniszczyło w nich miłości małżeńskiej, lecz uduchowiło i przemieniło ją całkowicie. Św. Aleksy w tej wyjątkowej sytuacji, żyjąc nie znany w domu swego ojca, często dręczony przez służbę, musiał

z pewnością praktykować roztropność heroiczną, złączoną z darem rady. Podobnie św. Franciszek z Asyżu w swoim umiłowaniu ubóstwa, jak również ci, którzy z natchnienia Bożego podejmują się dzieł najtrudniejszych, jak całkowita rehabilitacja zbłąkanych dziewcząt, przestępczyń, by uczynić z nich zakonnice poświęcone Bogu¹. Ci słudzy Boży bywają też często w sytuacjach bardzo trudnych, gdy działanie może się wydać niejednemu równie nieroztropne. Trzeba wtedy prosić pokornie Pana Boga o światło, o natchnienia daru rady i pozostać giętkim i uległym w ręku Boga. Doskonała roztropność nie da się więc oddzielić od nieustannej modlitwy o otrzymanie Bożego światła. Skłania nas również do szukania dobrych rad u tych wszystkich, którzy mogą nas oświecić. Jest ona wyrazem doskonałej dojrzałości umysłu.

Wobec „nadprzyrodzonej nadzwyczajnej” roztropność prawdziwa jest ostrożna; nie odrzuca jej *a priori*; stwierdza fakty i wypowiada się wtedy tylko, gdy jest do tego zobowiązana, po dłuższej modlitwie o światło.

Wyższa roztropność okazuje się również przy rozpatrywaniu pewnych wyjątkowych powołań.

Heroiczność tej cnoty przejawia się więc przede wszystkim w czynach, które w oczach mądrości ludzkiej są nieroztropne, a w rzeczywistości pełne roztropności wyższej, jak tego dowodzą rezultaty. Tak właśnie Zbawiciel posłał dwunastu Apostołów, by bez żadnej pomocy ludzkiej pracowali nad nawróceniem świata. Podobnie św. Dominik posłał swych pierwszych synów bez żadnych środków do życia w różne strony Europy, gdzie założyli ośrodki życia apostołskiego, trwające aż do dziś. Była w tym czynie roztropność wyższa, wyraźnie oświecona darem rady.

Heroiczna sprawiedliwość

Nie chodzi tu o sprawiedliwość w znaczeniu szerszym, obejmującym całość kształt cnót, jak mówimy np. o św. Józefie, że był mężem sprawiedliwym. Chodzi o tę cnotę specjalną, która skłania naszą wolę do oddawania stale każdemu tego, co mu się należy. Sprawiedliwość wymienna ustala więc zgodnie z prawem ład między jednostkami, regulujący wymianę dóbr. Sprawiedliwość rozdzielcza ustala ład w społeczeństwie, rozdzielając między jednostki, jak należy, dobra użyteczności ogólnej, korzyści i ciężary. Sprawiedliwość ogólna, czyli społeczna, ustala słuszne prawa i czuwa nad ich wypełnieniem, biorąc pod uwagę dobro ogólne. Wreszcie słuszność (*epicheia*) zachowuje bardziej jeszcze ducha

¹ Takie jest dzieło Rehabilitowanych Tercjarek Dominikanek św. Marii Magdaleny z Betanii, założone przez o. Lataste'a, dominikanina, zmarłego w opinii świętości.

praw niż ich literę, zwłaszcza w wypadkach wyjątkowych, gdzie zastosowanie ścisłe litery przepisów prawnych byłoby zbyt surowe i niehumanitarne.

Aby wytworzyć sobie pojęcie o sprawiedliwości doskonałej, czy to nabytej, czy wlanej, trzeba przypomnieć sobie, że ta cnota nie tylko zabrania kraść, oszukiwać, lecz także i kłamać, mówić cokolwiek dobrowolnie przeciw prawdzie. Zabrania też obłudy, udawania, zdradzania tajemnicy, obrazy czci, dobrej sławy bliźniego przez oszczerstwo, obmowę lub czyny. Zabrania ona również sądów pochopnych, szyderstwa, kpin, które niesłusznie pomniejszają bliźniego.

Sprawiedliwość ma w nas często przymieszkę interesowności, gdy się ją pełni przynajmniej częściowo z tych motywów, jak np. ktoś, kto spłaca długi po trochu, by uniknąć kosztów procesu, lub jak ten, kto unika częściowo kłamstwa z powodu obawy przykrych następstw. Ta cnota, jak i inne, potrzebuje oczyszczenia z wszelkich niższych przymieszek.

Doskonała sprawiedliwość konieczna jest dla tych, którzy pragną serdecznego zjednoczenia z Bogiem, gdyż muszą być bez zarzutu w stosunku do innych i spełniać wszystkie nakazy sprawiedliwości i miłości.

Powiedziane jest w Księdze Eklezjastyka (4,33-36): „Za sprawiedliwość walcz dla duszy twojej i bij się o prawdę aż do śmierci, a Bóg za ciebie zwalczy nieprzyjaciół twoich. Nie bądź prędkim w języku twoim, a niepożytecznym i nieudalnym w uczynkach twoich. Nie bądź jak lew w domu twoim na zgubę domowników twoich i ucisk poddanych twoich. Niech nie będzie ręka twoja wyciągnięta ku braniu, a skurczona ku dawaniu”.

Doskonały, który dochodzi do stanu ścisłego zjednoczenia z Bogiem, powinien pełnić sprawiedliwość heroiczną we wszystkich jej odmianach, łącznie ze słusnością. Powinien zachowywać doskonale wszystkie prawa Boskie i ludzkie, kościelne i cywilne. Jeśli ma dokonywać podziału dóbr lub stanowisk, powinien to czynić proporcjonalnie do zasług każdego, wznosząc się ponad zbyt indywidualne racje pokrewieństwa lub przyjaźni. Powinien unikać wszelkiej niesprawiedliwości lub najłżejszej choćby krzywdy w stosunku do kogokolwiek.

Heroiczna sprawiedliwość okazuje się szczególnie, jeśli jest bardzo trudno pogodzić ją z pewnymi głębokimi uczuciami: np. gdy ojciec rodziny, będący jednocześnie urzędnikiem, musi się wypowiedzieć przeciw swemu synowi, który zawinił poważnie, lub gdy przełożony musi wysłać na daleką i niebezpieczną placówkę syna duchowego, który jest mu bardzo drogi.

Heroiczność cnót zakonnych

Religia przejawia się w stopniu heroicznym, gdy pełni się jej obowiązki mimo bardzo żywych sprzeciwów rodziny lub innych. Okazuje się również w dobrze zachowywanym ślubie pełnienia tego, co doskonalsze, lub też w założe-

niu rodziny zakonnej pośród wielkich trudności, które zazwyczaj temu towarzyszą.

Ubóstwo heroiczne wyrzeka się wszystkiego, zadowala się tym, co ściśle konieczne, aby upodobnić się do Pana Jezusa, który nie miał gdzie głowy skłonić. Nic nie brakuje temu, kto niczego nie potrzebuje, gdyż przez to, jak św. Franciszek z Asyżu, jest duchowo bogaty i szczęśliwy.

Czystość heroiczna okazuje się szczególnie w dozgonnym dziewictwie, gdy żyje się w ciele życiem całkowicie duchowym i gdy ostatecznie zapomina się o wszystkich trudnościach zmysłowych, gdyż się je przezwyciężyło.

Posłuszeństwo heroiczne przejawia się wreszcie w doskonałym wyrzeczeniu się własnej woli, gdy nic nie czyni się bez porozumienia z przełożonymi, gdy jest się posłusznym wszystkim przełożonym, jacykolwiek by byli, choćby mało życzliwi lub nawet nieżyczliwi. Czasem wymagane jest posłuszeństwo rozkazom bardzo trudnym, jak od Abrahama Bóg zażądał złożenia syna w ofierze. Potrzebna jest wtedy bardzo wielka wiara, ukazująca w przełożonym samego Boga, w którego imieniu występuje jego pośrednik. Jest to chwila ciemnej nocy i – jeśli przejdzie się przez nią dobrze – doprowadzi ona do wielkiego światła, gdyż Pan wynagradza hojnie łaskami światła, męstwa i miłości tych, którzy w taki sposób są posłuszni¹. Widzimy, że heroiczność cnót moralnych oddaje je coraz bardziej na usługi miłości i usposabia duszę do bardzo ścisłego zjednoczenia z Bogiem, o czym teraz będziemy mówić.

¹ Dzieje Kościoła wspominają niektórych zakonników, którzy mieli wielką gorliwość, wielkie dane do świętości, przeszli straszne próby, lecz którym, jak się zdaje, brakowało heroicznego posłuszeństwa przełożonym, których życie osobiste pozostawiało wiele do życzenia. Jakiegokolwiek byłyby zasługi tych sług Bożych, nigdy nie będzie mowy o ich beatyfikacji.

Rozdział 14

UMIŁOWANIE JEZUSA UKRZYŻOWANEGO I MARYI NA DRODZE ZJEDNOCZENIA

„In mundo pressuram habebitis: sed confidite, ego vici mundum” (J 16,33).

Kwietycy sądzą, że święte człowieczeństwo Zbawiciela jest pożytecznym środkiem tylko w początkach życia duchowego¹. Św. Teresa, przeciwnie, kładła szczególny nacisk na ten punkt, że nie powinniśmy samorzutnie opuszczać w modlitwie rozważania człowieczeństwa Zbawiciela, gdyż jest ono drogą prowadzącą nasze dusze do Jego Bóstwa². Święta, mówiąc o stanie dusz, które są w VI Mieszkaniu (rozdz. VII), pisze: „Może też która z was pomyśli sobie, że dusza, ciesząca się posiadaniem łask tak wysokich, nie będzie już się zajmowała rozmyślaniami o tajemnicy najświętszego człowieczeństwa Pana naszego, ale cała będzie oddana ćwiczeniu się w miłości... Chcę tu raz jeszcze to powtórzyć, abyście miały ostrzeżenie, jak pilnie potrzeba wam w tym punkcie mieć się na baczności, owszem, nie wiercie temu, kto by was chciał uczyć inaczej... Nie godzi się wam odwracać rozmyślnie od tego najświętszego człowieczeństwa Pana naszego Jezusa Chrystusa, które jest wszystkim dobrem naszym i niezawodnym na wszelkie nędze nasze lekarstwem... Sam Pan nam mówi, że On jest drogą (J 14,6), i również mówi, że On jest światłością (J 8,12) i że nikt nie może przyjść do Ojca, jeno przez Niego (J 14,6)... Prawda, że kogo Pan już dopuścił do Mieszkania siódmego... ten rzadko kiedy jeszcze, albo może i nigdy, nie będzie potrzebował uciekać się do tej pracy rozumu. Tam dusza niewypowiedzianym sposobem z Chrystusem Panem złączona, nigdy nie odchodzi od boku Jego i Pan, wedle Bóstwa zarazem i człowieczeństwa swego, do nieustającej ją dopuszcza ze sobą społeczności... Życie jest długie i sporo w nim różnych utrapień. I abyśmy je umieli znosić, jak należy, potrzeba nam zapatrywać się na wzór nasz, Chrystusa, jak On je znosił, jak je za przykładem Jego znosili Apostołowie i święci. Dobrze jest być z najslodszy Jezusem i z Najświętszą Jego Matką; nie odłączajmy się od tego towarzystwa tak dobrego... Raz jeszcze upewniam was, córki, takie stronienie od świętego człowieczeństwa, jakby od jakiejś do na-

¹ Por. Denz., nr 1255 (2235).

² Por. *Twierdza wewnętrzna*, II Mieszkanie, rozdz. I; VI Mieszkanie, rozdz. VII; *Księga życia*, rozdz. XXII.

bożeństwa przeszkody, jest drogą bardzo niebezpieczną. Łatwo nią diabeł może doprowadzić aż do utraty czci i miłości Najświętszego Sakramentu”.

Św. Katarzyna Sieneńska, która piła kilkakrotnie ze świętej rany Serca Jezusowego, wypowiada się podobnie w *Dialogu* i nie przestaje mówić o cenie Krwi Zbawiciela¹.

Zwycięstwo Chrystusa i Jego promieniowanie

Wszyscy święci powtarzali słowa św. Pawła: „Dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć jest mi zyskiem” (Flp 1,21) – „...Pragnę rozstać się z tym życiem, a być z Chrystusem” (Flp 1,23). – Jak wojowanie – mówi św. Tomasz² – jest życiem żołnierza, jak studiowanie jest życiem uczonego, tak Chrystus był ich [świętych] życiem, stałym przedmiotem ich miłości i źródłem ich sił. Św. Paweł pisze również do Koryntian: „Żydzi domagają się cudów, a Grecy szukają mądrości; my głosimy Chrystusa Ukrzyżowanego, będącego zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan. Dla tych jednak, którzy są wezwani, tak Żydów jak i Greków, Chrystusa – moc Bożą i mądrość Bożą” (1 Kor 1,22-24). – „Bom nie mniemał, żebym miał co umieć między wami, prócz Jezusa Chrystusa, i to Ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Wielki Apostoł powtarza to do Efezjan z niezrównaną mocą: „Aby Bóg... Ojciec... oświecił wzrok waszego serca, abyście wiedzieli, jaka jest nadzieja wezwania Jego, jakie bogactwo chwały dziedzictwa Jego w świętych i jak niezmierna jest wielkość mocy Jego w nas, którzy wierzymy, dzięki działaniu potężnej mocy Jego. Moc tę okazał On w Chrystusie, wzbudzając Go z martwych” (Ef 1,17-20). – „Aby przez wiarę Chrystus zamieszkał w sercach waszych. A wy umocnieni i ugruntowani w miłości, abyście wraz z wszystkimi świętymi pojąć mogli, jak ona jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka, abyście też mogli poznać, jak miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę i [w ten sposób] byli napełnieni całą pełnością Bożą” (Ef 3,17-20).

Wszyscy święci do końca swego życia ziemskiego żyli kontemplacją Męki, ci szczególnie, którzy byli bardziej upodobnieni do Jezusa Ukrzyżowanego, jak św. Franciszek z Asyżu, św. Dominik, a bliżej naszych czasów św. Paweł od Krzyża, św. Benedykt Józef Labre.

Na drodze zjednoczenia ujawniają się coraz wyraźniej niezmiernie bogactwa duchowe świętej duszy Zbawiciela, Jego umysłu, Jego woli, Jego uczuciowości. Coraz bardziej ukazuje się Jego świętość wrodzona, substancjalna, nie stworzona,

¹ *Dialog*, rozdz. XXI, XXVI, LIX, LXXV, LXXVI. Pan Jezus jest porównywany do mostu łączącego ziemię z niebem. Most ten ma trzy stopnie, którym odpowiadają trzy części ciała: nogi, serce, usta; odpowiadają temu trzy stany duszy.

² *In Ep. ad Philip.*, I, 21.

ukonstytuowana przez samą Osobę Słowa, posiadającego do głębi i na zawsze Jego duszę i ciało, które cierpiały dla nas. Coraz lepiej widzi się tę cenę pełni łaski, światła i miłości, która spłynęła ze Słowa w świętą duszę Jezusa, pełni, która była źródłem najwyższego pokoju, doskonałego szczęścia już tu na ziemi, a jednocześnie była przyczyną intensywności cierpień Chrystusa-Kapłana i Ofiary, gdyż te cierpienia za grzechy ludzkie, które przyjął na siebie, miały tę samą głębię jak Jego miłość do Ojca znieważonego i do naszych dusz, które miał zbawić¹. Dusza na drodze zjednoczenia uświadamia sobie coraz bardziej wielkie zwycięstwo odniesione przez Chrystusa podczas Jego Męki: zwycięstwo nad grzechem i nad szatanem, w trzy dni później ujawnione przez zwycięstwo nad śmiercią².

Wartość tego zwycięstwa nad grzechem pochodzi – widzimy to coraz lepiej – z aktu miłości teandrycznej (Bosko-ludzkiej – przyp. tłum.), który z Osoby Boskiej Słowa zaczerpnął wartość wewnętrznie nieskończoną, by zadośćuczynić i by wysłużyć nam życie wieczne. Ten akt miłości świętej duszy Zbawiciela „podał się bardziej Bogu niż wszystkie zbrodnie razem wzięte budziły w Nim odrazę”³. Pochodził od Syna, który jest równy Ojcu. Miał on większą wartość niż wszystkie razem wzięte zasługi ludzi i aniołów. Miał on wartość równą, a nawet wyższą, niż nagroda przez Niego wysłużona, czyli niż życie wieczne wszystkich wybranych, odkupionych przez Ofiarę Krzyżową; był on wartości nadobfitej.

Chrystus prawdziwie mógł powiedzieć: „Ufajcie, Jam zwyciężył świat”⁴; a w chwilach klęski i prześladowania jakąż to pociecha pomyśleć, że Chrystus Ukrzyżowany już odniósł zwycięstwo ostateczne; że naszą rzeczą jest tylko oddać Mu się, aby nam pozwolił z niego skorzystać.

Są jeszcze walki na ziemi, jednak zwycięstwo jest już odniesione przez Tego, który jest Głową Ciała Mistycznego, którego członkami jesteśmy. Na drodze zjednoczenia nabożeństwo do Męki Zbawiciela staje się coraz bardziej nabożeństwem do Chrystusa w chwale, Zwycięzcy grzechu i szatana przez swój krzyż.

To właśnie głoszą hymny Wielkiego Tygodnia:

*Vexilla Regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium,
Qua vita mortem pertulit,
Et morte vitam protulit.*

Sztandary Króla wznoszą się,
Tajemny Krzyża błyszczą trzon,
Kiedy poniosło życie śmierć,
Zdobywszy życie przez swój zgon.

¹ Rozwinęliśmy ten punkt obszernie w *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, s. 206-264.

² Por. piękną książkę Dom Voniera, *La Victoire du Christ*, Desclée de Brouwer, 1935.

³ Por. III-a, q. 48, a. 2.

⁴ J 16,33. Podobnie powiedziane jest w 1 J 5,4: „Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra”. – „*Est enim sperandarum substantia rerum*” (Hbr 11,1); nasza wiara odnosi zwycięstwo nad duchem świata, gdyż sprawia, że gardzimy tym, co by nas mogło oddalić od Boga.

*Te, fons salutis, Trinitas,
Collaudet omnis spiritus:
Quibus crucis victoriam,
Largiris, adde praemium.
Amen.*

Trójco, zbawienia w Tobie zdroj,
Niechaj Cię duch uwielbia nasz:
Komu w zwycięstwie krzyża dział,
Temu nagrodę także dasz.
Amen.

Zaczyna się wobec tego coraz lepiej rozumieć, co pisze św. Tomasz o miłości Boga do Chrystusa i do nas: „Bóg zawsze miłuje bardziej tych, którzy są lepsi, ponieważ Jego miłość jest źródłem wszelkiego dobra, nikt nie byłby lepszy od drugiego, gdyby nie był bardziej miłowany przez Boga. Wynika z tego, że Bóg miłuje Chrystusa nie tylko bardziej niż cały rodzaj ludzki, lecz bardziej niż ogół stworzeń, gdyż chciał dla Niego dobra wyższego i dał Mu imię ponad wszelkie imię, dał Mu prawdziwie być Bogiem. Doskonałość Zbawiciela nie jest umniejszona przez to, że Bóg wydał Go na śmierć dla naszego zbawienia; wręcz przeciwnie, Jezus stał się w ten sposób chwalebnym Zwycięzcą grzechu, śmierci i szatana; została Mu dana władza najwyższa”¹.

W ten sposób można lepiej zrozumieć dopuszczenie przez Boga grzechu pierwszego człowieka i następstw tego. Twierdzi również św. Tomasz: „Bóg dopuszcza zło tylko dla wyższego dobra”. Dlatego św. Paweł pisze (Rz 5,20): „gdzie spotęgował się grzech, tam tym obficie spłynęła łaska”, i dlatego Kościół podczas błogosławieństwa paschału śpiewa: „*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem* – O błogosławiona wino, która zasłużyła mieć takiego i tak wielkiego Odkupiciela”. Śmierć Pana Jezusa na krzyżu, która jest jednocześnie Jego zwycięstwem, jest najchwalebniejszym objawieniem Miłosierdzia i Potęgi Boga. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” za nas, mówi św. Jan (J 3,16). To objawia się coraz bardziej duszy kontemplacyjnej i co dzień lepiej ukazuje nieskończoną wartość Mszy świętej, która substancjalnie przedłuża Ofiarę Krzyżową i udziela nam jej owoców.

Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny na drodze zjednoczenia

Aby wniknąć w tajemnicę Chrystusa, Jego Męki, dusza kontemplatywna powinna prosić Maryję, by głębiej ją tam wprowadziła. To właśnie wśród modlitw liturgicznych wyraża *Stabat Mater* Jacopone da Todi, franciszkanina (XIII wiek).

Sekwencja ta ukazuje w sposób szczególnie uderzający, do jakiego stopnia nadprzyrodzona kontemplacja tajemnicy Chrystusa jest na normalnej drodze świętości. We wspaniałej, zwieżłej, żarliwej formie ukazuje ona ranę Serca Zbawiciela i przedstawia głęboki i przenikliwy wpływ Maryi, by prowadzić nas do

¹ I-a, q. 20, a. 4, corp. i ad 1.

² II-a, q. 1, a. 3, ad 3.

Niego. Lecz Najświętsza Panna nie tylko prowadzi nas do tej zażyłości z Bogiem, ale w pewnym znaczeniu dopełnia ją w nas.

Tak należy rozumieć powtarzające się w tych strofach wielokrotne *fac*, które jest wyrazem żarliwej prośby¹:

*Eia Mater, fons amoris,
Me sentire vim doloris
Fac, ut tecum lugeam.*

*Fac, ut ardeat cor meum
In amando Christum Deum,
Ut sibi complaceam.*

*Fac ut portem Christi mortem,
Passionis fac consortem
Et plagas recolere.*

*Fac me plagis vulnerari,
Fac me cruce inebriari
Et cruore Filii.*

Matko, coś miłości zdrojem,
Przejmij mnie cierpieniem swoim,
Abym boleć z Tobą mógł.

Niechaj serce moje pała,
By radością mą się stała
Miłość, którą – Chrystus Bóg.

Bym z Chrystusem konał razem,
Męki Jego był obrazem,
Rany Jego w sobie czuł.

Niech mnie do krwi rani zgraja,
Niech mnie męki krzyż upaja
I Twojego Syna krew.

To modlitwa duszy, która również chce doznać duchowo rany miłości i być wprowadzoną w te tajemnice bolesne przez adorację zadośćuczynienia, jak obok Maryi św. Jan i św. Magdalena na Kalwarii, a także św. Piotr, gdy wylewał obfite łzy.

Chciałoby się wylewać zawsze łzy skruchy i uwielbienia, bo jak powiedziane jest w książce przypisywanej św. Augustynowi², „im bardziej cierpimy z powodu obrazu Boga, tym bardziej cieszymy się z odczuwania tego świętego bólu”.

To właśnie wyraża *Stabat* w tej przepięknej strofie:

*Fac me tecum pie flere
Crucifixo condolere,
Donec ego vixero.*

*luxta cruce tecum stare
Et me tibi sociare
In planctu desidero.*

Pragnę płakać w Twym pobliżu,
Cierpiąc z Tym, co zmarł na krzyżu,
Po mojego życia kres.

Chcę pod krzyżem stać przy Tobie,
Z Tobą łączyć się w żalobie,
I wylewać zdroje łez.

* * *

Nie pozwólmy, by te źródła życia tryskały bez pożytku dla nas; powinniśmy pić z nich obficie. Z tych przedziwnych ran Zbawiciela tryska życie, z którego powinniśmy obficie czerpać. Niech Pan raczy, gdy uczestniczymy w ofierze

¹ W przekładzie polskim Staffa, który tu podajemy, zatracą się to energiczne i pełne wiary w moc wstawiennictwa Maryi *fac* – spraw, uczyni (przyp. tłum.).

² *Liber de vera et falsa poenitentia*, rozdz. XIII: „Semper delectat poenitens, et de dolore gaudet”. – Por. S. th., III-a, suppl. q. 4, a. 2: „Utrum expedit continue de peccato dolere”.

Mszy świętej i przyjmujemy Komunię świętą, pociągnąć nas do źródła swego Najświętszego Serca.

O to właśnie prosi piękna modlitwa niemiecka w formie dostępnej dla wszystkich wiernych:

*Ich danke Dir, Herr Jesu Christ,
Dass du für mich, gestorben bist.
Lass dein Blut und deine Pein
An mir doch nicht verloren sein.*

Dziękuję Ci, Panie, Jezu Chryste,
Żeś umarł dla mego zbawienia.
Spraw, by Twoja krew i Twoja boleść
Nie była dla mnie stracona.

W sposób bardziej osobisty i żarliwy to samo wyraża św. Mikołaj z Flüe, pobożny pustelnik, nazywany w Szwajcarii Ojcem Ojczyzny:

*O mein Herr und mein Gott,
Nimm alles von mir,
Was mir hindert zu Dir!*

O Panie mój i Boże,
Zabierz wszystko,
Co mi przeszkadza iść do Ciebie!

*O mein Herr und mein Gott,
Gib alles mir,
Was mich fördert zu Dir!*

O Panie mój i Boże,
Daj mi wszystko,
Co mnie zaprowadzi do Ciebie!

*O mein Herr und mein Gott,
Nimm mich mir,
Und gib ganz zu eigen Dir!*

O Panie mój i Boże,
Zabierz mnie sobie,
I daj mnie całkowicie Tobie!

Niewątpliwie ta kontemplacja nieskończonych zasług Zbawiciela jest na normalnej drodze świętości; bez niej nie można mieć miłości krzyża, która jest nie czym innym, jak gorącą miłością Jezusa Ukrzyżowanego; to królewska droga do nieba i już na niej jest jakby zapoczątkowanie życia wiecznego, „*quaedam inchoatio vitae aeternae*”¹.

Pewna dusza bardzo doświadczana pisała: „Te słowa Boże Zbawiciela często mnie podtrzymywały: «Na świecie doznacie ucisku, ale ufajcie, Jam zwyciężył świat». Jego ostateczny triumf, ten triumf, który rzuca tak pocieszające światło na sprawy ziemskie, jest dla mnie bezgraniczną radością. Gdy umęczona podnoszę oczy ku dobremu Mistrzowi, wzdychając: «Panie, potrzeba mi radości!», widzę Jego triumf, jego zwycięstwo przy końcu świata i ten promień z góry rozświeca najciemniejsze noce i rozpogadza mimo wszystkich klęsk. To tak jakby z brzegu spoglądało się na rwące potoki... Na ziemi dzieje się tak źle, posady wszechświata drżą, ale On jest niezmienny: niezmiennie dobry”.

Idąc tak za Nim, nie chodzi się w ciemnościach, ale otrzymuje się coraz więcej światła życia².

¹ Por. S. th., I-a II-ae, q. 69, a. 2; II-a II-ae, q. 24, a. 3, ad 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2.

² O. Maria Jan Józef Lataste OP, założyciel dzieła pokutnic dominikanek św. Marii Magdaleny

Dział III

FORMY I STOPNIE ŻYCIA ZJEDNOCZENIA

Nie można sobie wytworzyć prawdziwego pojęcia o życiu zjednoczenia, nie rozpatrzywszy jego różnych form i stopni. Dlatego rozpatrzmy tu życie apostołskie doskonale – owoc kontemplacji, oraz życie wynagradzające. Przygotuje to nas do zrozumienia tego, co mówili wielcy mistycy o zjednoczeniu mistycznym oschłym, o zjednoczeniu ekstatycznym i o zjednoczeniu przemieniającym. W ten sposób zobaczymy, jak należy rozstrzygnąć zagadnienie: czy można mieć pełną doskonałość miłości Bożej bez zjednoczenia mistycznego bądź w oschłości, bądź też w pociechach.

By mówić na te tematy, które znacznie nas przewyższają, przypomnijmy sobie powiedzenie o młodych i starych profesorach: Młodzi profesorowie wykładają więcej niż wiedzą, czyli wiele rzeczy, których nie wiedzą. Profesorowie w wieku średnim wykładają wszystko, co wiedzą. Starzy profesorowie wykładają to, co jest pożyteczne dla słuchaczy. Jest rzeczą szczególnie konieczną iść za przykładem tych ostatnich, gdy się przystępuje do tematu, o którym mamy teraz mówić; by móc to uczynić w sposób zadowalający, trzeba by mieć osobiste doświadczenie tego wyższego zjednoczenia. My możemy tylko powtórzyć pokrótce to, co wydaje nam się najistotniejsze w świadectwie świętych. Jesteśmy jak widz, który będąc jeszcze w dolinie, patrzy z dołu na wspinaczkę tych, którzy wznoszą się aż na szczyt góry.

z Betanii, nie znając modlitwy św. Mikołaja z Flüe, którą tu zacytowaliśmy, ułożył modlitwę prawie identyczną: „O mój Jezu, kocham Cię! Daj mi siebie i daj mnie Tobie! Utożsam mnie z Tobą: nlech moja wola będzie Twoją! Wciel mnie w Ciebie, bym żył tylko w Tobie i dla Ciebie, bym oddał Tobie wszystko, co otrzymałem od Ciebie, nic dla siebie nie zachowując! Niech umrę wszystkiemu dla Ciebie! Niech zdobywam dla Ciebie dusze! Dusze, o mój Jezu, dusze!”

Rozdział 15

DOSKONAŁE ŻYCIE APOSTOLSKIE A KONTEMPLACJA

„Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et praedicatio”

(II-a II-ae, q. 188, a. 6).

Nie wypada traktować o ścisłym zjednoczeniu duszy oczyszczonej z Bogiem, nie mówiąc o owocach tego zjednoczenia, widocznych w doskonałym życiu apostolskim. Różni się ono od życia czysto kontemplacyjnego, np. cystersów, i od życia czynnego zakonów opiekujących się chorymi, gdyż łączy kontemplację i działalność apostolską, polegającą na wykładaniu nauki świętej, pracy kaznodziejskiej i kierownictwie dusz.

Tym się tłumaczy, dlaczego w Kościele zakony oddające się życiu apostolskiemu, jak dominikanie, franciszkanie, karmelici itp., łączą praktyki monastyczne, jak wstrzemięźliwość, posty, wstawanie na modlitwę w nocy, z pogłębionymi studiami filozofii i teologii, z pełną modlitwą liturgiczną, czyli śpiewaniem Oficjum w chórze, i wreszcie z apostolstwem przez nauczanie słowem i pismem oraz kaznodziejstwem. Jeśli jeden z tych elementów znacznie przeważać ze szkoda innych, harmonia życia apostolskiego ulega zamąceniu. Wtedy zatrzymuje się bądź to na literze reguły zakonnej, bądź na bezdusznych studiach, bądź też na płytkim kaznodziejstwie, które nie może być owocne. W tej wielkiej różnorodności funkcji trzeba zachować ich równowagę, ich jedność, która stanowi właśnie o duchu tego życia. W przeciwnym razie materializuje się ono i staje tylko zewnętrznym. Bł. Henryk Suzo miał widzenie, które mu wyjaśniło, że w zakonnie o życiu apostolskim ani ci, którzy przywiązują się prawie wyłącznie do reguły zewnętrznej, ani ci, którzy oddają się studiom bez ducha modlitwy, bez wspaniałomyślnej miłości Boga i dusz, nie są bardziej zaawansowani, gdyż nie dążą do upodobnienia się do Chrystusa, nie żyją Nim i nie mogą dawać Go innym¹. „Ich oczy nie są jeszcze otwarte” – mówi bł. Henryk Suzo; nie mają zmysłu życia wewnętrznego i nie rozumieją wartości krzyża, bez którego apostoł nie może pracować dla zbawienia dusz.

¹ *Księga mądrości wiekuistej*, cz. III, rozdz. V. Por. bł. Henryk Suzo, *Oeuvres mystiques*, przekł. franc. o. G. Thiriot, 1899, t. 2, s. 233n.

Najwyższe źródło apostołstwa

To życie apostołskie powinno się jak najbardziej zbliżać do życia Pana Jezusa i świętych Apostołów Piotra i Pawła, czy też Jana Ewangelisty. Ojcowie Kościoła, pasterze swoich diecezji, żyli nim, podobnie wielcy teologowie i apostołowie, jak św. Bernard, św. Dominik, wielcy misjonarze, jak św. Franciszek Ksawery. Wszyscy oni byli kapłanami głębokiej myśli i modlitwy, prawdziwymi mistykami, którzy dawali duszom, by je zbawić, swoją żywą kontemplację Boga i Chrystusa.

Uderzający przykład kaznodziejstwa, który – według wyrażenia św. Tomasza – „wypływa z pełni kontemplacji”, znajdujemy w kazaniach św. Piotra w dniu Zielonych Świątek, gdy oświecony i umocniony przez Ducha Świętego, mówi do Żydów: „Jezusa Nazareńskiego... gdy według zakreślonego z góry postanowienia i przejrzenia Bożego został wydany, wyście przez ręce złoczyńców przybili do krzyża i zgładzili. Ale Bóg Go wskrzesił” (Dz 2,22-24). – „Zabiliście tedy dawcę życia, którego Bóg wskrzesił z martwych, czego my świadkami jesteśmy” (Dz 3,15). „Ten jest onym kamieniem odrzuconym przez was budujących, który stał się kamieniem węgielnym. I w żadnym innym nie masz zbawienia” (Dz 3,11n).

Listy św. Pawła są przepełnione głoszeniem słowa Bożego z pełni kontemplacji, np. w słowach Listu do Efezjan (3,14-19): „Zginam kolana przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi, aby dał wam według bogactw chwały swojej, a za sprawą Ducha Jego wzmocnić się potężnie w wewnętrznego człowieka, tak aby przez wiarę Chrystus zamieszkał w sercach waszych. A wy umocnieni i ugruntowani w miłości, abyście wraz ze wszystkimi świętymi pojąć mogli, jak ona jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka, abyście też mogli poznać, jak miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę i [w ten sposób] byli napełnieni całą pełnością Bożą”. To prawdziwie ogniste słowa z natchnienia Bożego.

Oczy otwierające się na rzeczy Boże to oczy kontemplacji miłującej i przenikającej tajemnice objawione, kontemplacji wyższej nad zewnętrzne praktyki i pokuty, wyższej również nad wszelkie studia; ona to wraz z głęboką miłością Boga i bliźniego powinna być duszą apostołstwa.

Podobnie jak Jezus Chrystus i Dwunastu, apostoł powinien być kontemplującym, który przekazuje innym swą kontemplację, by ich uświęcić i zbawić. Specjalny cel życia apostołskiego jest określony przez św. Tomasza słowami: „*Contemplari et contemplata aliis tradere*”¹.

* * *

¹ II-II-II-ae, q. 188, a. 6.

Jak należy rozumieć ten związek kontemplacji i działania w życiu apostołskim? Aby życie apostołskie zachowało swą jedność, kontemplacja i działanie nie mogą w nim być *ex aequo* – na stopie równości. Muszą one być sobie podporządkowane, bo w przeciwnym razie będą sobie wzajemnie szkodzić i w końcu trzeba będzie wybrać jedno lub drugie.

Lecz jak rozumieć to podporządkowanie?

Niektórzy nie zdają sobie dobrze z tego sprawy, wskutek czego pomniejszają naukę tradycyjną, mówiąc: głównym i pierwszym celem życia apostołskiego jest działanie apostołskie, ale dąży ono również do pewnej kontemplacji jako środka koniecznego do działania.

Czyż doprawdy święci apostołowie i wielcy misjonarze, jak św. Franciszek Ksawery, uważali miłującą kontemplację tajemnic wiary za zwykły środek podporządkowany działaniu? Czy św. Proboszcz z Ars tak rozumiał modlitwę, rozmyślanie, odprawianie Mszy świętej? Czyż nie jest to pomniejszaniem znaczenia zjednoczenia z Bogiem, źródła wszelkiego apostołstwa? Posuwając się dalej w tym sposobie patrzenia, który rzadko jest sformułowany wyraźnie, doszłoby się do twierdzenia, że miłość bliźniego jest wyższa od miłości Boga, co byłoby herezją, wywracającą sam porządek miłości.

Św. Tomasz i jego uczniowie twierdzą w sposób bardziej wzniosły, bardziej tradycyjny i bardziej owocny, że kontemplacja rzeczy Bożych i zjednoczenie z Bogiem, którego ona wymaga, nie mogą być pojmowane jako środek podporządkowany działaniu, gdyż są od niego wyższe. Jest w pełni oczywiste, że nie ma na ziemi nic wyższego niż zjednoczenie z Bogiem przez kontemplację i miłość¹, więc działalność apostołska ma wartość o tyle tylko, o ile wypływa z tego źródła, które nie tylko nie jest środkiem podporządkowanym, lecz jest przyczyną wyższą. Co więcej, działalność apostołska jest sama podporządkowana zjednoczeniu z Bogiem, do którego apostoł chce doprowadzić dusze, tak jak sam został doń doprowadzony. Toteż trzeba stwierdzić, że życie apostołskie zmierza głównie do kontemplacji, która przynosi owoce w apostołstwie. Pięknie mówi św. Tomasz: „głoszenie słowa Bożego powinno wypływać z pełni kontemplacji” (II-a II-ae, q. 188, a. 6). Tak to tłumaczyli jego najlepsi komentatorzy, wśród których można zacytować karmelitów z Salamanki² i dominikanina Passeriniego³.

Św. Tomasz dodaje, że Jezus Chrystus nie zadowalał się życiem czysto kon-

¹ II-a II-ae, q. 182, a. 1: „Vita contemplativa est simpliciter melior quam activa”. – Tamże, a. 4: „Secundum suam naturam... vita contemplativa est prior quam activa, in quantum prioribus et melioribus insisit, unde et activam vitam movet et dirigit”.

² *Cursus theologicus*, tr. XX; *De statu religioso*, disp. II, dub. III. „Finis proximus vitae mixtae est contemplatio ut derivatur ad actionem circa proximum”.

³ *De Hominum statibus*, in II-a II-ae, q. 188, a. 6: „Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem”.

templacyjnym, lecz wybrał to, które zakłada obfitość kontemplacji i które zstępuje, by udzielić jej ludziom przez głoszenie słowa Bożego¹.

Jest nawet – mówi wielu tomistów – między kontemplacją a działaniem związek podobny do tego, jaki jest między Wcieleniem a Odkupieniem. Wcielenie, czyli zjednoczenie hipostatyczne natury ludzkiej Chrystusa z Osobą nie stworzoną Słowa, nie jest podporządkowane naszemu odkupieniu, jak środek niższy celowi wyższemu, lecz jest przyczyną wyższą dla niższego skutku. „Chrystus – mówi św. Tomasz² – jest bardziej umiłowany przez Boga niż cały rodzaj ludzki, niż wszystkie stworzenia razem... Nie traci On nic ze swojej doskonałości przez to, że Bóg wydał Go na śmierć dla naszego zbawienia; wręcz przeciwnie, stał się w ten sposób chwalebnym Zwycięzcą grzechu i śmierci”.

Pisząc te słowa, św. Tomasz wykazuje, że jego nauka wypływa z kontemplacji wielkości tajemnicy Chrystusa.

Bóg odwiecznie chciał Wcielenia nie jako podporządkowanego Odkupieniu, lecz jako owocującego w Odkupieniu. Podobnie w życiu apostołskim chciał Bóg kontemplacji i zjednoczenia ze sobą nie jako podporządkowanych działaniu, lecz jako owocujących w apostołstwie.

* * *

Dlaczego apostołstwo powinno wypływać z kontemplacji tajemnic zbawienia? Czyż to jest konieczne? – Tak, by głoszenie Ewangelii i kierownictwo dusz było pełne światła, żywe, proste, przenikliwe, z namaszczeniem, które przyciąga serca, oraz z głębokim przekonaniem, które je porywa. Św. Tomasz mówi: „Ten, kto niesie innym słowo Boże, powinien ich pouczać, pociągać ich serca ku Bogu i poruszać ich wolę do pełnienia prawa Bożego” (II-a II-ae, q. 177, a. 1).

Tak być powinno, by kazanie dawało nie tylko literę, lecz ducha słowa Bożego, tajemnic nadprzyrodzonych, przykazań i rad. Nie chodzi tu o romantyczny liryzm, ale o tchnienie prawdy Bożej, które wypływa z wielkiego ducha wiary i gorącej miłości Boga i dusz.

By dobrze zrozumieć, czym powinno być głoszenie Ewangelii, trzeba przypomnieć sobie, że Nowy Zakon jest tylko wtórnie prawem pisanym, lecz przede wszystkim i głównie jest on prawem wlanym do dusz, „łaską Ducha Świętego”³; właśnie po to, byśmy mogli żyć tą łaską, trzeba było nas pouczyć słowem i pismem o tajemnicach, w które należy wierzyć, i o przykazaniach, które należy zachowywać.

Głoszenie Ewangelii powinno być duchem i życiem; trzeba więc, by apostoł

¹ III-a, q. 40, a. 1, ad 2; a. 2, ad 3.

² I-a, q. 20, a. 4, ad 1.

³ Por. I-a II-ae, q. 106, a. 1.

łaknął i pragnął sprawiedliwości Bożej, by się nie zniechęcał żadnymi napotkanymi przeszkodami; trzeba, aby miał dar męstwa, by wytrwał aż do końca i pociągał dusze za sobą.

Ten głód i pragnienie sprawiedliwości Bożej wzrastają przez modlitwę liturgiczną, przez rozmyślanie. Przede wszystkim jednak odprawianie ofiary Mszy świętej, przez złączenie z Bogiem, który w niej żyje, jest tym szczytem, skąd powinno, jak rzeka, płynąć żywe nauczanie słowa Bożego.

Normalnie kapłan, by być *alter Christus* – drugim Chrystusem, powinien dojść do kontemplacji nadprzyrodzonej Ofiary Krzyżowej, trwającej substancjalnie na ołtarzu. Ta kontemplacja powinna być samą duszą apostołstwa. Nie jest ona środkiem podporządkowanym apostołstwu, lecz najwyższą jego przyczyną, podobnie jak źródła zawsze obfite, z których spływają wielkie rzeki. Słowem, by zwracać innych ku Bogu, trzeba z Nim być ściśle zjednoczonym.

Warunek i płodność apostołstwa

Owocami tego apostołstwa powinno być nawrócenie niewiernych i grzeszników, postęp dobrych, ogólnie mówiąc: zbawienie dusz. Trzeba jednak pamiętać, że Pan Jezus dla zbawienia dusz nie zadowolił się głoszeniem prawdy, lecz umarł z miłości dla nich na krzyżu. Podobnie apostołowie nie mogą zbawiać dusz przez samo nauczanie, bez cierpienia dla nich.

Św. Paweł wskazuje na to, gdy pisze (2 Kor 4,8-10): „We wszystkim ucisk cierpimy, lecz na duchu nie upadamy; jesteśmy w biedzie, lecz nie rozpaczamy, znosimy prześladowanie, lecz nie jesteśmy opuszczeni, rzucają nas o ziemię, lecz nie giniemy. Zawsze umartwienie Jezusa w ciele naszym nosimy, aby życie Jezusowe przejawiało się w ciałach naszych”. Pan Jezus, obiecując stokrotną nagrodę tym, którzy za Nim idą, zapowiedział im prześladowanie (Mk 10,30).

Pan Jezus przypomina tę prawdę św. Katarzynie Sieneńskiej, jak to widzimy w *Dialogu*, rozdz. CLVIII: „Spójrz teraz na łódź Ojca twego [św.] Dominika, umiłowanego syna mojego, i zobacz, z jak doskonałym ładem wszystko urządził. Chciał, aby bracia jego mieli na myśli tylko chwałę moją i zbawienie dusz przez światło wiedzy. To światło chciał uczynić zasadą swego zakonu... U jakiego stołu żywi on synów swoich światłem wiedzy? U stołu Krzyża. Krzyż jest stołem, przy którym zasiada święte pragnienie, aby żywić się duszami dla chwały mojej”.

Pośród mistyków Towarzystwa Jezusowego o. Lallemand mówi podobnie w *Nauce duchownej* (cz. II, dział I, rozdz. III, a. 4: „Miłość krzyży”): „Tak jak Pan nasz dokonał odkupienia świata jedynie przez swój krzyż... podobnie pracownicy ewangeliczni stosują łaskę odkupienia jedynie przez swoje krzyże i prześladowania. Tak więc nie można spodziewać się wielkiej nagrody ich działania, jeśli im nie towarzyszą niepowodzenia, oszczerstwa, obelgi i cierpienia.

Niektórzy wyobrażają sobie, że dokonują cudów, ponieważ mają kazania dobrze skomponowane, wypowiedziane z wdziękiem, są popularni i wszędzie dobrze widziani. Mylą się. Środki, na których się opierają, nie są środkami, którymi posługuje się Bóg, by dokonać wielkich rzeczy. Potrzeba krzyży, by przynieść zbawienie światu. Drogą krzyżową prowadzi Bóg tych, których używa dla zbawienia dusz: apostołów i mężów apostołskich, jak św. Ksawery, św. Ignacy, św. Wincenty Fereriusz, św. Dominik... Jezus wybrał nam nasze krzyże i daje nam je jako materię na korony, które nam przygotowuje i jako próbę naszej cnoty i wierności w Jego służbie”.

Św. Ludwik Grignon de Montfort mówi podobnie w swoich pismach: *List do przyjaciół Krzyża i Miłość mądrości Bożej*, cz. I, rozdz. VI.

Cudowna skuteczność apostołstwa świętych okazuje się szczególnie na misjach. W Azji i na archipelagu indyjskim św. Franciszek Ksawery nawrócił tysiące pogan, podobnie św. Piotr Klawer. Św. Ludwik Bertrand był Franciszkiem Ksawerym Nowej Grenady, nawrócił na wiarę chrześcijańską, pośród nieustannych niebezpieczeństw, sto pięćdziesiąt tysięcy dusz. Iluż misjonarzy było okrutnie umęczonych w różnych krajach, a krew ich stała się posiewem chrześcijaństwa! Życie Kościoła, podobnie jak jego Boskiego Założyciela, przeszło przez śmierć i przez to zachowuje się zawsze młode i niewyczerpane płodne.

Wynika z tego, że płodne apostołstwo powinno wypływać ze ścisłego zjednoczenia z Bogiem i kontemplacji rzeczy Bożych; św. Tomasz mówi: „z pełności kontemplacji”, chociaż jego język jest zawsze tak powściągliwy.

Mamy tu nowe potwierdzenie tej doktryny, że kontemplacja, pochodząca z żywej wiary oświeconej przez dary, jest na normalnej drodze świętości, zwłaszcza dla kapłana, który powinien kierować duszami, oświecać je i prowadzić do doskonałości¹.

¹ Por. kard. Mercier, arcybiskup Malines, *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1919, rozdziały: Dusza wierna doświadcza bliskości Bożej. Dlaczego jest stosunkowo mało dusz, które kosztują tego zjednoczenia? Nasza odpowiedzialność pod tym względem. Czym jest powołanie apostołskie? Oddanie się pasterza swoim owieczkom. Miłość powszechna, miłość wielkoduszna, miłość działająca. Kult i głoszenie tajemnicy chrześcijańskiej istotą Ewangelii. Czy ta tajemnica stanowi ulubiony przedmiot naszych rozmyślań? Upadek wierzeń religijnych a niewystarczalność nauczania dogmatycznego. Niech życie wasze będzie życiem modlitwy! Por. również J. Maritain, *Action et contemplation*, „Revue Thomiste”, maj-czerwiec 1937, s. 18-51.

Rozdział 16

ŻYCIE WYNAGRADZAJĄCE

Aby uzupełnić to, co powiedzieliśmy o zjednoczeniu z Bogiem u doskonałych, trzeba pomówić przynajmniej pokrótce o życiu wynagradzającym, które jest apostołstwem przez modlitwę i cierpienie, a którego Bóg wymaga, by apostołstwo nauczające przyniosło plon obfity.

Pan Jezus zbawił świat bardziej przez miłość heroiczną na krzyżu niż przez nauczanie. Jego słowa dawały nam światło, wskazywały drogę, ale Jego śmierć na krzyżu wysłużyła nam łaskę, byśmy mogli iść tą drogą.

Maryja, która zasłużyła na tytuł Współodkupicielki i Wszechpośredniczki, jest wzorem dusz wynagradzających przez swoje cierpienia u stóp krzyża. Przez nie wysłużyła nam *de congruo*, czyli zasługą stosowności opartą na miłości, to wszystko, co Słowo Wcielone wysłużyło w ścisłej sprawiedliwości. Św. Pius X (encyklika *Ad diem illum*, 2 lutego 1904) zaaprobował to powszechne nauczanie teologów. Benedykt XV zatwierdził tytuł Współodkupicielki, ogłaszając, że „Maryja w zjednoczeniu z Chrystusem odkupiła rodzaj ludzki, *ut dici merito queat ipsam cum Christo humanum genus redemisse*” (list apostolski z 22 marca 1918, AAS, s. 182). W ten sposób Maryja stała się Matką duchową wszystkich ludzi.

Następnie Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* przypomniał wierzącym konieczność wynagradzania, nawołując, by łączyli ofiarowanie wszystkich swoich przeciwności i cierpień z zawsze żywą ofiarą w Sercu Jezusa, głównego Kapłana ofiary Mszy świętej.

W czasie Mszy świętej ofiara Pana Jezusa nie jest już krwawą i bolesną, jak była na krzyżu, ale ofiara bolesna powinna trwać w Ciele Mistycznym Zbawiciela i będzie trwała aż do końca świata. Rzeczywiście, Jezus, wcielając stopniowo w siebie wiernych, których ożywia, odtwarza w nich coś ze swego dziecięctwa, z życia ukrytego, publicznego i bolesnego, zanim da im uczestnictwo w swoim życiu chwalebny w niebie. Przez to daje im możliwość pracować, współdziałać z Nim, przez Niego i w Nim dla zbawienia dusz tymi samymi środkami co On. W tym znaczeniu św. Paweł napisał (Kor 1,24n): „I oto teraz raduję się w cierpieniach za was i dopełniam na ciele własnym tego, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusowym, za ciało Jego, którym jest Kościół”. Niczego nie brak cierpieniom Chrystusa samym w sobie; mają one wartość nadobfitą i nieskończoną z racji osobowości Słowa Bożego, które stało się człowiekiem; brak im jednak czegoś w ich promieniowaniu w nas.

Życie wynagradzające kapłana

Trzeba, aby zwłaszcza kapłan był „drugim Chrystusem”. Jezus jest Kapłanem i Ofiarą, więc kapłan nie może pragnąć uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, nie uczestnicząc w jakiś sposób w Jego stanie żerty ofiarnej w tej mierze w jakiej pragnie tego Opatrzność. Gdy przystępuje do ołtarza, ma na ornacie z przodu i z tyłu krzyż, co przypomina krzyż Zbawiciela.

Tak to rozumieli wielcy biskupi, którzy w czasach prześladowania oddawali życie za owce swoje. Tak to rozumieli święci kapłani, jak Bernard, Dominik, Karol Boromeusz, Filip Nereusz, a bliżej naszych czasów Proboszcz z Ars, który wszystkie swoje cierpienia za zwracających się do niego wiernych ofiarowywał wraz z Ciałem i drogocenną Krwią Pana Jezusa.

Podobnie przyjaciel Proboszcza z Ars, o. Chevrier z Lyonu, mówił swoim wychowankom kapłanom: „Kapłan powinien być drugim Chrystusem; myśląc o złódku, powinien być pokornym i ubogim; im bardziej to urzeczywistnia, tym więcej przynosi chwały Bogu i pożytku bliźnim. Kapłan powinien być człowiekiem ogołoconym; wspominając Kalwarię, powinien myśleć, jak sam ma się ofiarować, by dawać życie. Kapłan powinien być człowiekiem ukrzyżowanym. Myśląc o tabernakulum powinien pamiętać, że stale ma się oddawać innym, powinien stać się dobrym chlebem dla dusz: kapłan powinien być człowiekiem zjadanym”¹.

O. Karol de Foucauld, który sam się ofiarował, by przypieczętować swoje apostołstwo wśród muzułmanów własną krwią, zapisał w notesie, który zawsze nosił przy sobie: „Żyć tak, jakbyś miał dzisiaj umrzeć śmiercią męczeńską. Im bardziej brak nam wszystkiego na ziemi, tym bardziej znajdujemy to, co ziemia może nam dać najlepszego: krzyż”².

Potwierdza się to bardzo wyraźnie w życiu wielu założycieli zakonów, którzy powinni za przykładem Pana Jezusa dopełnić swe dzieło przez doskonałe ofiarowanie samych siebie. Jest to widoczne w sposób uderzający w życiu św. Pawła

¹ Por. Antoine Lestra, *Le Père Chevrier*, Paris, Flammarion, 1934, s. 165.

² Innym przykładem życia wynagradzającego jest życie świątobliwego Girarda, subdiakona z Coutances, zmarłego w roku 1921 po dwudziestu dwóch latach cierpień. Jego żywot został opisany w książce pod tytułem *Vingt-deux ans de martyre* przez Myriam de G., Lyon (Vitte), która sama jest unieruchomiona na łóżu bólesci od dwudziestu pięciu lat. Ten święty ksiądz po subdiakonacie zachorował na gruźlicę kości w kolanach; mimo wielu operacji i pielgrzymek do Lourdes nie wyzdrowiał, ale otrzymał większą łaskę, a mianowicie łaskę codziennego ofiarowywania swoich cierpień w intencji skuteczności pracy apostolskiej księży swojego pokolenia. Po dwudziestu dwóch latach męczeństwa jego ciało, stoczone przez gruźlicę, było już jedną raną, a umierając zgadzał się na dalsze życie w tym cierpieniu przez drugie tyle jeszcze lat, jeżeli taka wola Boża. Jego bolesna ofiara, złożona z ofiarą Mszy świętej, doprowadziła go do świętości i musiała wyjednać nawrócenie wielu dusz.

od Krzyża, założyciela pasjonistów w XVIII wieku¹. (Por. poniżej dodatek do tego rozdziału).

Jest to jeden z najpiękniejszych przykładów życia wynagradzającego u założyciela, umacniającego w ten sposób swoje dzieło przez czterdzieści pięć lat cierpień, które były jakby nieustanną modlitwą w Ogrójcu. Umarł w roku 1775 mając lat osiemdziesiąt jeden, a ostatnie miesiące jego życia były jakby przedsmakiem nieba.

Pełne głębokiej treści karty książki, którą zacytowaliśmy, rzucają światło – jak sądzimy – na życie wielu innych świętych, zwłaszcza na ostatnie lata życia św. Alfonsa Liguori, kiedy był tak doświadczany. Można by sądzić, czytając powierzchownie opowiadanie o tych cierpieniach wewnętrznych w jego *Żywocie*, napisanym przez o. Berthego, że są to cierpienia oczyszczenia biernego zmysłów z oczyszczeniami ducha. W rzeczywistości dusza tego wielkiego świętego, który wówczas doszedł do wieku osiemdziesięciu lat, była już oczyszczona i te wielkie doświadczenia końcowe są przede wszystkim wynagradzające za grzeszników. Jest to wielkie apostołstwo przez cierpienie, które sprawia, że święci uczestniczą w życiu bolesnym Pana Jezusa, i które pozwala im przypieczętować swoje dzieło, tak jak On przypieczętował swoje na krzyżu.

Życie wynagradzające u tych wszystkich, którzy niosą ciężki krzyż

Jeśli kapłan ma być drugim Chrystusem, to i zwykły chrześcijanin ma również „nieść swój krzyż na każdy dzień”² i ofiarować swe cierpienia w łączności z ofiarą Pana Jezusa ponawianą na ołtarzu; powinien je ofiarować za siebie samego i za dusze, dla których zbawienia powinien pracować.

Św. Benedykt Józef Labre nie był kapłanem, nie uczestniczył w ścisłym tego słowa znaczeniu w kapłaństwie Chrystusa, za to gorliwie uczestniczył w Jego stanie ofiary. To samo trzeba powiedzieć o wielu oblubienicach Chrystusowych, które za przykładem Maryi uczestniczą w Jego cierpieniach i znajdują w tym najgłębsze macierzyństwo duchowe, będące jakby odbiciem macierzyństwa duchowego Najświętszej Panny w stosunku do dusz odkupionych Krwią Jej Syna.

Maryja nie otrzymała charakteru kapłańskiego, nie mogła konsekrować Eucharystii, lecz – jak mówi M. Olier – „otrzymała pełnię ducha kapłańskiego”, który jest duchem Chrystusa Odkupiciela. Przenikała Ona tajemnicę naszych ołtarzy jeszcze głębiej niż Apostoł Jan, gdy odprawiał wobec Niej Mszę świętą i udzielał Jej Komunii świętej. Maryja w rodzącym się Kościele przez swoją

¹ *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, dz. cyt., s. 86-88, 115-177.

² Łk 9,23: Jezus „do wszystkich mówił: Jeśli kto chce iść za Mną, niech zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój na każdy dzień i naśladuje Mnie”.

ofiara wewnętrzną, złączona z ofiarą Mszy świętej, użyźniała pracę apostolską Dwunastu. Przez swoje cierpienia wewnętrzne na widok powstających herezji, które zaprzeczały Bóstwu Jej Syna, była Ona Matką duchową dusz w stopniu, jakiego nie możemy nawet się domyślać, bez głębokiego doświadczenia tego ukrytego apostołstwa. W ten sposób kontynuowała ofiarę swego Syna.

Pewna służebnica Boża, która przez długi czas żyła tą prawdą, powiedziała: „Ciało Mistyczne Chrystusa nie może żyć bez cierpienia, tak jak nasze oczy bez słonecznego światła. Im dusza na ziemi jest bliższa Bogu, a więc im bardziej miłuje, tym bardziej jest skazana na cierpienie. – Czyż to nie szlachetne powołanie dla dusz, które otrzymały wszystko od Kościoła: żyć i ofiarowywać się za swoją Matkę?”¹ – Ta sama mężna zakonniczka mówiła również: „Trzeba cierpliwości, ale zdobędę ją; Pan Jezus ją zdobędzie... Zawsze Mu mówię: pragnę tej duszy za cenę wszystko mi jedno jakiego cierpienia”². – „Aż do końca świata Chrystus będzie konał w swoich członkach i właśnie przez to cierpienie i to konanie Kościół, Jego Oblubienica, będzie rodził świętych... Od śmierci Jezusa prawo się nie zmieniło: zbawia się dusze, jedynie cierpiąc i umierając za nie”³. – „Serce Jezusa uwielbione na wieki nie będzie już więcej cierpiało, nie może już cierpieć, teraz nasza kolej... Jakie szczęście, że teraz to my możemy cierpieć, a nie On!”⁴

Tym duszom wynagradzającym Pan Bóg daje słyszeć np. takie słowa: „Czyż nie prosiłaś Mnie o udział w mojej Męce? Wybieraj: czy chcesz radości wiary niezmałonej, porywającej i zalewającej cię słodyczą, czy też pragniesz ciemności, cierpienia, które pozwoli ci współpracować w zbawieniu dusz?”⁵ Pan Jezus zachęca je do wolnego wyboru; ale one jakby z konieczności porzucają radość i wybierają cierpienie z jego ciemnościami... aby światło, świętość, zbawienie zostały dane innym.

Od czasu do czasu Bóg ukazuje im zatwardziałość serc ludzkich, i czasem wydaje się, że piekło rozpętało się, by doprowadzić je same do aktu rozpacz; walczą godzinami – to walka ducha z duchem. Za wszelką cenę trzeba iść za Mistrzem aż do końca. Daje On im rozumieć coraz lepiej, że oczekuje od nich umiłowania wzgardy i całkowitego wyniszczenia, jak wyniszczenie ziarna pszenicznego rzuconego w ziemię, które musi zamarzeć, by przynieść plon stokrotny. To życie wynagrodzenia jest życiem dusz, powołanych do najbliższej służby Pana Jezusa⁶.

¹ *Mère Françoise de Jésus* (skrót jej życia, do którego dodaliśmy wyjątki z jej pism), s. 53.

² Tamże, s. 54.

³ Tamże, s. 143-145.

⁴ Tamże, s. 147.

⁵ Tamże, s. 177.

⁶ Tamże, s. 179.

Oto znak miłości doskonałej, jak czytamy w *Dialogu* św. Katarzyny Sieneńskiej (rozdz. LXXIV): „Jest to ten sam znak, jaki widzimy u świętych uczniów, gdy otrzymali Ducha Świętego... Nie bali się cierpień, lecz chlubili się swymi cierpieniami... Tą miłością jest sam Duch Święty, który wnika w jej [duszy] wolę, udzielając jej swej siły”. W tym samym *Dialogu* (rozdz. LXXVIII) powiedziane jest (mówi to sam Pan Bóg): „Ci, którzy płoną miłością ku Mnie i łakną zbawienia dusz, biegną do stołu najświętszego Krzyża. Chcą jedynie cierpieć i znosić tysiące udręczeń, służyć bliźniemu, zdobywać i zachowywać cnoty, nosząc na swym ciele stygmaty Chrystusa. Gdyż udręczona miłość, która ich pali, przepala ciało, objawia się pogardą samych siebie, radością z hańby, znoszeniem mąk i udręczeń, skądkolwiek przyjdą i w jakikolwiek sposób je im zsyłam... Ci idą za nieskałanym Barankiem, Synem moim, który na krzyżu był jednocześnie szczęśliwy, cierpiący i smutny... Tych dusz pogrążonych w ognisku mej miłości, bez reszty, nie posiadających już własnej woli, lecz całkowicie płonących we Mnie, nikt nie może pochwycić i wyrwać ze Mnie”.

Jest to doskonałe upodobnienie do Jezusa Chrystusa, jest to w życiu wynagradzającym zjednoczenie przemieniające, które stało się owocne i promieniujące. Jest to uczestnictwo w stanie ofiary Jezusa i nawet u świętych, którzy nie otrzymali właściwego kapłaństwa, bardzo ściśle zjednoczenie z Kapłanem wiecznym, w którym przedziwnie wypełniają się słowa św. Piotra (1 P 2,4n): „Zbliżając się do Niego, będącego żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale wybranym i cenionym przez Boga, i wy sami jako żywe kamienie wesprzecie się na Nim, wchodząc w skład domu duchowego, świętego kapłaństwa dla składania duchowych ofiar miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa”.

To upodobnienie przez życie wynagradzające do Chrystusa Ukrzyżowanego jest jakby bezpośrednim wstępem do życia wiecznego.

WIELKI WZÓR

Wynagradzająca noc ducha u św. Pawła od Krzyża¹

Dzieła św. Jana od Krzyża ukazują noc ducha głównie jako oczyszczenie bierne osobiste, przygotowujące duszę do doskonałego zjednoczenia z Bogiem, zwanego zjednoczeniem przemieniającym. To oczyszczenie, które jako bierne jest stanem mistycznym i zawiera kontemplację włąną, okazuje się więc konieczne dla usunięcia wad właściwych zaawansowanym, o jakich mowa w *Nocy ciemnej*, ks. II, zwłaszcza ukrytej pychy duchowej, która bywa czasem źródłem wielu złudzeń. Jest to czyścić przed śmiercią, ale czyścić, w którym dusza zasługuje i w którym miłość jej znacznie wzrasta. Ostatecznie ciemność i niepokój, jakie się

¹ Było to drukowane w numerze „Etudes Carmelitaines”, z października 1938, poświęconym zagadnieniom *nocy mistycznej*, opisowi psychologicznemu, wyjaśnieniu teologicznemu, rozpatrywaniu wypadków naturalnych lub chorobliwych, które mają pewne podobieństwa z tym stanem.

tam odczuwa, ustępują miejsca światłu wyższemu i radości zjednoczenia przemieniającego, które jest bezpośrednim wstępem życia w niebie. Po zimie nocy ducha następuje wiosna i wieczne lato, po którym nie będzie już jesieni.

Takie wrażenie daje lektura *Nocy ciemnej* i *Żywego płomienia miłości*. Można by powiedzieć, że noc ducha jest dla dusz zaawansowanych tylko tunelem, przez który trzeba przejść, zanim się wejdzie w zjednoczenie przemieniające, i że ponownie przez nią się nie przechodzi.

Niektóre żywoty wielkich sług Bożych szczególnie oddanych zadośćuczynieniu, ofiarowaniu się za zbawienie dusz lub apostołstwu przez cierpienie wewnętrzne, nasuwają myśl o przedłużaniu się nocy ducha nawet w okres zjednoczenia przemieniającego. Wtedy jednak ta próba nie byłaby już oczyszczającą, ale przede wszystkim wynagradzającą.

Św. Jan od Krzyża, nie kładąc szczególnego nacisku na ten punkt, wspomina kilkakrotnie o doświadczeniach wewnętrznych znoszonych przez świętych dla zbawienia grzeszników¹. Św. Teresa mówi również o wielkiej wspaniałości dusz, które weszły do VII Mieszkania².

Co należy myśleć o nocy ducha bardziej wynagradzającej niż oczyszczającej, która by trwała nawet dłuższy czas po wejściu w zjednoczenie przemieniające, gdy sama dusza doświadczana jest już oczyszczona? Gdzie indziej omówiliśmy pokrótce to zagadnienie³, trzeba tu przypomnieć pewne zasady oraz niektóre znaczące fakty.

* * *

Przed wszystkim chrześcijanin nie powinien zapominać, że wielkie cierpienia wewnętrzne, które Pan Jezus i Jego Najświętsza Matka odczuwali na widok grzechu i ofiarując się za nas, nie były dla nich oczyszczające, lecz odkupujące dla nas, i że im bardziej dusze postępują, tym bardziej ich cierpienia wewnętrzne upodabniają się do cierpień Jezusa i Maryi. Mówi się powszechnie również, że słudzy Boży są szczególnie doświadczeni, czy to dlatego że potrzebują głębszego oczyszczenia, czy też dlatego że powinni za przykładem Pana Jezusa pracować tymi samymi środkami co On, dla wielkiego dzieła nadprzyrodzonego, jak założenie zakonu lub zbawienie wielu innych dusz. Św. Jan od Krzyża i św. Teresa ciągle tego doświadczali. Fakty wskazują wyraźnie, że tak jest. Tutaj wskażemy pewien fakt szczególnie uderzający, a następnie porównamy pokrótce noc ducha oczyszczającą z nocą ducha przede wszystkim wynagradzającą, w której kryje się apostołstwo przez cierpienie, równie owocne, jak niewidoczne.

Zauważmy najpierw, nie zatrzymując się na tym, fakt dość charakterystyczny, stwierdzony przy końcu życia św. Alfonsa Liguori. Miał on już lat 80. Jeśli nie zagłębi się w ten okres jego życia, można by sądzić, że przechodzi on bierną noc zmysłów, której często towarzyszą silne pokusy przeciw mającym swoją siedzibę w sferze zmysłowej cnocie czystości i cierpliwości. Te pokusy u świętego starca były wówczas tak silne, że jego służący zastanawiał się, czy święty nie oszaleje. Jeśli jednak zwróci się uwagę na całe dzieło łaski dokonane w duszy tego wielkiego świętego, wszystko skłania do myślenia, że to doświadczenie u schyłku życia nie było właściwie oczyszczeniem biernym zmysłów (choć miało wszystkie tego pozory),

¹ Por. *Pieśń duchowa*, cz. II, rozdz. XX.

² *Twierdza wewnętrzna*, VII Mieszkanie, rozdz. IV: „Nie może Pan użyczyć nam większej łaski nad tę, gdy nas powoła do takiego życia, które by się zasadzało na naśladowaniu życia najmilszego Syna Jego. Mam to więc za rzecz najpewniejszą... że wysokie te łaski [zjednoczenia przemieniającego] mają na celu wzmocnienie naszej słabości, abyśmy zdolni byli, za przykładem Pana, wielkie znosić cierpienia. Widzimy bowiem, że którzy bliżej byli złączeni z Chrystusem, Panem naszym, ci też więcej cierpieli. Wspomnij, jakie boleści zniosła Najświętsza Matka Jego, jakie prześladowania i męki wycierpieli chwalebni Apostołowie”.

³ *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1928, t. 2, s. 625-631, 814-823.

lecz następstwem cierpień, które znosił szczególnie za bliźnich i dla umocnienia fundacji, za którą tyle wycierpiał.

Przykład jeszcze bardziej uderzający znajdujemy w życiu św. Pawła od Krzyża, założyciela pasjonistów. Można wytworzyć sobie właściwe pojęcie o jego życiu wewnętrznym z obfitej korespondencji¹, z notatek jego spowiednika i kierownika o. Jana Marii, i innych dokumentów współczesnych, cytowanych w procesie kanonizacyjnym oraz w pracach przygotowawczych. Główne dokumenty zostały zebrane przez o. Kajetana od Świętego Imienia Maryi, pasjonistę, w książce: *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix* (Museum Lessianum, Louvain 1930). Autor tej pracy zechciał łaskawie udzielić mi kilku innych dokumentów, które ma zamiar wkrótce opublikować; potwierdzają one to, co się zawiera w udzielenych mi poprzednio.

Zacytujemy tu tylko fakty najważniejsze. Św. Paweł od Krzyża urodził się w 1694 roku, był założycielem zakonu oddanego wynagrodzeniu, żył lat 81, zmarł w roku 1775. Co działo się w tym długim życiu, od dzieciństwa oddanym całkowicie Bogu w największej surowości?

Wychowany był w duchu najbardziej chrześcijańskim i przyzwyczajony od najmłodszych lat do całkowitego wyrzeczenia się siebie i pełnienia wszelkich cnót. Bardzo wczesnie miał modlitwę afektywną prostego wejścia, a około 19. roku życia pobożność jego bardzo wzrosła. Nazywał ten okres „swoim nawróceniem”; widać wtedy oznaki oczyszczenia biernego zmysłów, któremu towarzyszył, jak się zdarza, kryzys skrupułów (por. o. Kajetan, dz. cyt., s. 8).

Od tego momentu o. Kajetan odróżnia w jego życiu mistycznym trzy okresy. W pierwszym, który trwa 12 lat, święty jest podnoszony kolejno do różnych stopni modlitwy, opisanych przez św. Teresę, nawet do zjednoczenia przemieniającego. W drugim okresie, który trwa lat 45, doświadcza bardzo głęboko, czym jest życie wynagradzające. W trzecim okresie, który obejmuje 5 ostatnich lat, mimo że doświadczenia trwają nadal, pociechy wzrastają w miarę zbliżania się kresu wędrówki.

W pierwszym okresie, po oczyszczeniu biernym zmysłów i po bardzo bolesnym kryzysie skrupułów, sługa Boży, który otrzymał łaskę kontemplacji wlanej, pozostaje przez 3 lub 4 godziny z rządu na modlitwie (tamże, s. 12). Później przeznaczal na modlitwę już 7 godzin. Według świadectwa jego spowiednika o. Jana Marii, zasnął modlitwą ekstazy już około 24. roku życia, często z utratą świadomości. Otrzymał wtedy wiele światła dotyczącego tajemnic wiary i był obdarowany widzeniami, w których poznał, że ma założyć zakon poświęcony Męce Pańskiej (tamże, s. 15). Miał również wtedy widzenia Trójcy Przenajświętszej, nieba i piekła; wiara „wydała mu się przemienioną w oczywistość” (tamże, s. 19).

Zdaje się pewne, że św. Paweł od Krzyża przeżył oczyszczenie biernie ducha w wieku lat 26, szczególnie w czasie 40-dniowych rekolekcji w roku 1720. O. Kajetan opisuje obszernie jego doświadczenia (s. 41-63). Święty słyszy wtedy „słowa diabelskie przeciw Bogu, które, jak powiada, przeszywają jego serce i duszę” (tamże, s. 55).

To biernie oczyszczenie ducha kończy się przedziwną kontemplacją Męki Zbawiciela (tamże, s. 57-73), kontemplacją, która skłania świętego do „przywłaszczenia sobie z miłości najświętszych cierpień Jezusa”. „Dusza – mówi – cała zatopiona w czystej miłości, bez wyobrażeń, i bardzo czystej i nagej wierze znajduje się nagle, gdy spodoba się tak Dobru Najwyższemu, pogrążona również w morzu cierpień Zbawiciela” i widzi, „że Męka jest dziełem pochodzącym całkowicie z miłości” (tamże, s. 57).

¹ *Lettere*, wyd. P. Amadeo, 4 tomy, Rzym 1924. – Por. również pierwszą biografię świętego autorstwa V. Strambiego, 1786.

Począwszy od tego momentu modlitwa świętego polegała na przyoblekaniu się w cierpienia Jezusa i na zanurzaniu się w Boskości Zbawiciela (tamże, s. 62).

Przed ukończeniem 31 lat św. Paweł od Krzyża otrzymał łaskę zjednoczenia przemieniającego. Nie można wątpić o tym, jeśli dobrze rozważywszy wzniosłość łask oczyszczających poprzednich, pozna się świadectwa zebrane przez o. Kajetana (dz. cyt., s. 85-97). Tej niezwyklej łasce towarzyszyła tu nawet symbolika, która ją czasem objawia w sposób widzialny: ukazanie się Pana Jezusa, Matki Bożej i wielu świętych; św. Paweł od Krzyża otrzymał również złoty pierścień, na którym widniały narzędzia Męki.

Gdy widzi się, do jak bliskiego zjednoczenia z Jezusem Ukrzyżowanym doszedł sługa Boży, zanim przeżył 31 lat, i jeśli się pomyśli, że miał dożyć do 81 lat oraz założyć zakon wynagradzający, wydaje się mniej dziwne, że przez 45 lat był włączony w życie cierpień Pana naszego Jezusa Chrystusa. I rzeczywiście, otrzymawszy łaskę zjednoczenia przemieniającego, musiał, zgodnie ze świadectwem swego spowiednika (tamże, s. 2 i 115-177), przeżyć 45 lat wewnętrznych udręczeń, najboleśniejszego opuszczenia, podczas którego „tylko od czasu do czasu Pan udzielał mu krótkiego wytchnienia”.

Jest to prawdziwe życie wynagradzające w całej swojej głębokości i wzniosłości, jest to apostołstwo przez cierpienie duchowe w stopniu wyjątkowym. Była to nie tylko utrata pociech uczuciowych, lecz jakby zaćmienie cnót wiary, nadziei i miłości. Święty uważał, że jest opuszczony przez Boga, zagniewanego na niego. Pokusy rozpacz i smutku przygniatały go. A jednak w tej nie kończącej się próbie okazywał wielką cierpliwość, doskonale zdanie się na wolę Bożą i wielką dobroć dla wszystkich, którzy się z nim stykali, jak podaje o. Kajetan (s. 96). „Pewnego dnia powiedział do swego kierownika: «Gdyby mnie spytano o jakiegokolwiek porze: o czym myślisz? – zdaje mi się, że mógłbym odpowiedzieć: umysł mój jest zajęty Bogiem» (S., I, 317, 64). Tak było z nim nawet w największych utrapieniach duchowych, gdy wydawało mu się, że nie ma ani wiary, ani nadziei, ani miłości. Miał nawet zwyczaj mówić: «Wydaje mi się niemożliwym nie myśleć o Bogu, zważywszy, że umysł nasz jest przepelniony Bogiem i że jesteśmy w Nim całkowicie»”. Te świadectwa są wyjęte ze Streszczenia procesów zwykłych w celu kanonizacji (S., I, 324, 103-105).

Rzeczywiście, gdy Paweł od Krzyża wędrował ulicami Rzymu, mówiąc: *A via Pauli, libera nos, Domine*, oddychał duchowo już tylko Bogiem. A w ciągu 45 lat była to – często dniem i nocą – modlitwa bolesna, heroiczna, nieustanna, szukająca Boga z zapalem a szukającą Go, by dać Go duszom, za które ten wielki święty cierpiał. Owocniejsze niż lata nauczania natchnionego mniejszą miłością, lata te tak trudne, były najwyższym wypełnieniem słów Mistraza: „*Oportet semper orare et non deficere*” (Łk 18,1). Rozumie się wtedy znaczenie tej uwagi św. Jana od Krzyża: „Jeden akt czystej miłości może dokonać więcej dobra w Kościele niż wiele uczynków zewnętrznych”, płynących z mniejszej miłości.

Przy końcu tych 45 lat cierpienia św. Paweł od Krzyża miał dłuższe okresy pociechy, poczuł się wprowadzonym w rany Zbawiciela. Jezus Ukrzyżowany rzekł do niego: „Jesteś w moim sercu” (tamże, s. 162). Ukazała mu się Najświętsza Panna. Miał również widzenie pewnej duszy kapłana skazanej na czyściec, za którą miał cierpieć. Męka Zbawiciela została mu niejako wyciśnięta na sercu (tamże, s. 167).

Po tych 45 latach próba złagodniała, pociechy duchowe stopniowo zwiększały się w ciągu 5 ostatnich lat jego długiego życia. Miał widzenie Matki Bożej Bolesnej i inne łaski w zakrystii kościoła świętych Jana i Pawła w Rzymie, ekstazy z lewitacją i bez niej. Wreszcie ostatnie miesiące jego życia, gdy miał lat 81, były jakby bezpośrednim wstępem do życia w niebie.

Fakty, które podaliśmy, są z pewnością bardzo wyjątkowe. Spotyka się jednak od czasu do czasu, zwłaszcza w zakonach kontemplacyjnych, poświęconych modlitwie i ofierze, podobne fakty u dusz, które mają powołanie wynagradzające i które uczyniły ślub poświęcający je

temu apostołstwu przez cierpienie. Osobiście znaliśmy trzy karmelitanki bardzo ofiarne i jedną duszę kapłańską, które, jak się wydawało, były w trwającej bez końca nocy ducha (30 i 40 lat): były to wszakże dusze prawdopodobnie już oczyszczone, ale widocznie ich ofiara za zbawienie grzeszników została przyjęta.

* * *

Po rozważeniu tych faktów w świetle ogólnych zasad możemy, jak się wydaje, wyciągnąć następujący wniosek.

Gdy noc ducha jest przede wszystkim oczyszczająca, pod wpływem łaski, która działa głównie przez dar rozumu, cnoty teologiczne i pokora są oczyszczone od wszelkiej domieszki ludzkiej. Jak wykazaliśmy gdzie indziej¹, motyw formalny tych cnót jest wyraźnie wyzwolony z wszelkich motywów ubocznych, a ich przedmiot główny jest bardzo mocno uwypuklony w stosunku do wszelkich przedmiotów drugorzędnych. Dusza w ten sposób oczyszczona może wyjść poza formuły tajemnic i wejść w głębokości Boże, jak mówi św. Paweł (1 Kor 2,10). Wówczas, mimo wszelkich pokus przeciw wierze i nadziei, dusza wierzy mocno w sposób bardzo czysty i wzniosły aktem bezpośrednim, którym wznosi się ponad pokusę, wierzy dla tego jedynego i bardzo czystego motywu, otrzymanego w sposób nadprzyrodzony: autorytetu Boga objawiającego. Nadzieję ma również dlatego, że Bóg jest nieskończonym Miłosierdziem, zawsze pomocnym. Miłuje Go w zupełnej oschłości dlatego, że jest On sam w sobie nieskończenie lepszy niż wszystkie dary, których mógłby nam udzielić. Prawda pierwsza objawiająca – motyw formalny wiary wlanej, Miłosierdzie Boże wspomagające – motyw formalny nadziei, Dobroć nieskończona Boga najbardziej godna miłości dla niej samej, okazują się wtedy coraz lepiej w swojej transcendentnej nadprzyrodzoności, jak trzy gwiazdy pierwszej wielkości w nocy ducha².

Gdy ta próba jest przede wszystkim wynagradzająca, gdy jej celem głównym jest pochwycenie duszy już oczyszczonej do pracy nad zbawieniem bliźnich, wówczas zachowuje ona te same wzniosłe cechy, które już wskazaliśmy, ale nabiera innego charakteru, przez rozmyślanie raczej o cierpieniach wewnętrznych Jezusa i Maryi, którzy nie potrzebowali oczyszczenia. To cierpienie przypomina cierpienia ratownika, który w katastrofie okrętowej walczy bohatercko, by uratować od śmierci tych, którzy toną. Ci duchowi ratownicy, na wzór św. Pawła od Krzyża, walczą nie tylko przez godziny i miesiące, ale czasem przez lata, by wyrwać dusze śmierci wiecznej, i muszą niejako zamiast nich opierać się ich pokusom, aby skutecznie przyjść im z pomocą. Dusze te są ściśle związane z życiem bolesnym Zbawiciela: w nich wypełniają się całkowicie słowa św. Pawła (Rz 8,17): „*Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur* – Dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa: jeśli razem z Nim cierpimy, abyśmy z Nim razem i uwielbieni byli”³.

¹ *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 2, s. 549-656.

² O ile znamy życie o. Surina, uważamy, że przeżył on to oczyszczenie bierne i zyskał w nim wielkie zasługi.

³ Zresztą, nawet gdy noc ducha jest bardziej oczyszczająca i poprzedza zjednoczenie przemieniające, zdarza się nieraz, że ma ona w pewnym stopniu charakter wynagradzający za bliźniego. Można to stwierdzić np. w żywocie św. Wincentego à Paulo, autorstwa Abelly'ego, ks. III, rozdz. XI, sekc. I (por. „*Revue d'Ascétique et Mystique*”, 1932, s. 398n), gdzie mowa jest o tym, że przyjął on cierpienie w intencji pewnego doktora Sorbony, bardzo dręczonego pokusami przeciwko wierze; św. Wincenty à Paulo musiał wtedy sam opierać się w ciągu czterech lat tak silnym pokusom przeciw tej cnocie, że pytał sam siebie, czy im ulega, czy nie. Wtedy to właśnie napisał *Credo* na kartce papieru, którą położył na sercu, a gdy pokusa stawała się gwałtowniejszą, przyciskał kartkę do serca, by samemu sobie dać zewnętrzny znak swej wierności. U kresu tych czterech lat wiara Win-

Rozdział 17

DZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO W DUSZY DOSKONAŁEJ

„Si scires donum Dei!” (J 4,10).

Aby zrozumieć dobrze, czym jest zjednoczenie mistyczne, trzeba rozważyć działanie Ducha Świętego w duszy doskonałej, przypominając najpewniejsze i najwyższe zasady, które są powszechnie głoszone na ten temat. Aby pojąć ich sens i znaczenie, pomówimy najpierw o Duchu Świętym jako Darze najwyższym, a następnie o tym, co wynika z tego Daru w duszy doskonałej.

centego à Paulo znacznie wzrosła przez wszystkie akty heroiczne, które musiał pełnić, przebywając ten tunel. Sądzimy, że to samo trzeba powiedzieć o wielkich cierpieniach duchowych św. Proboszcza z Ars, a także o oczyszczeniu biernym ducha, które zniosła św. Teresa od Dzieciątka Jezus pod koniec życia (por. *Dzieje duszy*, rozdz. IX i XII). Trzeba odczytać słowa, które wówczas mówiła; są rewelacyjne.

Por. również „Etudes Carmélitaines”, październik 1938, *La Nuit de l'esprit chez Ruysbroeck*, autorstwa L. Reypensa, s. 78 (to, co tam jest powiedziane o szczycie życia mistycznego w próżni i opuszczeniu).

Noc ducha może również się przedłużyć po zjednoczeniu przemieniającym w życiu czcigodnej Marii od Wcielenia, urszulanki z Tours i z Québecu, por. o. J. Klein MSC, *L'itinéraire mystique de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, Paris 1937. Wnioski tej tezy są jednak w wielu punktach bardzo wątpliwe, por. „L'Ami du Clergé”, 16 lutego 1939, s. 98-100.

Zacytujmy wreszcie wielkiego mistyka, którego czytywał często św. Paweł od Krzyża, Taulera: *Kazanie na poniedziałek przed Niedzielą Palmową*, z przekładu Hugueny'ego, t. 1, s. 265-269. Oto, jak opisuje on zjednoczenie z Bogiem we władzach wyższych: „Tam umysł jest porwany ponad wszystkie swoje władze na ogołoconą pustynię, której nikt nie jest w stanie sobie przedstawić, w ciemności tajemne dobra nieokreślonego. Tam umysł wprowadzony jest w jedność Jedności, prostą i bez określonej postaci, tak głęboko, że traci poczucie wszelkiej odrębności... Lecz gdy ci ludzie powracają do siebie, rozróżniają wszystko radośnie i doskonale, jak nikt inny nie może tego uczynić; to rozróżnienie zrodziło się w Jedności prostej; tak właśnie rozróżniają oni w jasności i prawdzie wszystkie artykuły czystej wiary... Nikt nie rozumie lepiej prawdziwego rozróżnienia, jak ci, którzy dochodzą do Jedności. Nazywa się ją – i ona jest prawdziwie niewymowną Ciemnością, a jednak Światłem istotnym – również Pustynią opustoszałą ponad wszelki wyraz; nikt na niej nie znajduje ani drogi, ani nic określonego; jest to ponad wszelkie określenie.

Oto, jak trzeba rozumieć tę ciemność: jest to światło, którego żaden umysł stworzony nie może w sposób naturalny osiągnąć ani pojąć. I jest to miejsce dzikie, bo nie posiada żadnej drogi [naturalnej] dostępu. Gdy umysł jest tu wprowadzony, jest ponad sobą samym... Trzeba wówczas w wielkiej pokorze być poddanym woli Boga. Bóg wymaga wtedy od człowieka większego oderwania niż kiedykolwiek, większej czystości, prostoty... głęboka pokora i wszystkie cnoty rozkwitają we władzach niższych. W ten sposób człowiek staje się bliski Boga i stąd rodzi się człowiek Boży”. Św. Paweł od Krzyża, który czytywał często Taulera, musiał czytać tę stronicę, która zdaje się wyjaśniać trochę noc wynagradzającą, w której żył tak długo, już po podniesieniu do zjednoczenia przemieniającego.

Duch Święty – Dar nie stworzony

Duch Święty nazwany jest darem *par excellence*. Pan Jezus napomyka o tym, i więcej niż napomyka, gdy mówi do Samarytanki: „Gdybyś знаła dar Boży!” Już dar stworzony łaski uświęcającej, złączonej z miłością, przewyższa nieskończenie wszystkie dary przyrodzone, dary najbogatszej wyobraźni, najsilniejszej woli. Łaska – zarodek życia wiecznego, przewyższa niezmierzanie nawet życie przyrodzone aniołów, siłę przyrodzoną ich umysłu i woli; przewyższa znacznie nawet – jak stwierdza św. Paweł – łaski darmo dane i niejako zewnętrzne, jak dar cudów, dar języków, proroctwo.

Otóż Duch Święty jest Darem nie stworzonym, nieskończenie wyższym jeszcze od daru łaski uświęcającej i miłości, wyższym od wszelkiego stopnia miłości i wszelkiego stopnia chwały.

Jest On przede wszystkim Darem nie stworzonym, jako kres ostateczny i wieczny Boskiej płodności Ojca niebieskiego i Jego Syna. Ojciec, nieskończenie dobry, rodząc wiekuiście Słowo, udziela Mu całą naturę Bożą, daje Mu być Bogiem z Boga, Światłością z Światłości. Ojciec i Syn tchną miłość osobową, którą jest Duch Święty¹. Trzecia Osoba Boska pochodzi więc ze wzajemnej miłości Ojca i Syna; jest Darem nie stworzonym, Darem jedynym, który udzielają sobie wzajemnie dwie pierwsze Osoby przez tchnienie wiekuiście, dające Duchowi Świętemu całą naturę Boską. Św. Tomasz wyjaśnia², dlaczego Duch Święty nazwany jest Darem osobowym i nie stworzonym: ponieważ wszelki dar pochodzi z darowizny nienależnej, której przyczyną jest miłość, a pierwszą rzeczą, jaką komuś dajemy, jest miłość, przez którą chcemy dla niego dobra; tak więc miłość jest pierwszym ze wszystkich darów, przyczyną wszystkich innych. Z tego wynika, że Duch Święty, który jest Miłością osobową trwającą, zasługuje na nazwę Daru osobowego i nie stworzonego.

Ten Dar najwyższy, który dwie pierwsze Osoby Boskie dają sobie wzajemnie przez całą wieczność, został nam dany również w czasie przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Dał On nam już Eucharystię podczas Ostatniej Wieczerzy i Najdroższą Krew na krzyżu, dał nam łaskę przez wszystkie sakramenty; chciał nam wreszcie udzielić Daru najwyższego, nie stworzonego, by uwieńczyć wszystkie swe dobrodziejstwa. Obiecał zesłać Ducha Świętego i zesłał Go nam rzeczywiście w dniu Zielonych Świątek.

Wielkość tego najwyższego Daru okazuje się lepiej przez porównanie z inny-

¹ Odróżnia się w Trójcy Przenajświętszej *miłość istotną* wspólną trzem Osobom Boskim, *miłość pojęciową*, czyli *tchnącą*, którą Ojciec i Syn tchną Ducha Świętego, i *miłość osobową*, którą jest sam Duch Święty, kres tchnienia czynnego, podobnie jak Słowo jest kresem wiekuiстого ro-
dzenia.

² I-a, q. 38, a. 2.

mi darami i z najwyższym spośród nich. Zbawiciel wysłużył już dla nas wszystkie skutki naszej predestynacji: powołanie do życia chrześcijańskiego, usprawiedliwienie, czyli nawrócenie, wytrwanie aż do końca oraz chwałę wybranych, odkupionych Jego Krwią; chciał nam jednak dać jeszcze więcej, chciał nam dać Dar nie stworzony, którym jest Duch Święty.

Apostołowie, otrzymując Go, zostali oświeceni, umocnieni w łasce, przemienieni i pod kierunkiem Ducha Świętego wytrwali aż do męczeństwa.

To, co powiedzieliśmy, tłumaczy, dlaczego imionami własnymi Ducha Świętego są: Miłość osobowa i Dar nie stworzony. Imieniem uwłaściwionym jest Pocięszyciel. Jest On rzeczywiście wielkim Przyjacielem duchowym, który pociesza w smutkach życiowych, w niepokoju, dochodzącym czasem aż do trwogi. Tak właśnie pocieszył Apostołów pozbawionych obecności widzialnej Pan Jezusa w chwili, gdy rozpoczynały się wielkie trudności ich apostołstwa. Zielone Świątki były powtórzone dla każdego z nas przez nasze bierzmowanie.

Działanie w nas Daru nie stworzonego

Otrzymaliśmy prawdziwie Dar najwyższy i możemy korzystać z niego przez miłość i przez dar mądrości, skąd pochodzi niejako doświadczalne poznanie obecności w nas Osób Boskich, które są zawsze ze sobą zjednoczone.

Trzeba tu podkreślić główne skutki, które przypisuje się przez uwłaściwienie Duchowi Świętemu, choć są w nas wywołane również przez Ojca i Syna, jako cały skutek mocy Bożej wspólnej trzem Osobom¹.

Dar nie stworzony utwierdza w nas najpierw dar stworzony łaski uświęcającej, zachowuje go i pomnaża. Dlatego – mówi św. Tomasz² – Pan Jezus w rozmowie z Samarytanką nazywa łaskę wodą żywą, wytryskującą ku żywotowi wiecznemu. W przeciwieństwie do wód martwych, przechowywanych w cysternach lub rowach, woda żywa to ta, która nie jest oddzielona od tryskającego źródła i która pod impulsem źródła płynie zawsze do oceanu.

Podobnie łaska uświęcająca nie jest oddzielona od źródła wody żywej, którym

¹ Por. *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. XXI i XXII, *De effectibus attributis Spiritui Sancto*. Między tymi skutkami św. Tomasz wymienia przede wszystkim kontemplację włąną i miłość włąną, która daje świętą wolność dzieci Bożych. Mówi on w rozdziale XXII: „Amicitiae maxime proprium est simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat (Phil., III, 20). *Nostra conversatio in coelis est*. Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores efficiamur; unde Apostolus dicit (II Cor., III, 18): *Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur, a claritate ad claritatem, tamquam a Domini Spiritu*”. Te skutki przypisywane Duchowi Świętemu przez uwłaściwienie są również wytworzone przez Ojca i Syna, gdyż są to skutki mocy Bożej wspólnej trzem Osobom, ale mają specjalne podobieństwo do Miłości osobowej, która jest właściwym mianem Ducha Świętego.

² In Joannem, 4, 14.

jest Duch Święty; to On sam utrzymuje ją w nas i daje jej tę moc popychającą ją niejako ku temu oceanowi duchowemu, jakim jest życie wieczne. W tym znaczeniu św. Paweł mówi również (Rz 5,5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”.

Duch Święty daje też czasem duszy doskonałej jakąś pewność jej stanu łaski, według słów św. Pawła (Rz 8,16): „Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”. Daje On to świadectwo – mówi św. Tomasz¹ – przez uczucie synowskie, które w nas budzi i przez które daje się nam niejako odczuwać jako życie naszego życia.

A jednak ten rodzaj przemijającej pewności jest daleki od światła oczywistości, gdyż nie możemy doskonale odróżnić uczucia synowskiego, natchnionego przez Ducha Świętego, od aktu przyrodzonego miłości Boga, miłości nieskutecznej, której czasem towarzyszy pewien liryzm, mogący istnieć bez łaski, jak zdarza się u poetów.

Duch Święty „mieszka w świetle niedostępnym”, które nam wydaje się ciemnym, gdyż jest zbyt silne dla nas, jednak Jego natchnienie umacnia nas, zgodnie ze słowami Apokalipsy (2,17): „Zwycięzcy dam mannę ukrytą... i imię nowe, którego nie zna nikt, jeno ten, co je otrzymuje”.

Tym samym Duch Święty umacnia naszą wiarę, czyni ją przenikliwą i słodką. „Wszystko przenika, nawet głębokości Boże – mówi św. Paweł – ...a myśmy otrzymali... Ducha, który z Boga jest, abyśmy poznali, co nam Bóg darował” (1 Kor 2,10.12).

Następnie Duch Święty również umacnia pewność naszej nadziei, która nie jest pewnością zbawienia, lecz pewnością dążenia ku zbawieniu²; pewność ta wzrasta w miarę, jak zbliżamy się do kresu wędrówki.

Wreszcie i przede wszystkim Duch Święty, Miłość osobowa, pobudza w duszach doskonałych miłość wlaną Boga i bliźniego, wyraźnie różniącą się od innych aktów miłości. Jest to miłość, do której dusza nie mogłaby się skłonić sama przez się przy pomocy łaski uczynkowej zwykłej; potrzeba do tego specjalnego natchnienia, łaski działającej wyższej. Jest to nawiedzenie Pańskie. Wtedy sam Duch Święty skłania nas, byśmy Go kochali. Wydobywa On z naszych serc tę miłość wlaną, której jest początkiem i końcem. Nigdy nie będziemy miłować Boga tak, jak On nas miłuje swoim miłowaniem nie stworzonym i wiecznym; a jednak między Nim a nami jest pewna równość miłości, gdyż to sam Duch Święty pobudza w nas miłość wlaną, która oczyszcza nas i umacnia aż do osiągnięcia nieba.

O tej to miłości wlanej pisze autor *Naśladowania*, ks. III, rozdz. V: „Ach, Pa-

¹ In Epist. ad Rom., 8, 16.

² Por. II-a II-ae, q. 18, a. 4.

nie Boże! Święty miłośniku mój, gdy przyjdiesz do serca mego, rozraduje się całe wnętrze moje. Tyś chwała moja i radość serca mego. Tyś nadzieja moja i ucieczka moja w dniu utrapienia mego. A ponieważ miłość moja jest jeszcze słaba i cnota niedoskonała, dlatego potrzebuję Twego umocnienia i pociechy; a więc nawiedzaj mnie częściej i oświecaj świętą nauką... ażebym stał się... mężnym w cierpieniu i niezachwianie wytrwałym w dobrym. Miłość [wzbudzona przez Ciebie] to wielka rzecz i nader wielkie dobro; ona tylko czyni lekkim wszelki ciężar i znosi łagodnie wszelkie nierówności, albowiem dźwiga ciężar bez utrudzenia i wszelką gorycz osładza... przynagla do wielkich czynów i pobudza do pragnienia coraz to większej doskonałości... Często miłość nie zna granic, lecz rozpala się ponad wszelką miarę. Miłość czuwa, a nawet śpiąc, nie zasypia. Znużona nie ustaje, ściśniona nie traci swobody, straszona nie trwoży się; jak żywy płomień i płonąca pochodnia rwie się w górę i wszystko swobodnie przenika”.

Ta nauka potwierdzona doświadczeniem świętych opiera się na samym Objawieniu. Św. Paweł nas uczy (Rz 8,26n): „Duch wspomaga niemoc naszą, gdyż nie wiemy należycie, o co się modlić mamy, ale sam Duch błaga za nami wzdychaniem niewysłownym... według Boga przyczynia się za świętymi”; „według Boga”, znaczy to zgodnie z upodobaniem Bożym, które zna doskonale.

W *Dialogu* św. Katarzyny Sieneńskiej (rozd. XCI) sam Pan wyjaśnia te słowa, mówiąc: „Jest płacz ognisty, czyli prawdziwe i święte pragnienie, które spala się w miłości... ci mają łzy ogniste, którymi płacze Duch Święty przede Mną... Powiadam, że miłość moja płomieniem swym zapala serce, które ofiaruje w moim obliczu gorące pragnienia bez łzy w oku. Powiadam, że są to łzy ogniste i powtarzam, że łzami tymi płacze Duch Święty”, szczególnie na widok grzechów, które prowadzą do zguby, i te łzy duchowe wypraszają często odpuszczenie ciężkich grzechów.

Z tej samej racji powiedziane jest, że Duch Święty jest Ojcem ubogich, tych zwłaszcza, którzy miłują święte ubóstwo. Karmi ich duchowo, jak matka, swoją Boską miłością; daje im od czasu do czasu świętą radość i jakby przecucie życia wiecznego¹.

¹ Por. *Dialog* św. Katarzyny Sieneńskiej, rozdz. CXLI: „Duch Święty jest dla człowieka matką, która go żywi na łonie mojej Boskiej miłości. Uczynił go wolnym, uczynił go panem, wyzwalając z niewoli miłości własnej. Bo tam, gdzie płonie ogień mojej miłości, nie może być wody miłości własnej, która gasi ten słodki ogień w duszy. Duch Święty... odziewa sprawiedliwego, upaja słodyczą, obsypuje największym bogactwem... [Wtedy dusza] przyjmuje jednakowo udrękę i pociechę... Zawsze jest silna, spokojna, niewzruszona.. otrzymuje wielką siłę” i przedsmak życia wiecznego. O. Lallemand TJ mówi podobnie w *Doktrynie duchownej*, Zasada IV, rozdz. II, a. 4: „Duch Święty pociesza nas szczególnie co do trzech rzeczy. Po pierwsze, co do niepewności naszego zbawienia... gdy miało się jakieś doświadczenie poznania Boga, jest rzeczą dość rzadką utracenie go. Po drugie, Duch Święty pociesza nas w pokusach diabelskich, w niedolach i smutkach tego życia. Po trze-

Tchnie w nich miłość krzyża, tzn. miłość Jezusa Ukrzyżowanego, Jego cierpień, Jego świętych unicestwień; daje im pragnienie uczestniczenia w nich na miarę, jakiej chce tego dla nich Opatrzność, i daje im znaleźć w tym pragnieniu pokój, siłę, a czasem radość. Duch Święty upodabnia swoje wierne sługi do Chrystusa Ukrzyżowanego i przez nich, przez ich cierpienia zbawia dusze.

Ukazuje im cenę swoich Boskich natchnień, które doprowadziłyby, gdyby się im nie opierać, do prawdziwej świętości. Rozumie się wówczas coraz lepiej skutki, jakie może wywołać poświęcenie duszy Duchowi Świętemu, jeśli jest szczerze dokonane.

Wreszcie daje On czasem duszom najdoskonalszym pewność ich predestynacji i zbawienia, przez specjalne objawienie lub jego ekwiwalent, udzielając im, wraz ze smakiem życia wiecznego, poznania doświadczalnego łaski uświęcającej jako nasienia przyszłej chwały.

Wniosek

Zasady te, oparte wyraźnie na Objawieniu, są przyjęte przez wszystkich teologów¹. Podnoszą nas one po łagodnej pochyłości ku temu, co wielcy mistycy pisali o zjednoczeniu mistycznym, oschłym lub z pociechami, czasem ekstatycznym, którego pełny rozwój otrzymał nazwę zjednoczenia przemieniającego. O tym zjednoczeniu mistycznym właściwym będziemy mówili, idąc szczególnie za św. Teresą i św. Janem od Krzyża. To, co oni o tym mówią, wydaje się mniej wyjątkowe, gdy zbadało się wyższe prawa rozwoju łaski uświęcającej, miłości i darów Ducha Świętego; widać w tym jakby doskonały owoc, kształtujący się tajemniczo, lecz normalnie, w kwiecie miłości pod coraz głębszym wpływem Mistrza wewnętrznego, Pocieszyciela, który naucza swoim namaszczeniem, bez słów, i pociąga coraz silniej do siebie.

Zjednoczenie mistyczne jest, jak sądzimy, owocem normalnym, chociaż wyższym, przemieszkivania w nas Trójcy Przenajświętszej. Trzy Osoby Boskie mieszczą istotnie w duszy, będącej w stanie łaski, jak w świątyni, gdzie mogą być, a czasem bywają, przedmiotem poznania niejako doświadczalnego i miłości własnej. Dają się wtedy odczuwać jako życie naszego życia. Gdy to poznanie niejako doświadczalne Osób Boskich obecnych w nas i ta miłość wlna dochodzą

cie, Duch Święty pociesza nas na wygnaniu, w którym żyjemy na ziemi, oddaleni od Boga... Dusze święte odczuwają w sobie jakby nieskończoną próżnię, której nie mogą zapełnić żadne stworzenia, a którą może zapełnić tylko radość z Boga; póki są oddzielone od Niego tęsknią i cierpią długotrwałe męczeństwo, które byłoby dla nich nie do zniesienia bez pociech, dawanych im od czasu do czasu przez Ducha Świętego”.

¹ Św. Tomasz wykłada tę naukę powszechną, jak już podawaliśmy, w *Contra Gentiles*, ks. IV, rozdz. XXI i XXII, gdzie opisuje skutki obecności w nas Ducha Świętego.

do pełnego normalnego rozwoju, stanowią zjednoczenie mistyczne we właściwym znaczeniu.

Przemieszkowanie Trójcy Przenajświętszej w nas jest więc centrum, z którego pochodzi i do którego wraca całe nasze życie duchowe. Jest to wypełnienie słów św. Jana: „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim” (1 J 4,16).

To, co tu powiedzieliśmy, jest tym bardziej prawdziwe, im bardziej bierze się pod uwagę nie tę lub tamtą duszę indywidualną, lecz duszę ludzką, a zwłaszcza łaskę Bożą jako taką; „łaska cnót i darów” jest nie tylko zarodkiem zjednoczenia mistycznego, lecz jest normalnie zarodkiem widzenia uszczęśliwiającego i bezpośrednim wstępem do niego – „*gratia est semen gloriae*”.

To właśnie tak głęboko zrozumiała przed kilku laty dzielna karmelitanka z Karmelu w Dijon, s. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej; tajemnica przemieszkowania Trójcy Przenajświętszej w głębinach jej duszy była wielką rzeczywistością jej życia wewnętrznego¹.

¹ *Soeur Elisabeth de la Trinité. Souvenirs*, wyd. 1935 r.; opowieść o jej życiu i wyjątki z jej pism.

Por. również M. M. Philippon OP, *La Doctrine spirituelle de Soeur Elisabeth de la Trinité*, Paris 1938, zwłaszcza rozdziały: „Vers l'union transformante”, s. 51-64; „L'habitation de la Sainte Trinité”, s. 81-124; „Louange de gloire”, s. 125-150; „Soeur Elisabeth de la Trinité et les âmes sacerdotales”, s. 193-217; „Les dons du Saint Esprit”, s. 217-258; „Dernière retraite de *Laudem gloriae*”, s. 317-349.

Rozdział 18

ZJEDNOCZENIE MISTYCZNE OSCHŁE A ZJEDNOCZENIE EKSTATYCZNE WEDŁUG ŚW. TERESY

W części III, rozdz. 30, o stopniach modlitwy kontemplacyjnej u postępujących, opisaliśmy za św. Teresą¹ ukojenie oschłe, następnie ukojenie słodkie, w którym tylko wola jest zniewolona przez Boga, i wreszcie prostą modlitwę zjednoczenia, gdzie nie tylko wola jest porwana przez Boga, ale również umysł i pamięć, a wyobraźnia jest jakby uśpiona, gdyż cała czynność duszy przechodzi do części wyższej. Jest to nawet czasem początek ekstazy, czyli początek zawieszenia działania zmysłów zewnętrznych.

Tutaj omówimy, według tego, co pisze św. Teresa w VI Mieszkaniu, zjednoczenie oschłe i bolesne, które odpowiada nocy ducha, następnie zjednoczenie ekstatyczne, czyli zaręczyny duchowe, i wreszcie w rozdziale następnym – zjednoczenie przemieniające, czyli zaślubiny duchowe.

Zjednoczenie mistyczne oschłe i bolesne

Św. Teresa mówi o nim na początku VI Mieszkania, rozdz. I, ale opisuje tam szczególnie towarzyszące mu zjawiska zewnętrzne, podczas gdy św. Jan od Krzyża ukazuje bardziej naturę wewnętrzną tego stanu pod nazwą nocy ducha, czyli biernego oczyszczenia ducha, jak widzieliśmy na początku części IV.

Bóg sprawia, że dusza pragnie niezmiernego dobra, które jej przygotowuje, i przeprowadza ją przez straszne próby: „Do nich najpierw zaliczam – mówi św. Teresa² – szemranie i sądy ludzi, wpośród których ta dusza żyje... Mówią więc: «jak to udaje świętą, jakie dziwactwa wyprawia»... Ci nawet, których poczytywała za przyjaciół, odwracają się od niej i najostrej ją sądzą... wszelkiego rodzaju obmowy i podejrzenia na nią rzucają... podejrzenia te i sądy... nieraz całe życie tę biedną duszę prześladowają... Cóż dopiero mówić o cierpieniach wewnętrznych? Gdybym zdołała opisać je dokładnie, tamte zewnętrzne wobec nich wydałyby się małymi... niezadowolenie spowiednika... który wszystkiego się lęka, o wszystkim wątpi... Biedna ta dusza... lęka się o siebie... Tym sroższe to dla niej cierpienie, że sądzi, iż dla jej niecnotliwego przedtem życia Bóg za karę dopuścił na nią zamnienie diabelskie. Bo chociaż w chwili, gdy Pan daje jej tę ła-

¹ *Twierdza wewnętrzna*, IV i V Mieszkanie.

² VI Mieszkanie, rozdz. I.

skę, spokojna jest i ani jej podobna przypuścić, by była to sprawa ducha złego i by ta łaska mogła pochodzić skądinąd niż od Boga, wszakże gdy już przemienie, a przemija bardzo prędko, pamięć zaś na grzechy swoje nigdy w niej nie ustaje... zaraz męka owa się wznawia. Jeśli spowiednik dodaje jej otuchy, uspokaja się, choć do czasu tylko, bo trwoga zawsze powraca; ale jeśli miast uspokojenia sam jeszcze jej strachu dodaje, wtedy już udręczenie jej staje się wprost niecznośne, zwłaszcza jeśli do tego przyłączą się ośchłości, dochodzące nieraz do tego stopnia, że zdaje jej się, że nigdy jeszcze, jak żyje, nie podniosła myśli do Boga i nigdy podnieść nie potrafi; gdy zaś jej mówią o Boskich wielmożnościach Jego, mowa ta wydaje jej się jakby głuchy jakiś szmer nieuchwytnego o kimś bardzo dalekim opowiadania... Rozum jej w takie popadł zaćmienie, że nie jest zdolny rozróżnić i poznać prawdy, tylko wierzy ślepo, cokolwiek mu nasunie wyobrażenia (ona sama w takich chwilach jest panią), a diabeł, snadź z dopuszczenia Pana, chcącego tym sposobem wystawić duszę na próbę, zarzuca ją tysiącami niedorzecznych myśli i wmawia w nią, że już jest odrzucona od Boga... na tę zawieruchę wewnętrzną żadnej znikąd nie masz pociechy... Słowem, dopóki trwa ta burza, żadnej na nią nie masz rady, tylko czekać zmiłowania Bożego, które w chwili, kiedy się dusza najmniej tego spodziewa, jednym słowem swoim lub zewnętrznym jakim jakby przypadkiem, zrządzeniem, tak nagle i tak zupełnie tę nawalność uśmierza, że mogłoby się zdawać, iż w tej duszy, zalanej teraz światłości słońca Bożego i niewypowiedzianej pociechy, żadna nigdy chmurka nie powstała... I dusza ta teraz wystawia i dzięki czyni Panu, który sam w niej i za nią walczył i dał jej zwycięstwo; bo jasno to widzi, że sama nie walczyła... za czym poznaje tym jaśniej własną swoją nędzę, i jak mało albo nic nie zdołałaby uczynić sama z siebie, gdyby Pan Ją wypuścił z obrony swojej. Nie potrzeba jej już chyba długiego zastanawiania się, aby zrozumiała tę prawdę". Rozumie o wiele lepiej te słowa Mistrza: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie” w porządku zbawienia i coraz bardziej skłonna jest uznać za św. Augustynem i św. Tomaszem, że łaska jest skuteczna sama przez się, że to ona pobudza nasz wysiłek, zamiast przezeń otrzymywać swoją skuteczność.

Jak należy się zachowywać w tej próbie? Św. Teresa mówi w tym samym miejscu: „[W tym utrapieniu duszy, ponieważ] pochodzi ono z nadziemskiego źródła, żadna rzecz ziemską na nie nie poradzi. Chce ten wielki Bóg przywieść nas tą drogą do uznania nieograniczonej Jego nad nami władzy i własnej naszej nędzy... Najlepszy jeszcze, zdaniem moim, sposób nie na oddalenie tego cierpienia, bo takiego nie znam, ale przynajmniej na uczynienie go możliwym do zniesienia, to zajęcie się uczynkami miłosiernymi i ufanie w miłosierdzie Boga, który nigdy nie opuszcza tych, co w Nim nadzieję swą pokładają... O innych udręczeniach zewnętrznych, za sprawą czartów powstałych, nie ma tu potrzeby się

rozwozić; nie są one, jak sądzę, tak częste, w każdym razie przynajmniej nie są tak głęboko dojmujące, jak te... o których była wyżej mowa”.

W dalszym ciągu, w XI rozdziale VI Mieszkania, św. Teresa mówi o jeszcze boleśniejszym oczyszczeniu miłości, która zdarza się przy wejściu do VII Mieszkania, „tak jak oczyszczenie czyścica prowadzi do nieba”. Ale wówczas, znosząc to cierpienie, dusza ma świadomość, że jest to wysoki stopień łaski.

Po cierpieniach wewnętrznych, opisanych na początku VI Mieszkania, w których dusza odczuwa bolesną obecność Boga, otrzymuje ona takie poznanie wielkości Bożej, że dość często następuje po niej ekstaza częściowa lub całkowita.

Zjednoczenie ekstatyczne, jego przejawy i natura

Ekstaza jest zawieszeniem zmysłów zewnętrznych; nie wymaga ona koniecznie lewitacji, czyli podniesienia ciała ponad ziemię.

To zawieszenie zmysłów zewnętrznych przejawia się przez niewrażliwość mniej lub więcej wyraźną, zwolnienie oddechu, obniżenie temperatury ciała. „W tych zachwyceniach – mówi św. Teresa¹ – dusza czuje bardzo wyraźnie stopniowe stygnięcie ciepła przyrodzonego, chociaż niewypowiedzianej doznaje z tego słodkości i rozkoszy”.

Następnie ciało nieruchomieje, spojrzenie jest zwrócone nieruchomo na jakiś niewidzialny przedmiot; czasem powieki opadają. Stan ten, zamiast osłabić ciało, daje mu nowe siły²; zdarza się, że osoba, której zwykle trudno klęczeć przez czas dłuższy, pozostaje w tej pozycji bez trudu podczas ekstazy.

Czasem zawieszenie zmysłów jest niezupełne i pozwala dyktować objawienia, które się otrzymuje, jak to zdarzało się św. Katarzynie Sieneńskiej³.

Skąd pochodzi ta utrata używalności zmysłów zewnętrznych w tym stanie? Pochodzi ona z zaabsorbowania duszy w Bogu, które rodzi się samo z bardzo specjalnej łaski światła i miłości⁴. Obfite światło, które jest wówczas dane, np. co do tajemnicy Wcielenia odkupującego, Eucharystii, jako wyrazu niezmiernego dobroci Boga dla nas, budzi żywy podziw i wielką miłość do Boga. Wola jest tknięta powabem Boga, jakby zraniona przezeń i zwraca się ku Bogu całym swoim porywem, jak igła magnetyczna zwraca się ku biegunowi. Zachwyt umysłu wzrasta przez miłość, a miłość przez zachwyt. Św. Franciszek Salezy wyraża

¹ *Księga życia*, rozdz. XX.

² Tamże.

³ Zjednoczenie ekstatyczne nie zawiesza samo przez się czynności życia organicznego lub wegetatywnego, czynności odżywiania, oddychania. Por. św. Tomasz, *De Veritate*, q. 13, a. 4, i I-II-ae, q. 175, a. 5.

⁴ Por. św. Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, ks. VII, rozdz. IVn.

to w słowach: „spojrzenie piękności wywołuje miłość, a miłość sprawia, że na nią patrzymy”.

Dusza, będąc w ten sposób zachwycona podziwem i miłością przez Boga, traci używanie zmysłów, gdyż cała jej czynność przechodzi w jej sferę wyższą. Św. Tomasz jasno ujął tę zasadę: „*Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae*¹ – gdy dusza zwraca się całą do aktu jednej ze swych władz, działanie innych władz jest zawieszone”. Jeśli czasem uczony, jak Archimedes, może być tak pochłonięty przez spekulację matematyczną, że nie słyszy tego, co się do niego mówi, o ileż bardziej dotyczy to duszy kontemplacyjnej w chwili, gdy bardzo silna łaska pozwala jej przeczuć nieskończoną wielkość Boga i wciąga ją w tę błogosławioną kontemplację. Wtedy ekstaza, która następuje po tej najwyższej kontemplacji wlanej, nie jest, ściśle mówiąc, nadzwyczajna, może ona być normalnym następstwem zaabsorbowania duszy w Boga, zgodnie z zasadą, którą przypomnieliśmy. Rzecz ma się inaczej, jak zobaczymy, z zachwyceniem, które chwyta duszę nagle i w sposób gwałtowny, by podnieść ją do wysokiej kontemplacji; wówczas wyprzedza ono kontemplację, zamiast po niej następować.

* * *

Czy w miłości ekstazyjnej jest jeszcze miejsce na wolność i zasługę? Z pewnością tak². Jak wykazuje św. Tomasz³, wolność aktu miłości – warunek zasługi – wynika dopiero, gdy dusza w niebie widzi Boga twarzą w twarz; wtedy jest ona nieodparcie pociągnięta przez Niego i kocha Go miłością w najwyższym stopniu spontaniczną, ale już nie wolną, miłością wyższą ponad wolność.

Trwanie Boskiej ekstazy jest bardzo różne; całkowita ekstaza trwa na ogół kilka chwil, czasem pół godziny. Bywają jednak wypadki ekstazy niepełnej, przedłużonej. Stan taki trwa nieraz dzień cały – mówi św. Teresa⁴. Bywały nawet ekstazy pełne, które trwały cztery dni, a nawet więcej⁵.

Ekstaza kończy się zazwyczaj nagłym przebudzeniem i dopiero powoli dusza powraca do zmysłów, tak jakby wracała z innego świata.

Obudzenie może być wywołane rozkazem przełożonego zakonnego, rozkazem ustnym lub po prostu myślnym. Trzeba w związku z tym zwrócić uwagę, że dla Kościoła posłuszeństwo zakonne w trakcie ekstazy jest jedną z charakterystycz-

¹ *De Veritate*, q. 13, a. 3, i II-a II-ae, q. 175, a. 2.

² Mimo że niektórzy autorzy twierdzili coś przeciwnego, pewną jest doktryna, która podają św. Augustyn, św. Hieronim, św. Jan Chryzostom, św. Bernard, św. Tomasz, Suarez, Alvarez de Paz, Scaramelli, Filip od Trójcy Świętej.

³ I-a II-ae, q. 10, a. 1 i 2; II-a II-ae, q. 175, a. 1, ad 3; I-a II-ae, q. 113, a. 3, ad 2.

⁴ VI Mieszkanie, rozdz. VI.

⁵ Por. P. Poulain, *Les grâces d'oraison*, cz. III, rozdz. XVIII, nr 7.

nych oznak jej Boskiego pochodzenia, wykluczającą hipotezę hysterii. Ekstatyk, który nie jest posłuszny swemu przełożonemu zakonnemu lub przełożonej zakonnej, nie posiada oznaki, którą Kościół uważa za kamień probierczy wykazujący zgodność woli ekstatyka z wolą Bożą wyrażoną przez przełożonego. Trzeba bowiem dobrze zauważyć, że jeśli w hysterii istnieje sugestia przez hipnozę, to jedynie przez wpływ mocnej woli i bogatej wyobraźni na chorobliwą uczuciowość, z poddaniem swej woli i bez żadnej zasługi. Nie ma tu wcale wartości moralnej posłuszeństwa zakonnego, w którym wola ludzka przez cnotę poddaje się woli Bożej i nawet wychodzi z ekstazy, by być posłuszną.

* * *

Falszywe ekstazy można często dość łatwo odróżnić od prawdziwej.

Ekstaza pochodzenia Bożego różni się bardzo od ekstazy zwanej histeryczną, gdyż nie znajduje się w niej cechy chorobliwego podniecenia, dziwnego i namiętnego niepokoju, rozkoszy czysto fizycznej, po której następuje wielka depresja. Jest to poryw całej istoty, duszy i ciała od Boskiego przedmiotu kontemplacji; jest to w wielkim spokoju pochłonięcie duszy zachwyconej, poza jej zmysły przez tajemniczą siłę, na ogół na skutek jakiegoś widzenia otrzymanego w wyobraźni lub umyśle¹. Koniec ekstazy jest powrotem do stanu naturalnego w sposób spokojny, z prostym żalem, że znikło widzenie i radość niebiańska, którą ono dawało. Można to było zauważyć zwłaszcza w ekstazach św. Bernadety Soubirous, podobnie jak u św. Teresy i wielu innych sług lub służebnic Bożych.

Należy również zwrócić uwagę, że omdlenie naturalne może mieć jako przyczynę nadmierne podniecenie wyobraźni lub nawet żywe wrażenie wywarłe przez modlitwę na słaby i wątły organizm. Trzeba jak najusilniej starać się o usunięcie tych omdleń, trzeba im stawiać opór i wzmocnić organizm przez bardziej pożywnie².

Wreszcie trzeba dodać, że mogą być ekstazy diabelskie, będące rodzajem obsesji. Jeśli ktoś żyje w grzechu, a wydaje się, że ma ekstazy i poddaje się jakimś konwulsyjnym ruchom i minom, wypowiadając słowa bez związku, które następnie zapomina, a czyni to w dodatku w miejscach uczęszczanych, by stać się widowiskiem, jeśli co więcej w tym stanie otrzymuje jakąś wiedzę, która

¹ Por. niżej, część V, rozdz. 5: „Różnica między zjawiskami nadzwyczajnymi Bożymi a objawami chorobliwymi”.

² Por. św. Teresa, *Księga fundacji*, rozdz. VI: „Radzę zatem przełożonym, niech z wszelką pilnością starają się zapobiegać takim długim omdleniom, z których, zdaniem moim, nic innego nie wynika, jeno sparaliżowanie władz i zmysłów, pozbawiające możliwości czynienia tego, czego żąda dusza, a zatem i postradanie zasług, jakich dusza dostępuje posłuszeństwem i staraniem się o to, aby spodobała się Panu”.

skłania do złego lub dobrego w złym celu – są to wszystko oznaki ekstazy diabelskiej, jak twierdzi Benedykt XIV¹.

Czym zachwycenie różni się od ekstazy?

Ekstaza zwykła jest rodzajem omdlenia, która dokonuje się łagodnie na skutek rany miłości. „Dusza – mówi św. Teresa² – wyraźnie ma uczucie rany jej zadanej, rany nad wyraz słodkiej... i chciałaby nigdy nie być wyleczona z tej rany. Skarży się w słowach miłością płonących, wyraźnie nawet ustami wymawiając Oblubieńcowi swemu, i więcej nad to nic uczynić nie może; bo choć czuje Jego bliskość, nie raczy jeszcze Oblubieniec objawić jej się w sposób taki, by mogła się cieszyć Jego widokiem”. Jest to jakby przelotne spotkanie przed zjednoczeniem bardziej trwałym, które będzie nazwane zjednoczeniem przemieniającym, czyli zaślubinami duchowymi.

Omdlenie ekstazy jest przeciwstawieniem się nagłości i gwałtowności zachwycenia, kiedy dusza jest jakby nagle pochwyciona przez Boga siłą niejako wyższą, która ją porywa. Św. Tomasz stwierdza³: „*Raptus aliquid addit supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quandam* – Zachwycenie ma coś ponad ekstazę. Ekstaza bowiem zawiera po prostu wyjście z siebie, które mianowicie stawia człowieka poza nim samym, lecz zachwycenie dodaje do tego pewien gwałt”.

Dość często właśnie w zachwyceniu dokonują się zaręczyny duchowe⁴; dusza jest jakby w upojeniu, może się zajmować tylko Bogiem. Po zachwyceniu następuje lot ducha, gdy dusza czuje się uniesiona w nowe rejony, całkowicie Boskie⁵.

Jakie są skutki zjednoczenia ekstazyjnego?

Takie pochłonięcie przez Boga wytwarza wielkie oderwanie się od stworzeń, których nicość ukazuje się coraz bardziej; powoduje ono również wielkie cierpienie z powodu popełnionych grzechów i wszystkiego, co oddala od Boga. Dusza widzi także coraz lepiej cenę Męki Zbawiciela oraz cierpienie Maryi u stóp krzyża i czerpie z tej kontemplacji przedziwną cierpliwość w znoszeniu doświadczeń, które Pan ześle jej jeszcze, by pracowała dla zbawienia grzeszników.

¹ *De Servorum Dei beatificatione*, ks. III, rozdz. XLIX, nr 5. Podobnie Kajetan, in II-am II-ae, q. 173, a. 3.

² *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. II.

³ II-a II-ae, q. 175, a. 2, ad 1.

⁴ *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. IV.

⁵ *Tamże*, rozdz. V.

Tak więc skutkiem zjednoczenia ekstatycznego jest wielka świętość życia. Dlatego też św. Franciszek Salezy mówi: „Gdy widzi się kogoś, kto na modlitwie ma zachwycenia... a jednak nie ma ekstazy w swoim życiu, znaczy to, że nie wznosi się w nich i nie przywiązuje do Boga przez wyrzeczenie się pożądlivości światowych i przez umartwienie chęci i skłonności przyrodzonych przez wewnętrzną słodycz, prostotę, pokorę, a zwłaszcza przez nieustanną miłość, wierz mi, Teotymie, że wszystkie te zachwycenia są wielce wątpliwe i niebezpieczne”¹.

Oczyszczenie miłości

Po zjednoczeniu ekstatycznym jako przygotowaniu do zjednoczenia przemieniającego następuje bardzo bolesne oczyszczenie miłości, o którym św. Teresa mówi przy końcu VI Mieszkania (rozdz. XI): „Dusza czuje w sobie nagle jakby grot ognisty przeszywający jej wnętrzości... W taki sposób.... muszą cierpieć dusze w czyścisku... Cierpienia duchowe nierównie bardziej dojmującą mają siłę niż wszystko, co człowiek może uciepć na ciele... Że dusza... bólu tego nie czuje, pochodzi to snadź z tej przyczyny, że daleko większy czuje ból wewnętrzny, z którym się żadne cierpienie fizyczne ani z daleka równać nie może... Czuje w sobie i wokoło siebie nieopisaną samotność. Żadne stworzenie, ile ich jest na całej ziemi, nie zdoła jej towarzystwem swoim tej pustki zapełnić... wszystko, cokolwiek jest na świecie, sprawia jej tylko mękę i udręczenie. Jest jakby człowiek zawieszony w powietrzu, który ani na ziemi nogi postawić, ani głową nieba dosięgnąć nie może. Dręczona pragnieniem, a wody dostać nie może... Rzeczy wielkie, wielkim kosztem się nabywają... Chociaż smutek ten i nędza tak są wielkie... dusza w tym stanie... samo to męczeństwo ceni sobie jako łaskę najdroższą, na którą niczym zasłużyć nie mogła.

Męka ta, w tym najwyższym stopniu srogości nie bywa długa, trwa ona co najdłużej trzy do czterech godzin, i gdyby trwała dłużej, sądzę, że przyrodzona słabość organizmu ludzkiego chyba cudem tylko zdołałaby ją wytrzymać... Srogie to i bolesne męczeństwo, lecz dusza niewypowiedziane odnosi z niego korzyści. Nie boi się już żadnych cierpień, jakie na nią przyjąć mogą, bo w porównaniu z tym bólem, jaki przeżyła, wszelkie strapienia wydają się jej niczym... Serce też ma nierównie swobodniejsze od wszelkiego przywiązania do stworzeń, bo już jasno ujrzała, że sam tylko Stworzyciel mocen jest pocieszyć ją i nasycić”².

¹ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VII, rozdz. VII.

² Por. również św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XXIX; *Relacje*, LIV. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XI; *Żywy płomień miłości*, strofa 1, w. 2, 3, 4; strofa 2, w. 1, 2, 3. Por. „*Etudes Carmélitaines*”, październik 1936, s. 208-242. O. Gabriel od św. Magdaleny OCD, *L'Ecole thérésienne et les blessures d'amour mystique*.

Ranie duchowej towarzyszy czasem rana cielesna serca, która jest jej symbolem. Por. niżej, rozdział następny oraz część V, rozdz. 4: „Stygmatyzacja a sugestia”.

Rozdział 19

ZJEDNOCZENIE PRZEMIENIAJĄCE JAKO WSTĘP DO ŻYCIA W NIEBIE

Chcemy teraz mówić o najważniejszym tu na ziemi rozwoju życia łaski w duszach, które przeszły przez oczyszczenie bierne ducha, opisane przez św. Jana od Krzyża w *Nocy ciemnej*, ks. II, i przez św. Teresę w VI Mieszkaniu, rozdz. I. Wyszedszy z tych cierpień wewnętrznych, dusza otrzymuje takie poznanie wielkości Bożej, że chwilami jest zatopiona w Bogu tak, jak Archimedes w swoich odkryciach, do tego stopnia, że nawet nie słyszał, co do niego mówiono. Kiedy indziej dusza raduje się i nie może się powstrzymać od wyśpiewywania chwały Bożej. Św. Teresa mówi o tym (VI Mieszkanie, rozdz. VI): „Pod wpływem tego rozradowania dusza tak zapomina o wszystkim i o samej sobie, że nic innego nie widzi i nic innego mówić nie potrafi, jeno to, co samo z tego jej rozradowania wytryska, to jest uwielbienie Boga”. Tak właśnie św. Dominik mówił już tylko do Boga lub o Bogu i spędzał noce na modlitwie u stóp ołtarzy. Św. Tomasz z Akwinu pozostawał również nocą całe godziny w modlitwie przed Najświętszym Sakramentem.

Tej świętej radości duszy, owocu zjednoczenia z Bogiem, można pragnąć – mówi św. Teresa (tamże, rozdz. IX) – podczas gdy nie należy nigdy pragnąć widzeń i objawień, gdyż są to łaski nadzwyczajne, całkowicie różne od pełnego rozwoju życia łaski w nas. „Z otrzymania choćby najobfitszego podobnych łask – powiedziane jest w VI Mieszkaniu, rozdz. IX – żadne nie przybywa duszy pomnożenie chwały w niebie... Są święci, którzy nigdy widzeń nie mieli, ani nie wiedzieli nawet, co to jest mieć widzenia, jak i przeciwnie, są tacy, którym była dana ta łaska, a świętymi nie są. I nie sądzicie, by te widzenia ciągle się powtarzały; na jedną taką łaskę, której Pan jej użyczy, sto i tysiąc dusza wycierpi utrapień i krzyżów”.

Wreszcie na ziemi, u kresu swego wznoszenia się ku Bogu, dusza jest wprowadzona w zjednoczenie przemieniające, opisane zwłaszcza przez św. Teresę i św. Jana od Krzyża, którzy w tym punkcie precyzują to, co powiedzieli przed nimi najwięksi mistycy. Zobaczmy według ich opisów, jakie łaski towarzyszą czasem zjednoczeniu przemieniającemu, następnie czym jest w istocie swej to zjednoczenie, jak można je wyjaśnić teologicznie i jakie są jego owoce.

Łaski towarzyszące czasem zjednoczeniu przemieniającemu

Zaślubiny duchowe odbywają się niekiedy z wyrazistą symboliką: osoba zaszczycona tą łaską otrzymuje pierścień ozdobiony drogimi kamieniami, który potem widuje od czasu do czasu, słyszy pienia niebiańskie.

Tej widzialnej symbolice towarzyszy czasem ukazanie się Pana Jezusa i widzenie umysłowe Trójcy Przenajświętszej; św. Teresa, którą osobiście otrzymała te dwie łaski, wspomina je w VII Mieszkaniu, rozdz. II.

Pisze również (VI Mieszkanie, rozdz. VII): „Dusza taka, którą Pan już dopuści do Mieszkania siódmego... nigdy nie odchodzi od boku Jego i Pan, wedle Bóstwa zarazem i człowieczeństwa swego, do nieustającej ją dopuszcza ze sobą społeczności”.

Widzenie umysłowe Trójcy Przenajświętszej, jakie otrzymują w tym stanie niektóre osoby, objawia im przez pojęcie wlane i wyższe światło rzeczywistą różnicę między trzema Osobami oraz jedność natury nieporównanie lepiej, niż mógłby to uczynić najlepszy teolog, rozwijając dowody z odpowiedniości (*de convenientia*), dotyczące tej tajemnicy. Dusza tak obdarzona nie ma jeszcze bezpośredniego widzenia istoty Bożej, nie ma oczywistości tajemnicy; nie widzi ona jeszcze, że gdyby Bóg nie był Trójcą, nie byłby Bogiem. Dusza ta pozostaje jeszcze w porządku wiary, ale jej wiara staje się szczególnie przenikliwą, jasną i słodką. Pojmuje ona o wiele lepiej niż przedtem, że Ojciec jest Bogiem, że Syn jest Bogiem, że Duch Święty jest Bogiem, że jednak Ojciec nie jest Synem i że ani jeden, ani drugi nie jest Duchem Świętym. Odgaduje, jeśli tak można powiedzieć, że Ojciec w swojej nieskończonej płodności udziela całą naturę Boską Synowi, że Ojciec i Syn udzielają ją Duchowi Świętemu przez najdoskonalsze rozlanie dobroci Bożej i w najściślejszym zjednoczeniu. Widzi ona w tym najwyższy wzór Komunii Eucharystycznej i najściślejszego zjednoczenia duszy z jej Stwórcą i Ojcem, według słów Pana Jezusa: „Aby byli jedno, jako i My jedno jesteśmy”.

To widzenie umysłowe Trójcy Świętej, niższe od widzenia uszczęśliwiającego, jest widzeniem, którego jasność się zmienia i które jest jakby przerywane. Nie wydaje się ono koniecznie związane ze zjednoczeniem przemieniającym według opisu św. Jana od Krzyża¹. Nie twierdzi on, by stan ten wymagał łask we właściwym znaczeniu nadzwyczajnych, chociaż obejmuje bardzo wysoką kontemplację doskonałości Bożych.

Czym jest w swej istocie zjednoczenie przemieniające?

Św. Teresa (VII Mieszkanie, rozdz. III), zauważa, że tutaj ekstazy na ogół ustają: „Dusza pozbyła się tej wielkiej słabości [ekstazy], której przedtem pokonać nie była zdolna. Może być, że Pan ją umocnił, rozszerzył i uczynił zdolną do znoszenia nawału takich wielkich łask”. Tak więc, gdy zjednoczenie z Bogiem może się dokonywać bez przeszkody w działaniu władz, staje się prawie

¹ *Żywy płomień miłości*, strofa 2, i *Pieśń duchowa*, cz. III, strofa 22n.

nleprzerwane. Wydaje się, że Najświętsza Panna była zawsze w tym stanie, a twierdzi się również o św. Hildegardzie, że nie zaznała nigdy słabości ekstazy.

Według św. Jana od Krzyża¹ to, co stanowi podstawę tego bardzo wysokiego stanu, nie jest niczym cudownym. Jest to – powiada on – stan doskonały życia duchowego. Jest to na ziemi punkt kulminacyjny rozwoju życia łaski i miłości Boga oraz najściślejsze zjednoczenie z Trójcą Świętą, która mieszka w każdej duszy będącej w stanie łaski.

Władze wyższe są wtedy pociągnięte do najgłębszego centrum, gdzie mieszka Trójca Święta². Pod wpływem tej łaski dusza nie może wątpić o obecności w niej Osób Boskich i prawie nigdy nie jest pozbawiona ich towarzystwa. Dużo „czuje... coraz wyraźniej, że Bóg sam jest sprawcą i dawcą jej życia” (VII Mieszkanie, rozdz. II).

Św. Jan od Krzyża w *Żywym płomieniu miłości*, strofa 1, w. 3, tłumaczy to przy pomocy różnych obrazów: „Kamień jest coraz bardziej przyciągany przez środek ziemi... gdy przyjdzie do takiego miejsca, że nie ma więcej siły ni skłonności do dalszego ruchu, mówimy, że jest w najgłębszym swym ognisku. Ogniskiem duszy jest Bóg i gdy przyjdzie ona do Niego według możliwości swej istoty i według zakresu swych działań i skłonności, będzie w ostatecznym i najgłębszym swym środku, w Bogu... wszystkimi swymi siłami pozna, ukocha i posiędzie Boga. Gdy zaś nie doszła jeszcze do tego stopnia... czując jeszcze siły i pociąg do dalszego dążenia, nie jest zadowolona... Gdy przyjdzie do ostatniego stopnia, przeniknie ją miłość Boga aż do najtajniejszej i najgłębszej istoty duszy, a tym samym przemieni ją i rozpromieni według jej całej istoty, władz i sił, w takim stopniu, jak tylko zdolna jest to przyjąć, i sprawi, że upodobni się całkowicie do Boga. Rzecz dzieje się bowiem podobnie jak z czystym i przejrzystym kryształem, poddanym działaniu promieni słonecznych... i może przyjść do tego, że będzie się wydawał sam światłem i nie rozróżni się go od światła, gdyż promienieje całą tą obfitością światła, którą otrzymał, czyli upodabnia się do niego samego”.

Trochę dalej (strofa 1, w. 4) św. Jan od Krzyża daje inny obraz: „Płomień, czyli Duch Święty, rani wciąż duszę, wyniszczając i pochłaniając niedoskonałości jej złych skłonności. Przez to swe działanie przygotowuje ją Duch Święty do Boskiego zjednoczenia i przemiany w Bogu przez miłość. Ten ogień bowiem, który później łączy się z duszą i napędza ją chwałą, jest tym samym, który ją przedtem ogarniał i oczyszczał, podobnie jak ogień wchodzący w sam środek drewna jest tym samym, który z początku ogarniał je i kłuł swymi promieniami”. Jest to jeszcze drewno, ale drewno płonące, które nabrało właściwości

¹ Tamże.

² *Żywy płomień miłości*, tamże.

ognia. Podobnie z serca oczyszczonego wznosi się prawie nieustannie płomień miłości ku Bogu.

Dawano jeszcze inny obraz tego stanu duchowego.

Podobnie – mówi św. Teresa – woda spadająca z nieba do rzeki tak się z nią zlewa, że nie można już ich odróżnić. Mówiono również o dwóch świecach, których płomień łączy się w jedno. Jest to jakby zlanie się w jedno życia duszy i życia Boga. Wobec tego można zrozumieć, dlaczego św. Jan od Krzyża opisuje zjednoczenie przemieniające jako stan doskonałości duchowej, pełny rozkwit łaski cnót i darów: „Doskonałe życie duchowe polega na posiadaniu Boga przez zjednoczenie się z Nim w miłości”¹.

Zjednoczenie przemieniające jest więc bardzo ściśle, a przynosi ono wielki pokój, można powiedzieć nienaruszalny, przynajmniej na szczycie władz wyższych. Zdarza się jednak, że dusza w ten sposób obdarowana może bywać czasem „smutna aż do śmierci”, jeśli Pan Jezus chce ją dopuścić również do swego życia wynagradzającego i zaprowadzić ją do Getsemani dla zbawienia grzeszników. On sam w Ogrodzie Oliwnym miał więcej niż zjednoczenie przemieniające, miał zjednoczenie hipostatyczne, widzenie uszczęśliwiające, a mimo to chciał zaznać tego śmiertelnego smutku, by całopalenie Jego było doskonałe.

Wy tłumaczenie teologiczne tego stanu

W *Pieśni duchowej*, strofa 26, św. Jan od Krzyża, mówiąc o piwnicach wewnętrznych, pisze: „Tych... piwnic jest siedem i wszystkie te stopnie przechodzi dusza, kiedy doskonale posiędzie siedem darów Ducha Świętego, czyli przygotowuje się na ich przyjęcie... Na pierwsze stopnie, czyli do pierwszych piwnic wchodzi wiele dusz według doskonałości ich miłości. Do tej ostatniej jednak, czyli do jej głębi niewiele dusz w tym życiu dochodzi. Tu bowiem dokonuje się doskonałe zjednoczenie z Bogiem, które nazywają małżeństwem duchowym”.

Innymi słowy, gdy dusza posiada doskonale dar mądrości, najwyższy z siedmiu darów otrzymanych na chrzcie wraz z łaską uświęcającą, doszła do sanktuarium wewnętrznego, gdzie mieszka w niej Trójca Święta, i zjednoczenie z Bogiem jest już nie tylko habitualne, lecz aktualne i poniekąd przemieniające; jest to mimo nieskończonej odległości, dzielącej byt stworzenia od Bytu Stwórcy, zjednoczenie poznania niejako doświadczalnego i miłości bardzo zażyłej. Dusza jest przebóstwiona przez otrzymanie doskonałego uczestnictwa w naturze Bożej.

¹ *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 6. – Por. o. Gabriel od św. Magdaleny OCD, *L'union transformante selon Saint Jean de la Croix*, „La Vie Spirituelle”, marzec 1927, s. 87n – i „Angelicum”, styczeń 1937, G.-L. Strena, *Les sommets de la vie d'amour*, s. 264-280.

W tym znaczeniu św. Paweł mógł napisać: „Kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17).

Zjednoczenie jest tu przemieniające, ponieważ dusza, zachowując swoją naturę stworzoną, otrzymuje znaczny przyrost łaski uświęcającej i miłości i ponieważ właściwością gorącej miłości jest przemienianie nas duchowo w osobę umiłowaną, będącą jakby innym mną – *alter ego*, dla której pragniemy, jak dla siebie, wszystkich dóbr dla niej odpowiednich. Jeśli jest to Osoba Boska, święci pragną, by panowała Ona coraz głębiej w nich, aby była im bliższą niż oni sami sobie, bardziej niż powietrze wdychane jest bliskie naszej piersi, a odnowiona krew naszemu sercu¹.

* * *

Wyjaśnienie teologiczne tego stanu jest więc dane przez samego św. Jana od Krzyża. Streszcza się ono w zasadzie, którą znajdujemy w *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXIX: „Im czystsza i doskonalsza jest dusza trwająca w żywej wierze, tym więcej ma wlanej miłości Boga. Im zaś więcej posiada miłości, tym bardziej oświeca ją Duch Święty i więcej darów swych jej udziela. Miłość bowiem jest przyczyną i środkiem, przez które Duch Święty udziela tych darów” (podobnie *Pieśń duchowa*, strofa 30).

Św. Tomasz uczy także, że siedem darów związanych jest z miłością; skutkiem tego, podobnie jak cnoty wlane rosną one wraz z nią; tak jak części jednego organizmu lub „jak pięć palców u ręki” (I-a II-ae, q. 68, a. 5, i q. 66, a. 2).

W zjednoczeniu przemieniającym jest oczywiście wiele stopni. Św. Jan od Krzyża zwraca na to uwagę w *Pieśni duchowej*, strofa 14, mówiąc o zaręczynach duchowych, w których dusza raduje się w sposób przejściowy zjednoczeniem doskonałym, podczas gdy je posiada w sposób prawie ciągły w zaślubinach duchowych.

Według św. Teresy (*Księga życia*, rozdz. VIII) zjednoczenie owocne zaręczyn nie trwa dłużej niż pół godziny, podczas której dusza ma poznanie doświadczone Boga rzeczywiście w niej obecnego i Jego uścisku.

W zaślubinach duchowych tutaj zawartych, a które mają być dopełnione w niebie, rzeczywiste zjednoczenie miłości z Bogiem doświadczalnie poznawanym w głębi duszy, staje się bardziej stałe. Jest to, według wielu autorów, jakby ekwiwalent objawienia specjalnego, który daje duszy pewność jej stanu łaski, a niektórzy dodają: pewność jej predestynacji. Ten ostatni punkt może się

¹ Por. I-a II-ae, q. 28, a. 1-2 (zjednoczenie skutkiem miłości). Polega ono na zjednoczeniu uczuciowym i pragnie zjednoczenia rzeczywistego przez widzenie, które jest jakby posiadaniem przedmiotu umiłowanego. Wzajemne przywiązanie jest również skutkiem miłości; gdyż umiłowany jest w miłującym, w jego miłości, która skłania miłującego ku miłowanemu.

sprawdzić w wielu wypadkach, ale, jak zobaczymy, nie jest pewne, czy sprawdza się na ogół.

Św. Jan od Krzyża mówi w miejscu, które dopiero co cytowaliśmy: „Spośród dusz, które są w tym stanie, Bóg... jednym daje więcej, drugim mniej, jednym w ten sposób, drugim w inny... W objaśnieniach, jakie podajemy, jest zamieszczony najszerszy zasięg tych przeżyć i łask, jakie dusza może otrzymać w tym czasie i w nich kryje się wszystko inne”. Podobnie istnieje wiele stopni w zjednoczeniu przemieniającym prawie nieustannym, w formie mniej lub więcej wyraźnej, aż do stopnia najwyższego, którym cieszyła się na ziemi Najświętsza Maryja Panna. Na tych różnych stopniach prawdziwie można powiedzieć, że dusze zgodnie ze swą predestynacją osiągnęły na ziemi swój najgłębszy sens istnienia. Jest to doskonale wypełnienie modlitwy Pana Jezusa: „aby byli jedno, jako i My jedno jesteśmy. Jam w nich, a Ty we Mnie... i aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i umiłował ich, jakoś i Mnie umiłował” (J 17,22n).

Skutki zjednoczenia przemieniającego

Skutki tego stanu doskonałości są to skutki cnót teologicznych i darów, które osiągnęły pełny rozwój. Jednym z owoców tego zjednoczenia jest dar utwierdzenia w łasce, udzielony Apostołom w dniu Zesłania Ducha Świętego. „Moim zdaniem do tego stanu nie dojdzie dusza, zanim nie zostanie utwierdzona w łasce” – mówi św. Jan od Krzyża¹.

Karmelici z Salamanki wyjaśniają to utwierdzenie w łasce, mówiąc, że jest ono pewnym uczestnictwem w bezgrzeszności błogosławionych przez wielki wzrost miłości, której postęp odwraca nas coraz bardziej od grzechu. Ten znaczny przyrost miłości Bożej jest uzupełniony szczególną opieką Bożą, usuwającą okazje do grzechu i dającą siłę, gdy potrzeba, tak że dusza jest odtąd na zawsze zachowana od grzechu śmiertelnego, a nawet prawie zawsze od dobrowolnego grzechu powszedniego².

Czy dusza w tym stanie jest pewna, że już więcej nie obrazi Boga i że otrzyma łaskę wytrwania aż do końca?

Św. Teresa zadowala się twierdzeniem, że jest prawie wyzwolona z zaburzeń namiętności, że póki jest w aktualnej łasce zjednoczenia przemieniającego, nie popełnia umyślnie grzechu powszedniego³. Pisze ona: „Gdy dusza wnijdzie do tego siódmego Mieszkania, ustają wszelkie, jakim przedtem podlegała we władzach swoich i w wyobraźni, poruszenia, które tu już szkodzić jej ani pokoju jej

¹ *Pieśń duchowa*, strofa 22.

² Salmanticenses, *De gratia*, q. 110, disp. III, dub. XI, nr 259.

³ Por. św. Teresa, *Twierdza wewnętrzna*, VII Mieszkanie, rozdz. II.

zakłócać nie mogą. Czy to ma znaczyć, że dusza, gdy dojdzie do tego stanu i tę łaskę otrzyma od Boga, już jest pewna zbawienia swego i zabezpieczona od upadku? Bynajmniej; oświadczam, owszem, i ostrzegam, że gdziekolwiek, pisząc o tych rzeczach, mówię o bezpieczeństwie duszy, zawsze ma się to rozumieć z tym warunkiem, że jeśli Boska łaskawość Pana nie przestanie trzymać jej w swym ręku i jeśli ona Jego w niczym nie obrazi”.

Ten tekst św. Teresy pokazuje, że jest ona mniej śmiała w sądzie niż św. Jan od Krzyża. On dochodzi do twierdzenia w *Pieśni duchowej*, strofa 22: „W tym stanie bowiem ani szatan, ani ciało, ani świat nie sprawiają już duszy niepokoju”.

Sposób wyrażania się św. Teresy wydaje się bardziej zgodnym z teologią. Uczy ona, że na łaskę wytrwania aż do końca nie można zasłużyć i że aby być pewnym zbawienia, trzeba by mieć specjalne objawienie swojej predestynacji; ten ostatni punkt został nawet określony przez Sobór Trydencki (Denz., nr 805 [1540]). Nie można jednak twierdzić jako pewne, że zjednoczenie przemieniające na wszystkich stopniach i zawsze zawiera równoważnik takiego objawienia. Co więcej, otrzymawszy objawienie, można pod wpływem pewnych pokus zwątpić o jego Boskim pochodzeniu.

Nie zapominajmy o bardzo znaczącym przykładzie wielkiego świętego – Pawła od Krzyża, założyciela pasjonistów; przeszedł on przez noc ducha oczyszczającą, będąc w wieku około 26 lat, a mając lat 29 otrzymał łaskę zjednoczenia przemieniającego. Ale miał żyć do lat 81 i założyć zakon poświęcony wynagrodzeniu; toteż od 31. do 75. roku życia żył w prawie nieprzerwanej nocy ducha wynagradzającej, w której wielokrotnie zastanawiał się, czy będzie zbawiony¹.

Może trzeba rozumieć z tym zastrzeżeniem „w aktualnej łasce zjednoczenia” ten pogląd św. Jana od Krzyża²: „Na koniec wreszcie wszystkie poruszenia, czynności i skłonności, które przedtem dusza miała z pierwiastka i siły życia naturalnego, teraz, w tym zjednoczeniu są przemienione w Boże poruszenia, umarłe dla swej naturalnej działalności i skłonności, a żyjące w Bogu. Dusza bowiem jako już prawdziwa córka Boga we wszystkim jest prowadzona przez Ducha Bożego, jak naucza św. Paweł, mówiąc: «Którychkolwiek ożywia Duch Boży, ci są synami Bożymi» (Rz 8,14)”.

Jest nam wiadome, iż mówiąc o zjednoczeniu przemieniającym, Filip od Trójcy Świętej³ i Scaramelli⁴ twierdzą, że tak wysoki stan wymaga, by Bóg objawił duszy przyjaźń nierozdzielną, która Go z nią łączy. Zdaniem tych autorów, jeśli

¹ Por. o. Kajetan od Świętego Imienia Maryi, *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, Louvain 1930, s. 115-117, i powyżej, dodatek do rozdz. 16.

² *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 6.

³ *Theol. myst. Prooemium*, a. 8.

⁴ *Direttorio mistico*, tr. II, rozdz. XXII, nr 258.

dusza tak obdarowana nie otrzymuje specjalnego objawienia swej predestynacji, musi mieć jakiś ekwiwalent tego specjalnego objawienia.

Sądźmy, że wystarczy stwierdzić, iż Duch Święty wzmacnia wówczas bardzo pewność nadziei. Ta jednak – jak uczy św. Tomasz (II-a II-ae, q. 18, a. 4) – jest pewnością dążenia do zbawienia, a nie pewnością samego zbawienia. Lecz Duch Święty umacnia tę pewność nadziei przez miłość coraz bardziej synowską i coraz mocniejszą, którą w nas budzi. Wtedy sprawdzają się w pełni słowa św. Pawła (Rz 8,16): „Sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”.

* * *

Bywają czasem w tym stanie dotknięcia Boże tak głębokie, że są, zdaniem mistyków, „wyciśnięte w substancji duszy”. Co trzeba przez to rozumieć według zasad teologii, tak jak je pojmował św. Tomasz?

Dotknięcie Boże jest to poruszenie nadprzyrodzone, należące do najgłębszych, które oddziałuje na samą istotę woli i rozumu tam, gdzie te władze wrastają w substancję duszy, z której się wyłaniają. Bóg jest nam bliższy niż my sami sobie, jako Ten, który bezpośrednio utrzymuje substancję naszej duszy przez akt Boży, który jest kontynuacją aktu stwórczego; podobnie utrzymuje On w samej istocie duszy łaskę uświęcającą, a w pewnych momentach, przez natchnienie bardzo specjalne, porusza *ab intus* wewnątrz naszej woli i naszego umysłu, by je porwać ku sobie. Jest to kontakt nie ilościowy i przestrzenny, lecz ponadprzestrzenny, duchowy i absolutnie bezpośredni, istoty Bożej z substancją naszej duszy, a z tego kontaktu wynikają w głębi naszych władz wyższych akty bezpośrednie, do których tylko Bóg może nas poruszać i których bez tego bardzo specjalnego natchnienia nigdy byśmy nie wykonali. Dusza może działać jedynie przez swoje władze, poznawać przez umysł, miłować i chcieć przez wolę, ale tu, pod dotknięciem Bożym, działa ona przez najgłębsze dno swoich władz, tam gdzie są one zakorzenione w samej istocie duszy.

Jest to jakby uścisk duchowy Boga, w pewnych momentach niezwykle mocny. Spotyka się także czasem w głębi władz wyższych jakby ranę miłości, rozkoszną ranę duchową, której czasem towarzyszy, np. u stygmatyków, rana bolesna w ciele, szczególnie w okolicy serca¹. To Bóg rani tak duszę, pociągając ją mocno ku sobie, udzielając bardzo żywego pragnienia, by oglądać Go bez-

¹ Por. *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 2: „Zwykle Bóg nie daje żadnej łaski dla ciała, nie dawszy jej wpraw, i to w głównej mierze, duszy. I wtedy im większa jest rozkosz i siła miłości, która wewnątrz duszy zadaje ranę, tym silniej objawia się na zewnątrz ból w ranie ciała, gdyż ze wzrostem pierwszej rany rośnie też i druga. Dzieje się to zaś dlatego, że dusze te są już oczyszczone i zanurzone w Bogu, i to, co w ich słabym ciele jest przyczyną bólu i męki, dla ich ducha mężnego i zdrowego jest słodkie i przyjemne”. Por. niżej, część V, rozdz. 4: „Stygmatyzacja a sugestia”.

pośrednio i nigdy już nie być oddzielonym od Niego. To bardzo żywe pragnienie widzenia uszczęśliwiającego jest normalną dyspozycją do otrzymania go bezwzględnie; pragnienie to mają również na swój sposób dusze w czyśccu, gdy zbliża się kres ich oczyszczenia.

Św. Teresa w epilogu *Twierdzy wewnętrznej* zachęca swoje siostry, by pragnęły, lecz bardzo pokornie, tego ścisłego zjednoczenia z Bogiem, ale by nie chciały się włamać do tego mieszkania: „Ostrzegam was, gdybyście znalazły drzwi zamknięte, nie próbujcie dobijać się siłą; mógłby się Pan o to zagniewać i już by was nigdy nie wpuścił. On bardzo lubi pokorę. Uznając siebie za niegodne dostania się i do trzeciego Mieszkania, niebawem skłonicie ku sobie Jego wolę, że was dopuści do piątego, a tam, wiernie Mu służąc i ustawicznie w tym Mieszkanu przebywając, doczekacie się w końcu szczęścia, że was wprowadzi do tego ostatniego, które sam obrał sobie za własny swój przybytek”.

To nam pokazuje, że stan doskonałości duchowej, o którym mówimy, jest na ziemi szczytem normalnego rozwoju życia łaski, rozważanej nie szczególnie w tej lub innej osobie właśnie, lecz w samej osobie. Ten szczyt powinien rzeczywiście zawierać w sobie to dążenie, które dotąd nie istniało w takim stopniu jako bardzo żywe pragnienie widzenia uszczęśliwiającego. Nie można pomyśleć, by Bóg dał się widzieć bezpośrednio i na zawsze duszom, które nie miałyby jeszcze żywego pragnienia posiadania Go na zawsze. Przygotowuje je do widzenia bezpośredniego przez swoje dotknięcie, które ma smak życia wiecznego. Św. Jan od Krzyża pięknie o tym mówi. Twierdzi on, że dotknięcie Boże otrzymuje się, jedynie praktykując całkowite ogołocenie z wszystkiego, co jest stworzeniem¹, i że przez jedno z tych dotknięć miłości dusza jest nagrodzona za wszystkie swoje uczynki².

Pisze on o ranie miłości w *Pieśni duchowej*, objaśnionej w *Żywym płomieniu miłości* (strofa 1):

O żywy płomieniu miłości,
Jak czule rani siła żaru twego
Środka mej duszy najgłębsze istności!
Bo nie masz w sobie już bólu żadnego!
Skończ już! – jeśli to zgodne z twym pragnieniem,
Zerwij zastonę tym słodkim zderzeniem!

Znaczy to: Dokonaj dzieła naszego zjednoczenia, zerwij nić mego życia ziemskiego, ostatnią przeszkodę do mego spotkania z Umiłowanym. Zastona ta pozwala dojrzeć Boga, lecz jest jeszcze przeszkodą do zjednoczenia bezpośredniego i ostatecznego.

¹ *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XXIII, koniec.

² *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 5.

Żywy płomień to Duch Święty, budzący w duszy akty miłości, przez które zasługuje ona bardziej niż przez wszystko, co mogła uczynić w życiu przeszłym – mówi święty w objaśnieniu tej pierwszej strofy: „Rzecz to zdumiewająca i godna podziwu – dodaje on – że chociaż ten Boski ogień jest tak gwałtowny i palący, że z większą łatwością mógłby strawić tysiące światów niż ogień ziemski jedną nitkę lnu – nie zabija i nie niszczy duszy... Ten ogień Ducha Świętego... objął Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy i zapłonęli wewnątrz słodką miłością”, która rozszerza i rozwesela duszę.

W wyjaśnieniu strofy 2, w. 5, *Żywego płomienia miłości*, św. Jan od Krzyża napisał te znaczące słowa: „Nasuwa się tu myśl, jaka jest przyczyna, że tak mała jest liczba tych, którzy przychodzą do tego wysokiego stopnia doskonałości zjednoczenia z Bogiem. Czyżby dlatego że Bóg chce, by było tak mało dusz wzniosłych? Nie, przeciwnie. Bóg chce, by wszyscy byli doskonałymi. Mało jednak jest naczyń, które by mogły znieść tak wysokie i wzniosłe działanie. Próbując bowiem te dusze w małych rzeczach, znajduje je zbyt słabymi, wnet uciekają od trudów, nie chcą znieść najmniejszej przykrości czy zmartwienia. A gdy w tych małych rzeczach, przez które zaczynał je Bóg podnosić i zaznaczać pierwsze rysy doskonałości, nie znalazł ich mężnymi i wiernymi, wie dobrze, że tym mniej wierne będą w wielkich, i dlatego nie postępuje już dalej w oczyszczaniu ich i podnoszeniu z prochu ziemskiego przez trudy umartwienia... Pragnąc dojść do stanu doskonałości, nie chcieli podążać drogą cierpień... która czyni doskonałymi”. Trzeba przejść przez wiele utrapień, aby dojść do życia duchowego doskonałego, które polega na posiadaniu Boga przez zjednoczenie z Nim w miłości (tamże, strofa 2, w. 6).

Rozkosze prawdziwie duchowe pochodzą z krzyża, z ducha ofiary, która uśmierza w nas wszystko, co jest nieuporządkowane, by zapewnić pierwsze miejsce miłości Boga i dusz w Bogu.

Gdy serce płonie w ten sposób miłością dla swego Boga, dusza kontempluje lampy ogniste, oświecające z góry wszystko; a są to doskonałości Boże: Mądrość, Dobroć, Miłosierdzie, Sprawiedliwość, Opatrzność, Wieczność, Wszechmoc. Są one, jeśli tak można powiedzieć, barwami Boskiej tęczy, które utożsamiają się w Bóstwie, nie ginąc w Jego życiu wewnętrznym, jak barwy tęczy ziemskiej łączą się w świetle białym, z którego pochodzą. „Każdy z tych niezliczonych przymiotów świeci i rozpala jak Bóg, i tak każdy z nich jest pochodnią, która oświeca duszę i rozpala ją miłością. Wszystkie te pochodnie są jedną pochodnią, która według swych cnót i przymiotów świeci, jak rozliczne pochodnie”¹.

Co zwraca uwagę w tych duszach, to zupełne zapomnienie o sobie, wielkie pragnienie cierpienia za przykładem Pana Jezusa. Dusza uczestniczy w mocy sa-

¹ *Żywy płomień miłości*, strofa 3, w. 1.

meo Chrystusa, w Jego niezmierzonej miłości dla bliźniego, dochodzi, do praktykowania jednocześnie cnót na pozór najbardziej sprzecznych: sprawiedliwości i miłosierdzia, męstwa i słodczy, prostoty gołębic i przezorności węży; łączy najwyższą kontemplację ze zmysłem praktycznym najbardziej trzeźwym w rzeczach, o których ma sądzić. W ten sposób dusze te są ostatecznie naznaczone podobieństwem do Chrystusa. Życie apostołskie (jawne lub ukryte) albo życie wynagradzające przelewa się z pełni ich kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem¹.

Oto jest wyraźnie doskonale przygotowanie duszy prawdziwie oczyszczonej do przejścia w chwili śmierci bezpośrednio z ziemi do nieba, nie przechodząc przez czyściec. A wszak należy do porządku doskonałego być oczyszczonym przed śmiercią zasługując, by nie być zmuszonym oczyszczać się potem bez zasługi. Jedynie w tym ścisłym zjednoczeniu ma się żywe pragnienie widzenia Boga. I nie można pojąć, by Bóg ukazał się bezpośrednio i na zawsze duszy, która nie ma jeszcze żywego pragnienia ujżenia Go.

Nauka ta byłaby zbyt wzniosłą dla nas, gdybyśmy nie otrzymali na chrzcie życia łaski, która ma się w nas rozwinąć w życie wieczne, i gdybyśmy nie przyjmowali często Komunii świętej, której głównym celem jest powiększanie w nas miłości ku Bogu; pomyślmy, że każda nasza Komunia powinna być żarliwsza i owocniejsza od poprzedniej. Zobaczmy wtedy, że – jak powiedział św. Jan od Krzyża – dusze wewnętrzne doszłyby do tego ścisłego zjednoczenia, gdyby się nie uchylały od prób, które Bóg na nie zsyła, by je oczyścić (por. *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 5).

Widzimy tu pełny rozwój łaski, która jest życiem wiecznym zapoczątkowanym – „*quaedam inchoatio vitae aeternae*”².

DODATEK

NAJWYŻSZY STOPIEŃ ŻYCIA MISTYCZNEGO

Niewyraźalna głębia duszy a Bóstwo

Oto, jak Tauler³ opisuje ten stopień u wielkich sług Bożych: „Ten pokój najwyższego stopnia to pokój istotny, o którym, powiedziano: *«Inquire pacem et persequere eam»* (Ps 33,13). Szukają oni pokoju, a pokój idzie za nimi. Ten pokój, «pokój, który przewyższa wszelkie pojęcie» (Flp 4,7), jest następstwem prawdziwego nawrócenia. Gdy to, co jest niewyraźalne i bez nazwy w duszy, zwraca się całkowicie ku Bogu, wszystko, co ma nazwę w człowieku,

¹ Por. św. Katarzyna Sienieńska, *Dialog*, rozdz. CXLV.

² Trzeba porównać to, co jest powiedziane o zjednoczeniu przemieniającym w *Żywym płomieniu miłości*, z tym, co pisze Tauler, por. *Kazanie 2 na piątą niedzielę po Trójcy Świętej* (przekł. franc. Hugueny'ego, t. 2, s. 222-226).

³ *Kazanie 2 na piątą niedzielę po Trójcy Świętej* (przekł. Hugueny'ego, t. 2, s. 221nn).

idzie za tą niewyraźną głębią i nawraca się również. Temu nawróceniu odpowiada zawsze to, co jest bez nazwy, co jest niewyraźne w Bogu, a także to, co w Bogu ma nazwę: to wszystko odpowiada nawróceniu. W takim człowieku Bóg głosi swój prawdziwy pokój, a człowiek wtedy słusznie powiedzieć może: «*Audiam quid loquatur...* – Będę słuchał, co we mnie będzie mówił Pan Bóg; bo będzie głosił pokój ludowi swemu i świętym swoim i tym, którzy się nawracają z serca» (Ps 84,9). Są to ci, których św. Dionizy nazywa przebóstwionymi. O tych ludziach musiał myśleć św. Paweł, gdy mówił: «A wy, umocnieni i ugruntowani w miłości, abyście wraz ze wszystkimi świętymi pojąć mogli, jak ona jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka, abyście też mogli poznać, jak miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę» (Ef 3,18n).

Nie sądzcie, że uważam, iż doszedłem, do tego stanu. Żaden nauczyciel nie powinien co prawda nauczać tego, czego sam nie doświadczył. Wystarczy jednak, ostatecznie, by kochał to, o czym mówi, by dążył do tego i nie stawiał przeszkód...

Natura zbyt słaba, by znosić takie życie, z konieczności tak się osłabi, że ten człowiek już nigdy nie będzie zupełnie zdrow... Tak też mówi św. Paweł: «Moc w słabości się doskonali». Ale słabość ta nie pochodzi z przestrzegania przepisów zewnętrznych, pochodzi ona z nadobitości, z zalewu Boskości zatapiającej człowieka tak dalece, że jego biedne ciało powstałe z mułu nie może tego znieść. Bóg tak bowiem wciągnął tego człowieka w siebie, że człowiek staje się w ten sposób przebóstwiony, tak że Bóg sam pełni czyni tego człowieka... W takich to ludziach Bóg znajduje swoją chwałę...

Gdy zanurzają się oni w tym bezdennym morzu, nie mają już ani słów, ani określonych myśli... Człowiek w tym momencie zanurza się tak głęboko w swojej niezgłębionej nicości, że nie zachowuje już dla siebie nic... i oddaje wszystko, co otrzymał, Bogu, sprawcy wszelkiego dobra... Tutaj duch [człowieka] zagubił się w duchu Boga... A jednak ten człowiek pozostaje tak głęboko ludzki... tak dobry dla wszystkich, że nie można odkryć w nim żadnej wady... Nie do uwierzenia, by tacy ludzie mogli kiedykolwiek być odłączeni od Boga. – Niech to będzie udziałem nas wszystkich! Niech Bóg nam pomaga! Amen”.

Duch Święty podnosi duszę i modli się w niej

Tauler mówi również w *Kazaniu na drugą niedzielę Wielkiego Postu* (t. 1, s. 241n) o tym, jak Bóg szuka człowieka, co „wywołuje wołanie niezmiernie mocy... jest to westchnienie pochodzące jakby z głębi nieskończonej. Przekracza to znacznie naturę. To Duch Święty sam w nas wydaje to westchnienie, jak mówi św. Paweł: «Sam Duch błaga za nami wzdychaniem niewysłownym» (Rz 8,26)... Gdy biedny człowiek, tak ścigany, odczuwa tę niezmierną bojaźń i woła do Boga wzdychaniem niewysłownym i z takim pragnieniem, że jego wołanie przenika wyżyny niebios, Bóg zachowuje się wtedy tak, jakby absolutnie nic nie słyszał lub nie chciał wiedzieć. O jakże w tym momencie to głębokie pragnienie powinno się wzmacniać i stawać się bardziej natrączywe!... Wtedy dusza, uniżając się i korząc, powinna modlić się z ufnością, jak niewiasta chananejska: Tak jest, Panie, ale przecież i szczenięta jedzą z odrobin, które spadają ze stołu panów ich... Te drogi, i tylko te, prowadzą prawdziwie i bez żadnych stacji pośrednich aż do Boga”.

* * *

W pewnym manuskrypcie czytamy:

„Jest w tym potężnym wołaniu akt miłości Boga, który przebija niebios, akt miłości, którego nie otrzymuje się przez gwałtowne porywy. To Jezus, który przechodzi i podnosi duszę ruchem niezmiernie spokojnym, spokojnym jak pokój Boży, lecz płynącym z głębin serca, gdzie żyje miłość i dotyka Jezusa w niedosiętych głębinach wieczności. Ten akt miłości jest

absolutnie różny od najzarliwszych aktów, które pełnimy sami. Gdy Jezus kształtuje go w duszy, ona to spostrzega, gdyż w ten sposób część jej istnienia wznosi się ku Bogu. To nie tyle Pan dotknięciem Boskim dosięga głębin duszy, ile raczej dusza podniesiona przez Niego, zrywa się nagle ku Niemu, jakby poruszeniem skrzydeł niezrównanej słodyczy, przez akt miłości, który sam Bóg może w niej wytworzyć¹.

Po tych aktach miłości następują zawsze zaraz krzyże, wielkie krzyże. Ale tak jest dobrze..." Jest to stopniowe upodabnianie się do Pana Jezusa.

Oderwanie się od siebie i związanie z Bogiem

Osoba zbliżająca się do tego stanu napisała słowa, które przypominają Taulera:

„Odczuwam czasem na modlitwie to oderwanie się od siebie, które unosi całe moje jestestwo do «Innego», oderwanie, które odbywa się bez żadnej gwałtowności, ale z mocą i słodyczą oraz ze słodką i całkowitą zgodą woli – to moja część. Ale jaka jest część Pana?... U kresu tego ruchu, jeśli się tak mogę wyrazić, gdyż w tej modlitwie ruch ten nie ma końca, uczułam, jakby dwa wielkie ramiona opasywały mnie, to była Otchłań, która zamykała się, pochłaniając mnie w swej nieskończonej głębinie. Gdy statek idzie na dno, wody morza otwierają się, by go przyjąć, a potem cicho zamykają się nad nim. To coś podobnego...

Całe moje jestestwo chciałoby zerwać ziemskie pęta i rzucić się ku Tamtemu. Mimo że często nic nie robię podczas modlitwy, zawsze trwa ten mniej lub więcej tajemniczy i nieuchwytny ruch, który chciałby mnie pociągnąć tam, dokąd nie mogę pójść... Wszystkie łaski, wszystkie impulsy nadprzyrodzone wylaniają się z wnętrza, gdzie Bóg działa i dosłownie porywają mnie w tę otchłań nieskończoną; to Bóg we mnie porywa mnie w siebie, gdzieś poza mną. Czasem łaska – czuję to – jest niepełna, zatrzymuje się na progu łaski całkowitego zjednoczenia... Gdyby łaska za każdym razem osiągała swój kres normalny, byłby to uścisk dwóch duchów w ciszy wieczności, ale ja pozostaję na progu.

Gdy łaska tego rodzaju jest mi dana, mój rozum i moja wola działające są ostrzeżone przez istotę samej duszy, jak np. gdy jest bardzo zimno, czuję chłód, zanim pomyślę, że jest zimno: to doznanie fizyczne wyprzedza sąd umysłu; podobnie doznanie odczute w istocie duszy (oczywiście mówię tu o istocie duszy z punktu widzenia doświadczalnego i mistycznego, a nie filozoficznego) wyprzedza pojęcie otrzymanego daru. Przeciwnie, jeżeli dobrowolnie zamierzam dotknąć przedmiotu, o którym wiem, że jest bardzo zimny, myśl o zimnie wyprzedza doznanie zimna, które odczuje fizycznie. Podobnie moja wola i mój rozum mogą w jednej chwili rozbudzić doświadczenie nieczynne w głębi duszy, czekające tylko na impuls, by się ożywić. W godzinach niemocy i próżni zdarza mi się rzeczywiście wzmocnić moją ofiarę dobrowolnie i ten akt od czasu do czasu wywołuje jakby obudzenie”.

Różne znaczenia tytułu „oblubienica”

Po wielu uwagach, które nam poczyniono na temat zjednoczenia przemieniającego, trzeba zauważyć, co następuje.

Dusze bardzo miłujące, mocno doświadczane i bardzo wielkoduszne, żyją na świecie ściśle złączone z Bogiem i niejednokrotnie ich kierownik mógłby sądzić, że doszły do zjednoczenia przemieniającego. Lecz ten sąd mógłby się okazać zbyt pośpieszny, gdyż zanim dusza wybra-

¹ Tak działa łaska wyższa, wyraźnie różna od łaski współdziałającej, jak twierdzi św. Tomasz (I-II-II-ae, q. 111, a. 2). W ten sposób wysłuchana jest modlitwa: „Zabierz mię, Panie, mnie, a daj mi całkowicie Tobie”.

na dojdzie do zaślubin duchowych, musi wpierr stać się oblubienicą, jak jest nią zwykła zakonnica, która złożyła profesję po wielkodusznych doświadczeniach nowicjatu. Nazwa oblubienicy, usłyszana czasem w głosie wewnętrznym, może być zupełnie błędnie interpretowana, jeśli kierownik lub dusza kierowana nadają mu o wiele wyższe znaczenie: oblubienicy w zjednoczeniu przemieniającym.

Istnieje bardzo znaczna różnica między tymi dwoma terminami: oblubienica w znaczeniu zakonnicy, która w dobrej intencji złożyła profesję, a oblubienica taka jak św. Katarzyna Sienieńska i św. Teresa. Zresztą i w tym drugim znaczeniu dusza doskonała, nawet utwierdzona w łasce, nie powinna uważać, że doszła do kresu, gdyż do ostatniego tchnienia będzie tylko na drodze królewskiej, znajdzie jednak pociechę w słowach św. Pawła: „Nie dlatego, jakobym to już osiągnął albo już stał się doskonałym, ale biegnę za tym” (Flp 3,12).

Dusza bardzo miłowana przez Boga czuje się pociągnięta ku Niemu, przychodzi, oddaje się. Jest naprawdę wielkoduszna, rozmiłowana, czysta – i otrzymuje coraz cięższe krzyże. Usłyszawszy głos wewnętrzny, ma wrażenie, że Pan ją wybrał na oblubienicę; czyż może więc sądzić, że jest w zjednoczeniu przemieniającym? Czyż naprawdę nie jest to po prostu normalny stan dobrej zakonnicy po ślubach? Wszak wybrana ma jeszcze wiele wad i niedoskonałości, które nie dają się pogodzić z zaślubinami duchowymi.

Kierownik może jednak sądzić, że dusza dojdzie do tego stanu, gdy będzie naprawdę miłowała, a życie jej stanie się całkowicie przepojone Bogiem.

Widzimy np. jasno w życiu św. Gemmy Galgani, czego Bóg od niej żądał, zanim nazwał ją oblubienicą. Ona, tak mężna, która nigdy niczego nie odmówiła łasce, skarżyła się nieraz.

Pewna mężatka, bardzo ofiarna, częściowo zwolniona od obowiązków swego stanu, które uważała za upokarzającą niewolę, a którą Pan Jezus nagleco przyzywał, by należała tylko do Niego, ma pewne dane, by sądzić, że jest w zjednoczeniu przemieniającym.

My zaś uważamy, że jest oblubienicą w podobnym znaczeniu, jak zakonnica po profesji wieczystej, i że jeżeli dostąpi zaślubin mistycznych, to dopiero później, gdyż ta piękna dusza jest jeszcze zbyt zajęta sobą. Nie ma jeszcze w nienawiści wszystkich siideł tego świata. Jej miłość nie jest jeszcze wcale taka, jaka winna być w duszy zjednoczonej z Bogiem przez zaślubiny duchowe. Głębsze próby może wkrótce to ukażą.

Niewątpliwie zjednoczenie przemieniające bywa dane na różnych stopniach, ale wymaga co najmniej doskonałej miłości Boga i bliźniego. Któż to pojmie, nie doszedłszy tam, gdzie już nie ma braku, gdzie umiłowany podany jest pokarm nieznanym, gdzie obsypani dobrodziejstwami i zgłodniałi wzdychają wzdychaniem niewysłowionym?

Pragnienie zjednoczenia przemieniającego

Czy dusza wspaniałomyślna, która, jak się wydaje, przebyła przynajmniej częściowo noc ducha, może pragnąć łaski zjednoczenia przemieniającego i prosić o nią?

Z pewnością łaska ta jest tu na ziemi celem mniej lub więcej świadomym pragnień takiej duszy; jeśli jednak chodzi o pragnienie wyraźne, wypada nadać mu wyraz bardziej obiektywny i pragnąć coraz głębszego panowania Boga w nas i coraz doskonalszego upodobniania się do Pana Jezusa. Trzeba tu także powtórzyć to, co napisała św. Teresa w epilogu *Twierdzy wewnętrznej*: „Nie do wszystkich jednak Mieszkań tej Twierdzy o własnych siłach, chociażby się wam zdawały dużymi, dostać się możecie, jeśli was Pan Twierdzy sam do nich nie wprowadzi. Dlatego ostrzegam was, gdybyście znalazły drzwi zamknięte, nie próbujcie dobijać się siłą; mógłby się o to zagniewać Pan i już by was nigdy nie wpuścił. On bardzo lubi pokorę. Uznając siebie za niegodne dostania się i do trzeciego Mieszkania, niebawem skłonicie ku sobie Jego wolę, że was dopuści do piątego; a tam, wiernie Mu służąc i ustawicznie w tym Mieszkanu przebywając, doczekacie się w końcu tego szczęścia, że was wprowadzi do te-

go ostatniego, które sam obrał sobie za własny swój przybytek... A gdy raz zakosztujecie rozkoszy tego królewskiego pałacu, wszędzie i we wszystkim, choćby to były rzeczy najtrudniejsze, znajdziecie dla siebie odpocznienie, bo w tym wszystkim towarzyszyć wam... będzie nadzieja powrotu do tego waszego z Bogiem przybytku i tej nadziei nikt wam odjąć nie może”.

Przypomnijmy sobie również, co mówi św. Jan od Krzyża w *Żywym płomieniu miłości*, strofa 2, w. 5: „O dusze, które chcecie chodzić spokojnie i pełne zadowolenia w rzeczach duchowych, gdybyście wiedziały, ile wam trzeba znieść cierpień, aby przyjść do tego pokoju i zadowolenia”. Píše również w *Pieśni duchowej*, strofa 35 (gdzie indziej 36), w. 5: „Ach gdyby raz zrozumiano, że nie można dojść do głębi mądrości i bogactw Bożych inną drogą, jak tylko przez gęstsze cierpienie i tysiącznych udęczeń. W nich więc powinna znaleźć radość dusza! Im bowiem większej pragnie mądrości od Boga, tym bardziej winna najpierw pragnąć cierpienia, by przez nie wejść w ukrycie Krzyża, który prowadzi do życia... By wejść do tych bogactw mądrości, trzeba przejść przez ciasną bramę... Zaś niewielu pragnie przez nią wchodzić, natomiast wielu pragnie rozkoszy i przez nią chce iść do Boga”.

W następnej strofie św. Jan od Krzyża mówi: „Jednym z powodów najbardziej pobudzających duszę, by pragnęła wejść w tajniki Bożej mądrości i głębiej wniknąć w Boże wyroki, jest pragnienie złączenia swego rozumu z Bogiem i poznania wielkich tajemnic Wcielenia. Jest to bowiem najwyższa i najśłodsza mądrość ze wszystkich dzieł Bożych... Zjednoczy się wówczas z ową Boską Mądrością, z Synem Bożym i pozna wzniosłe tajemnice Jego Bóstwa i człowieczeństwa... Nie można poznać ich jasno, jeśli nie wejdzie się w głębię tej Mądrości i przeżycie tych dzieł”¹.

Oczywiście ten cel, przedsięwzięcie nieba, jest wielce pożądanym, trzeba jednak przejść przez drogę królewską, która do niego prowadzi (por. tekst *Pieśni duchowej*, cytowany przy końcu tego dodatku).

Zażyłość tego zjednoczenia

O zażyłości zjednoczenia przemieniającego trzeba powiedzieć, że jest ona wywołana łaską działającą absolutnie wyższego rzędu. Św. Tomasz mówi już o łasce działającej w ogóle, w przeciwstawieniu do łaski współdziałającej, że „jej skutek przypisuje się nie nam, lecz Bogu, gdyż umysł nasz tutaj się nie porusza, lecz jest poruszany przez natchnienie specjalne”², które jednak przyjmuje w sposób wolny.

¹ Urywek ten i poprzedni są prawie jednakowe w obu redakcjach *Pieśni duchowej*, chociaż numeracja strof nie jest identyczna. Strofa, która ma numer 35 w jednej redakcji, w drugiej ma numer 36. – Skłonni jesteśmy sądzić, podobnie jak o. Gabriel od św. Magdaleny („*Angelicum*”, 1937, fasc. 1-2, s. 264, przypis 1), że obie te redakcje *Pieśni duchowej* są dziełem św. Jana od Krzyża. W drugiej święty nie przeczy niczemu, co powiedział w pierwszej, ale sformułowania jego są dokładniejsze, a tym samym lepiej wykazuje, że pełnia osiągnięta przez zjednoczenie przemieniające na ziemi jest jeszcze względna i porównuje ją w większym stopniu ze zjednoczeniem w niebie. O pragnieniu zjednoczenia przemieniającego w duszy, która przechodzi noc umysłu, por. *Pieśń duchowa*, II redakcja, strofa 37, nr 2: „Dusza pragnie więc wejść rzeczywście do tych grot Chrystusa, by zatopić się, przemienić i upoić mądrością tych tajemnic i ukryć się w sercu Umilowanego. W *Pieśni nad Pieśniami* (2,13) On sam ją zaprasza: «*Surge amica mea, speciosa mea et veni; columba mea in foraminibus petrae, in caverna maceriae*». Te rozpadliny skał są to grot, o których mówimy i o których Oblubienica mówi teraz: «*I oboje tam wejdziemy*»... I rzeczywiście dusza przemienia się tam w sposób najgłębszy i najpełniejszy dzieląc miłość Boga”.

² I-a II-ac, q. 111, a. 2: „*Operatio alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo*

Wola ludzka istnieje jeszcze niewątpliwie, ponieważ będzie istniała nawet w miłości uszczęśliwiającej; nie jest ona fizycznie wchłonięta przez Boga, jakby powiedzieli panteiści, ale trzeba tu podkreślić to, co tak dobrze wyraża św. Jan od Krzyża w *Pieśni duchowej* (strofa 38, w. 3): „Tam wola duszy nie jest zagubiona, lecz zjednoczona tak mocno z potęgą woli Boga, który ją miłuje, że i ona miłuje z mocą i doskonałością, jak jest miłowana sama... Ta potęga to Duch Święty, a dusza jest tutaj przemieniona w Nim... Dany jest On duszy, by jej udzielić tej potęgi miłości i uzupełnia On oraz udziela wszystkiego, czego jej brak”.

Równość miłości

W ten sposób – wyjaśnia o. Gabriel od św. Magdaleny¹ – można zrozumieć, że dusza dochodzi do pewnego zrównania w miłości z Bogiem, jak powiedziane jest w *Żywym płomieniu miłości*, strofa 3, nr 78-79: „Dusza... działa w Bogu... przez Boga to, co On sam przez siebie działa w niej takim sposobem, jakby On to czynił, gdyż wola ich dwojga jest jedna, a więc działanie Boga i jej jest również jedno. Stąd więc, jak Bóg oddaje się duszy chętnie i łaskawie, tak również i ona, mając wolę tym wolniejszą i szlachetniejszą, tym ściślej jest złączona z Bogiem i daje Boga samemu Bogu w Bogu: jest to prawdziwy i cenny dar duszy dla Boga... Daje Go więc swemu Umiłowanemu, którym jest ten sam Bóg, który się jej oddał, i przez to spłaca Mu wszystkie swe długi, gdyż dobrowolnie, z rozkoszą i niewypowiedzianą radością składa Bogu dar równy temu, jaki sama od Boga otrzymała. Ponieważ przez ten dar, jaki dusza składa Bogu, daje Mu dobrowolnie Ducha Świętego, jako swoją własność, by się w Nim rozmiłował, tak jak na to zasługuje – odczuwa niewymowną rozkosz i szczęście, gdyż widzi, że składa Bogu, jako swą własność, dar, który w swym byciu nieskończonym jest całkowicie równy Bogu”. To jest prawdziwie wstęp do życia w niebie.

Wniosek

Stąd wniosek *Pieśni duchowej* (I red., strofa 38, w. 5): „O dusze stworzone do takiej wielkości i powołane, by ją posiadać, cóż czynicie? Czym się zajmujecie? Wasze pragnienia są małostką, wasze zdobycze nędzą! O smutne zaślepienie! Oczy wasze nic nie widzą mimo tak wielkiego światła, a uszy nie słyszą, gdy tak potężne głosy dają się słyszeć!”

O. Gabriel od św. Magdaleny nawiązuje do tego i stwierdza (art. cyt., s. 278): „To wezwanie, zwrócone przez świętego do dusz w ogólności, pokazuje nam, że nie może uważać on za «nadzwyczajne» tych wspaniałości, które nam właśnie opisał... To, co powoduje rozwój zarodka życia nadprzyrodzonego, którym jest w nas łaska uświęcająca, powinno być przygotowane dla wszystkich, którzy są nią obdarzeni”.

ergo effectum, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur gratia operans”.

¹ Art. cyt., „Angelicum”, 1937, s. 275.

CZEŚĆ V

ŁASKI NADZWYCZAJNE

Mówiliśmy dotąd o trzech okresach życia wewnętrznego, rozważając je nie w formie streszczonej, lecz według opisów wielkich mistyków, zwłaszcza św. Jana od Krzyża, a więc o kontemplacji wlanej tajemnic wiary i o jej stopniach, pomijając łaski nadzwyczajne, które czasem im towarzyszą, ale wyraźnie się od nich różnią. Obecnie musimy o nich powiedzieć.

Aby zachować właściwy porządek, zobaczmy najpierw, co św. Paweł pisze o tych łaskach, które nazywa charyzmatami, oraz jak jego naukę wyjaśnia św. Tomasz z Akwinu. Pomówimy następnie o prywatnych objawieniach, widzeniach, słowach wewnętrznych, dotknięciach Bożych, o stygmatyzacji i sugestii. Streścimy też naukę klasyczną i znajdziemy w ten sposób nowe potwierdzenie wyżej wyłożonej tradycyjnej doktryny, o podstawie życia duchowego. Zbadanie faktów nadzwyczajnych okazuje lepiej, czym różnią się one od tego, co najwyższe na normalnej drodze świętości¹.

¹ W tych ostatnich rozdziałach korzystamy z tego, co już pisaliśmy na ten temat w książce wydanej w 1923 roku *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, s. 536-561. Jest to zresztą zwykle streszczenie tego, co mówi św. Jan od Krzyża o tych łaskach w ścisłym znaczeniu nadzwyczajnych, a studia, które przeprowadziliśmy po roku 1923, potwierdziły tylko nasze ówczesne przekonania.

Rozdział 1

CHARYZMATY, CZYLI ŁASKI DARMO DANE

Św. Paweł mówi o tych łaskach nadzwyczajnych w Pierwszym Liście do Koryntian (12,4-11): „Są różne dary łaski, lecz tenże Duch... A każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku. I tak jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości; a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha. Jednemu wiara¹ w tymże Duchu, a innemu łaska uzdrawiania w tymże Duchu. Jednemu dar czynienia cudów, innemu prorocstwo, innemu rozpoznawanie duchów, innemu rozmaitość języków, a innemu umiejętność ich tłumaczenia. A wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu z osobna, jako chce” (por. także Rz 12,6).

Wysoko ponad wszystkie te dary, czyli charyzmaty, stawia św. Paweł miłość: „...a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże” (1 Kor 13,3), gdyż woła moja jest zwrócona w kierunku przeciwnym niż woła Boża.

Natura i podział tych charyzmatów

Jak wyjaśnia św. Tomasz², łaska uświęcająca i miłość są o wiele doskonalsze niż charyzmaty, gdyż jednoczą nas bezpośrednio z Bogiem, naszym celem ostatecznym, podczas gdy te dary wyjątkowe służą szczególnie dla pożytku bliźniego i przygotowują go tylko do nawrócenia, nie dając mu życia Bożego. Na ogół nie są one z istoty swej nadprzyrodzone, jak łaska uświęcająca, lecz tylko pozanaturalne, jak cud i prorocstwo. Są to tylko znaki potwierdzające Objawienie Boże podane wszystkim lub świętość wielkich sług Bożych.

Jest ogromna różnica między nadprzyrodzonością łaski uświęcającej a nadprzyrodzonością charyzmatów. Łaska jest z istoty swej nadprzyrodzona jako uczestnictwo w życiu wewnętrznym Boga, jest wobec tego niewidzialna, nie jest naturalnie poznawalna. Natomiast znaki te naturalnie poznawalne nie są nadprzyrodzone w swej istocie, lecz jedynie przez sposób ich powstania: tak

¹ Nie chodzi tutaj o wiarę jako cnotę teologiczną, gdyż ta jest wspólna wszystkim chrześcijanom; chodzi tu o specjalną pewność i bezpieczeństwo, jakiego Bóg udziela tym, którzy powinni przekazywać innym słowo Boże z niezachwianym przekonaniem. Wiara ta, *gratis data*, dana jest wielkim kaznodziejom, a także teologom. Salmanticenses mówią (*De Fide*, disp. I, dub. IV, nr 113): „Praedicta fides confertur ut in plurimum Doctoribus Ecclesiae circa articulos fidei catholicae”.

² I-a II-ae, q. 111, a. 5.

np. zmartwychwstanie zmarłego w sposób nadprzyrodzony przywraca mu życie przyrodzone (wegetatywne i zmysłowe), nie wytwarzając w nim życia nadprzyrodzonego, które jest uczestnictwem w życiu Bożym. Nadprzyrodzoność tych znaków jest więc zewnętrzna i o wiele niższa od nadprzyrodzoności łaski otrzymanej na chrzcie.

* * *

Naturę tych charyzmatów widać lepiej w ich podziale, który daje św. Tomasz¹, kierując się przytoczonym wyżej tekstem św. Pawła.

Widzi się z łatwością, że św. Paweł i św. Jan Ewangelista celują w mowie mądrości, a św. Mateusz i św. Jakub w mowie umiejętności; że niektórzy święci byli obdarzeni w uderzający sposób darem czynienia cudów, jak św. Wincenty Fereriusz, inni darem prorocтва, jak św. Jan Bosko, inni jeszcze, jak św. Proboszcz z Ars, rozeznaniem duchów.

Podział ten staje się jaśniejszy, jeśli go wyrazić w następujący sposób:

Łaski darmo dane, by pouczać bliźniego o rzeczach wiary	{	1) dają pełne pozna- nie rzeczy Bożych	{	wiara, czyli szczególna pewność za- sad
				mowa mądrości o głównych wnio- skach poznanych przez przyczy- nę pierwszą
				mowa umiejętności o przykładach i skutkach objawiających przy- czyny
	{	2) potwierdzają obja- wienie Boże	{	przez uczynki { dar uzdrawiania dar cudów
				przez poznanie { prorocтво rozeznanie duchów
	{	3) pomagają głosić słowo Boże	{	dar języków
				dar tłumaczenia słów

Zastosowanie tej nauki przez św. Jana od Krzyża

Z tymi charyzmatami łączą się zazwyczaj dary nadzwyczajne, towarzyszące czasem kontemplacji wlanej, jak objawienia prywatne, głosy nadprzyrodzone, widzenia, które św. Jan od Krzyża obszernie opisuje w *Drodze na górę Karmel*

¹ I-a II-ae, q. 111, a. 4.

(ks II, rozdz. IX-XXX), odróżniając je bardzo starannie od kontemplacji własnej, gdyż ta wiąże się z łaską cnót i darów, czyli łaską uświęcającą, jak widzieliśmy.

Ta nauka św. Jana od Krzyża opiera się teologicznie na traktacie o prorocztwie, wyłożonym przez św. Tomasza w *Summie teologicznej* (II-a II-ae, q. 171-175), gdzie q. 175 poświęca sześć artykułów zachwyceniu, które czasem towarzyszy objawieniu prorocznemu i może również towarzyszyć kontemplacji własnej.

Św. Tomasz wyjaśnia tam w szczególności, że objawienie prorocze może się dokonać w trojaki sposób: bądź przez widzenie zmysłowe, bądź przez widzenie wyobrażeniowe, czy też przez widzenie umysłowe; sam prorok może być na jawie, z ekstazą lub bez niej, bądź też w stanie snu.

Widzenie nazywa się zmysłowym, czyli cielesnym, gdy znak zmysłowy i zewnętrzny ukazuje się oczom lub gdy słyszy się głos zewnętrzny¹. Widzenie nosi nazwę wyobrażeniowego, gdy Bóg, by wyrazić nam swą myśl, kojarzy pewne wyobrażenia, które istniały wpierw w naszej wyobraźni, lub daje nam nowe². Widzenie nadprzyrodzone umysłowe jest wtedy, gdy oddziałuje ono bezpośrednio na umysł, kojarząc w nim nasze pojęcia nabyte lub wyciskając w nim pojęcia nowe, zwane wlanymi³. Jest to zawsze światło wlane prorocze, by sądzić w sposób nadprzyrodzony o tym, co jest podane, a nawet światło to samo wystarcza, by tłumaczyć pewne znaki, jak Józef tłumaczył sny faraona⁴.

Dla proroka jest rzeczą doskonalszą otrzymać widzenie na jawie niż we śnie, gdyż ma on wówczas pełne użycie swoich władz⁵. Widzeniu zwanemu wyobrażeniowym i widzeniu umysłowemu towarzyszy czasem ekstaza, czyli zawieszenie czynności zmysłów⁶. Ekstaza, zwłaszcza gdy jest tylko częściowa (zawieszenie działania jednego zmysłu, a nie wszystkich), może być skutkiem naturalnym pochłonięcia władz wyższych przez przedmiot ukazany; dusza nie może wtedy zwracać uwagi na rzeczy zewnętrzne⁷. Lecz gdy ekstaza zamiast iść za widzeniem lub kontemplacją wlaną wyprzedza je niejako i przygotowuje do nich, za-

¹ Por. II-a II-ae, q. 174, a. 1, ad 3.

² II-a II-ae, q. 173, a. 2, ad 1.

³ Tamże, ad 2.

⁴ Tamże, corp.

⁵ II-a II-ae, q. 174, a. 1, ad 3.

⁶ Tamże.

⁷ Por. św. Tomasz, *De Veritate*, q. 13, a. 3: „Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae”. Matematyk, bardzo zaabsorbowany swoimi obliczeniami, jak Archimedes, nie słyszy, co się do niego mówi, lub nie widzi tego, co ma przed oczami. Tym bardziej intensywna kontemplacja włana może wywołać ten skutek. Por. I-a II-ae, q. 173, a. 3, corp., o *ekstazie częściowej* lub *całkowitej*. Zresztą ani jedna, ani druga nie jest konieczna dla prorocstwa ani dla kontemplacji własnej, por. tamże.

sługuje na miano zachwycenia i jest czymś nadzwyczajnym; zawiera w sobie wówczas pewną gwałtowność, która odrywa duszę od rzeczy niższych, by ją utwierdzić w Bogu¹.

Pan Jezus i Najświętsza Panna posiadali wszystkie charyzmaty w stopniu najwyższym, nie tracąc użycia zmysłów. Mówią o św. Gertrudzie, że nigdy nie zaznała słabości ekstazy; trzeba powiedzieć o Zbawicielu i Jego Świętej Matce, że od początku życia byli ponad ekstazą i zachwyceniem².

* * *

Św. Jan od Krzyża, wychodząc z tych zasad przyjętych przez teologów, odróżnia wyraźnie od kontemplacji wlanej ogólnej i ciemnej³ różne rodzaje poznania szczegółowego i wyraźnego: 1) widzenia bądź zmysłowe, bądź wyobrażeniowe, bądź też umysłowe⁴; 2) objawienia⁵; 3) słowa wewnętrzne⁶. Po wyliczeniu ich św. Jan od Krzyża dodaje: „Jeśli chodzi o poznanie ciemne i ogólne, wszyscy się zgadzają: jest to kontemplacja otrzymana w wierze. Ta kontemplacja jest celem, do którego mamy kierować duszę; wszystkie inne sposoby poznania powinny z nią współdziałać, począwszy od pierwszych, a dusza powinna iść od postępu do postępu, ogoławając się ze wszystkich⁷.”

Za przykładem św. Tomasza⁸ będziemy szli od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe, i najpierw omówimy objawienia, by później rozpatrzeć specjalne formy, w jakich one się przejawiają, czy to jako widzenia, czy też jako słowa, co jest na ogół bardziej wymowne.

Ponadto spośród tych łask najpierw omówimy bardziej zewnętrzne, które wyraźnie mają na celu głównie pożytek bliźniego i wiążą się bardziej bezpośrednio z charyzmatami, czyli łaskami *gratis datae*. Następnie rozpatrzmy łaski bardziej bezpośrednio przeznaczone do uświęcenia osoby, która je otrzymuje; tak bywa zazwyczaj z niektórymi słowami wewnętrznymi, a także z dotknięciami Bożymi otrzymanymi w woli, o których św. Jan od Krzyża mówi na końcu⁹. Idąc w ten sposób od ogólnego do szczegółowego i od zewnątrz do wewnątrz, unikniemy powtórzeń i zdamy sobie lepiej sprawę z działania Bożego w du-

¹ II-a II-ae, q. 175, a. 1 i a. 2, ad 1: „Raptus addit aliquid supra extasim... scil. violentiam quamdam”.

² Por. III-a, q. 10.

³ Droga na górę Karmel, ks. II, rozdz. I-VIII.

⁴ Tamże, rozdz. VIII-XXII.

⁵ Tamże, rozdz. XXIII-XXV.

⁶ Tamże, rozdz. XXVI-XXIX.

⁷ Tamże, ks. II, rozdz. IX, koniec.

⁸ II-a II-ae, q. 171, 173, 174.

⁹ Droga na górę Karmel, ks. II, rozdz. XXX.

szach. Zobaczymy, że łaski nadzwyczajne, jak stygmatyzacja, są znakami wyjątkowymi, udzielanymi od czasu do czasu przez Boga, aby nas wydobyć z drzemki duchowej i silniej pociągnąć naszą uwagę do wielkich tajemnic wiary, którymi powinniśmy żyć co dzień głębiej, szczególnie do tajemnicy Wcielenia odkupującego¹.

¹ Por. „Etudes Carmélitaines”, październik 1938: *Visions et révélations chez sainte Thérèse*, autorstwa o. Gabriela od św. Magdaleny OCD, s. 190-200. (Stopniowy rozwój. Klasyfikacja. Rola widzeń u św. Teresy. Bezpieczeństwo widzeń św. Teresy. Konkluzja). – Autor wykazuje, że w *Twierdzy wewnętrznej* (VI Mieszkanie, rozdz. II) słowa duchowe są jednym ze sposobów, jakimi Bóg się posługuje, by „obudzić” duszę i przygotować ją do zaręczyn duchowych. Później oświecają one świętą co do jej roli fundatorki. – Jeśli zaś chodzi o widzenia św. Teresy, udzielają jej one zawsze coraz więcej światła co do głębi tajemnicy Trójcy Świętej obecnej w nas i Wcielenia odkupującego. U niej te widzenia są zawsze najpierw czysto umysłowe, potem dołącza się do nich czasem „frędzla” wyobrażeniowa. Wyobrażenia ma rolę drugorzędną i nieznaczną. Jest to przypadek uprzywilejowany, a przypadki uprzywilejowane są rzadkie.

Rozdział 2

OBJAWIENIA BOŻE I WIDZENIA

Objawienia Boże ukazują prawdę ukrytą w sposób nadprzyrodzony przy pomocy widzenia, słowa lub tylko instynktu proroczego. Zakładają one dar proroczy. Są one publiczne, jeżeli są głoszone przez proroków, Chrystusa, Apostołów i jeśli są podane wszystkim przez Kościół, który przechowuje ich depozyt zawarty w Piśmie Świętym i Tradycji. Są one prywatne, gdy są przeznaczone tylko dla prywatnego pożytku pewnych osób. Objawienia prywatne, jakakolwiek byłaby ich doniosłość, nie należą do wiary katolickiej. Jednak niektóre z nich mogą zwracać uwagę na jakąś formę kultu, która ma znaczenie dla wszystkich wiernych, jak np. nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego, a Kościół, zbadawszy racje motywujące ten kult, może go zalecić i ustanowić, nie wydając nicomylnego sądu co do Boskiego pochodzenia objawienia prywatnego, które obudziło ten pobożny ruch. Te objawienia prywatne pozostaną przedmiotem pobożnego wierzenia, podobnie jak nadprzyrodzone źródło wyjątkowych łask, które czasem im towarzyszą, jak np. stygmaty tego lub innego sługi Bożego¹.

Co myśleć o objawieniach prywatnych?

Ci, którzy otrzymują objawienia Boże – uznane za takie po rozsądzeniu roztropnym i autorytatywnym – powinni oczywiście ukorzyć się ze czcią przed tym nadprzyrodzonym objawem². Tak było w wypadku objawień św. Małgorzaty Alacoque o nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego oraz objawień w Lourdes, otrzymanych przez św. Bernadotę, po zbadaniu ich przez władzę diecezjalną.

Według niektórych teologów osoba otrzymująca objawienia Boże prywatne i będąca pewną ich Boskiego pochodzenia, jak św. Joanna d'Arc, powinna w nie

¹ Por. M. J. Congar OP, *La crédibilité des révélations privées* („La Vie Spirituelle”, 1 października 1937, dodatek, s. [29]-[49]). „Ponieważ władza kościelna jest władzą prawdziwie ojcowską i rodzinną – gdyż Kościół nie tylko nami *rządzi*, lecz *rodzi* nas dla Chrystusa – ostatecznie więc pod wpływem czci synowskiej wiarą ludzką, nakazaną przez posłuszeństwo, przyjmujemy to, co Kościół nam formalnie i pozytywnie podaje w niektórych bardzo rzadkich wypadkach objawień prywatnych” (tamże, s. 48).

² Por. Benedykt XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, ks. III, ostatni rozdział, nr 12; C. de Lugo TJ, *De fide*, disp. I, sect. 11.

wierzyć wiarą Boską teologiczną, gdyż jest tam motyw formalny wiary wlanej: autorytet Boga objawiającego¹.

Według innych teologów – i to wydaje się słuszniejsze – ten, kto otrzymuje objawienia prywatne pewne, powinien je przyjąć natychmiast, nie na podstawie wiary Bogu należnej, lecz światła proroczego, a ta pewność nadprzyrodzona może trwać lub, przeciwnie, ustąpić miejsca pewności moralnej, gdy oświecenie prorocze zniknie; lecz może ono powrócić, by przywrócić pewność pierwszą².

Gdy Kościół aprobuje objawienia prywatne udzielone świętym, stwierdza po prostu, że nie ma w nich nic sprzecznego z Pismem Świętym i z nauczaniem katolickim i że można podać je jako prawdopodobne pobożnej wierze wiernych³. Nie wolno ogłaszać objawień prywatnych bez aprobaty władzy kościelnej⁴.

Nie jest niemożliwe, że nawet w te objawienia aprobowane przez Kościół jako prawdopodobne wśliznie się jakiś błąd, gdyż sami święci mogą przypisywać Duchowi Świętemu to, co pochodzi z nich samych, lub źle interpretować sens Objawienia Bożego, rozumiejąc je w sposób zbyt materialny, jak np. sądzono, opierając się na wypowiedzi Pana Jezusa o św. Janie, że on nie umrze (por. J 21,23).

Możliwość błędu tłumaczymy faktem, że wiele jest stopni w świetle proroczym, od zwykłego instynktu nadprzyrodzonego aż do doskonałego objawienia. Jeśli ma miejsce tylko instynkt proroczy, dokładne znaczenie rzeczy objawionych może pozostać ukryte lub bardzo niejasne, nie tylko co do treści, ale nawet co do Boskiego pochodzenia objawienia⁵; Kajfasz np. prorokował nieświadomie, mówiąc: „Lepiej, aby jeden człowiek umarł za naród” (J 18,14).

* * *

Jedną z oznak, że objawienie pochodzi od Boga jest pokora i prostota, z jaką dusza obdarzona przyjmuje je i komunikuje w niewielu słowach swojemu kierownikowi, nie przywiązując się do tego bardziej niż potrzeba i będąc doskonale

¹ Takie jest zdanie kardynała Gotti OP, *Theol. schol. dogm.*, t. 1, trakt. 9, q. 1, dub. 3, § 2. Trzeba zauważyć w związku z tym, że św. Joanna d'Arc, gdy chciano ją zmusić do zaprzeczenia swojej misji Bożej, mówiła, że musi w nią wierzyć tak, jak w tajemnicę Odkupienia, i wielokrotnie odwoływała się z tym do papieża jako najwyższego sędziego w tych rzeczach.

² Karmelici z Salamanki (*De fide*, disp. I, dub. IV, nr 104 i 111) dla poparcia tej opinii cytują św. Tomasza i jego głównych komentatorów. Zwracają również uwagę, że wiele z tych objawień dotyczy spraw doczesnych, np. bliskiej daty końca jakiejś wojny, rzeczy, które nie mają wystarczającego związku z pierwszym przedmiotem wiary teologicznej, by miały być przyjęte wiarą Boską.

Jednak wielu teologów dopuszcza, że przyjęcie objawienia prywatnego pewnego przez tego, kto je otrzymuje, może płynąć bądź ze światła proroczego, bądź też z wiary, która jest wymieniona między łaskami *gratis datae* (1 Kor, rozdz. 12).

³ Benedykt XIV, dz. cyt., ks. II, rozdz. XXXII, nr 11.

⁴ Por. dekret Urbana VIII z 13 marca 1625 roku, potwierdzony 23 maja 1668 roku przez Klemensa IX.

⁵ Por. *S. th.*, II-a II-ae, q. 173, a. 4, corp.

posłuszna zastępcy Chrystusa¹. Zdarza się jednak, choć rzadko, że dar proroctwa znajduje się u tych, którzy nie mają tych zalet.

Dusza, prawdziwie oświecona przez Boga, zanim dostosuje swoje postępowanie, przynajmniej pośrednio, do objawienia, poradzi się kierownika lub innej osoby uczonej i dyskretnej, która zbada rzecz samą w sobie z punktu widzenia wiary, teologii i roztropności nadprzyrodzonej. Św. Teresa kładzie na to specjalny nacisk². Jest to tym bardziej konieczne, że łatwo się pomylić w interpretacji objawień, czy dlatego że się je rozumie zbyt materialnie i zgodnie z przyzwyczajeniami skażonymi egoizmem, czy też dlatego że są one czasem warunkowe³. Jednak kierownik oświecony, roztropny i cnotliwy ma łaski stanu, które pozwalają mu uniknąć błędu, zwłaszcza gdy prosi o nie bardzo pokornie w modlitwie żarliwej i wytrwałej; otrzymuje wtedy sam natchnienie daru rady, by dobrze wiedzieć i dobrze sądzić.

* * *

Co myśleć o pragnieniu objawień? Św. Jan od Krzyża, choć często zachęca dusze wewnętrzne do pokornego, ale ufego i gorącego pragnienia kontemplacji wlanej tajemnic wiary i zjednoczenia z Bogiem, które z niego płynie, bardzo mocno potępia pragnienie objawień. Podobnie jak św. Wincenty Fereriusz⁴, wykazuje, że dusza, która pragnie objawień, jest próżna; że przez tę ciekawość daje szatanowi okazję do oszukania jej⁵, że ta skłonność pozbawia czystości wiary⁶, że wywołuje trudności w umyśle⁷, że wskazuje na brak pokory⁸ i naraża na wiele błędów⁹.

Jest to również – twierdzi – brak uszanowania dla Pana Jezusa, jeśli się prosi o nie, gdyż pełnia Objawienia została już dana w Ewangelii¹⁰.

Bóg udziela czasem tych nadzwyczajnych rzeczy душom słabym¹¹, czasem душom mocnym, które mają wyjątkową i bardzo trudną misję do spełnienia;

¹ Por. kard. Bona, *De discretionem spirituum*, rozdz. XX.

² *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. III.

³ Por. *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XVII, XVIII.

⁴ *Traité de la vie spirituelle*, rozdz. XIII.

⁵ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. X.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, rozdz. XV.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, rozdz. XIX, XXV.

¹⁰ Tamże, rozdz. XVII, XX. W Starym Testamencie było inaczej, gdyż pełnia Objawienia nie była jeszcze dana.

¹¹ Np. by je nawrócić; tak właśnie młody Izraelita, Alfons Ratisbonne, mając lat dwadzieścia i będąc jeszcze bardzo dalekim do Kościoła katolickiego, gdy z ciekawości zwiedzał w Rzymie kościół św. Andrzeja delle Fratte, otrzymał widzenie Najświętszej Panny, które było powodem jego nawrócenia.

lecz ubiegać się o nie jest co najmniej grzechem powszednim, nawet gdyby to miało służyć dobremu celowi¹. Są one pożyteczne tylko przez pokorę i miłość Boga, którą powodują². Widać z tego, na czym polega błąd nieroztropnych kierowników, którzy z ciekawością zajmują się duszami obdarzonymi widzeniami i objawieniami³. Ta ciekawość jest zniekształceniem umysłu, gdyż wprowadza w złudzenie, w zamieszanie i odciąga od pokory przez próżne upodobanie w drogach nadzwyczajnych.

Wreszcie św. Jan od Krzyża kładzie wielki nacisk na to, że pragnienie objawień odwraca od kontemplacji wlanej: „Sądzą, że wydarzyła im się rzecz wielka, że Bóg do nich przemówił, a to wszystko było nie więcej, jak jedno wielkie nic. Czymże bowiem jest modlitwa, jeżeli nie rodzi w duszy pokory, miłości, umartwienia, świętej prostoty i milczenia? Jeśli więc dusza ceni takie słowa wewnętrzne, wielką to jest przeszkodą dla niej w dążeniu do Boskiego zjednoczenia. Oddala się bowiem przez to od głębokości wiary... Duch Święty rzeczywiście oświeca umysł skupiony, i to według miary jego skupienia. Ale umysł nie może znaleźć większego skupienia, jak to, które ma w wierze... Im czystsza i doskonalsza jest dusza trwająca w żywej wierze, tym więcej ma wlanej miłości Boga. Im zaś więcej posiada miłości, tym bardziej oświeca ją Duch Święty i więcej darów jej udziela”⁴. Jest to najlepszy sposób, by odrzucić pragnienie objawień i bardziej obudzić doskonałego ducha wiary, który jest w kontemplacji wlanej i prowadzi do ścisłego, prawie nieustannego zjednoczenia z Bogiem.

Jak wielokrotnie zwracaliśmy uwagę, jest więc grubym błędem, dość często popełnianym, mieszać pragnienie objawień z pragnieniem kontemplacji wlanej; pragnienie objawień nie tylko jest niepożądane, ale odciąga nas od kontemplacji wlanej, która jest wysoce pożądana. Św. Jan od Krzyża pięknie komentuje słowa św. Tomasza: „*gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*”⁵ – łaska uświęcająca (wraz z miłością i siedmioma darami z nią związanymi) jest o wiele wyższa niż charyzmaty, nawet niż najwyższy z nich – prorocstwo. To nam ukazuje całą doniosłość nauki św. Pawła (1 Kor, rozdz. 13) o wyższości miłości.

Trzeba jednak odróżnić tutaj dwa rodzaje objawień prywatnych: 1) objawienia właściwe, odsłaniające nam tajemnice dotyczące Boga czy też Jego dzieł; 2) objawienia w znaczeniu nieścisłym, dające lepsze zrozumienie prawd nadprzyrodzonych już poznanych przez wiarę⁶.

¹ Droga na górę Karmel, ks. II, rozdz. XIX.

² Tamże, ks. III, rozdz. IX i XII.

³ Tamże, ks. II, rozdz. XX.

⁴ Tamże, ks. II, rozdz. XXVII.

⁵ I-a II-ae, q. 111, a. 4.

⁶ Droga na górę Karmel, ks. II, rozdz. XXIII.

1) Objawienia właściwe, które nam odsłaniają tajemnice, podlegają bardziej złudzeniu. Niewątpliwie Bóg objawia niekiedy ludziom czas, który im pozostaje do końca życia, próby, które będą mieli do zniesienia, co stanie się z jakimś narodem, z określoną osobą. Ale szatan może z łatwością imitować te zjawiska, a dla uwierzytelnienia swoich kłamstw zaczyna karmić umysł rzeczami prawdopodobnymi lub nawet częściowo prawdziwymi¹. „Jest prawie niemożliwe – mówi św. Jan od Krzyża – uniknąć jego podstępów, jeśli się ich nie pozbedziemy natychmiast, gdyż tak dalece zły duch umie przybierać pozór prawdy i dawać siłę temu pozorowi”². „Nie ma więc dla doskonałości żadnego motywu pragnienia tych rzeczy nadprzyrodzonych nadzwyczajnych. Trzeba, aby dusza wystrzegła się roztropnie wszystkich tych wiadomości, jeśli chce dojść czysta i bez złudzeń przez «noc wiary» do zjednoczenia z Bogiem”³. Trudno o lepsze odróżnienie kontemplacji wlanej od tych stanów nadprzyrodzonych nadzwyczajnych i o lepsze wykazanie, że jest ona rzeczą normalną u doskonałych.

2) Objawienia, nieściśle tak nazwane, dające nam lepsze rozumienie prawd objawionych, zbliżają się do kontemplacji wlanej, zwłaszcza jeżeli dotyczą samego Boga i nie zatrzymują się na szczegółach, lecz przenikają głębiej w Jego mądrość, Jego nieskończoną dobroć lub Jego wszechmoc. Św. Jan od Krzyża pisze w *Drodze na górę Karmel* (ks. II, rozdz. XXVI): „Te wzniosłe pojęcia miłości są zresztą dostępne tylko dla duszy w stanie zjednoczenia z Bogiem; są one samym tym zjednoczeniem, gdyż pochodzą właśnie z pewnego dotknięcia przez duszę Bóstwa. Tak więc odczuwa się tu i smakuje samego Boga. Oczywiście nie dostrzega się tu Boga wyraźnie w pełnym świetle, jak w chwale, ale dotknięcie jest tak żywe i wzniosłe, z racji poznania i powabu, że przenika substancję duszy. Szatan nie ma możliwości wmieszać się w to i wprowadzić w błąd przez naśladownictwo; nic nie da się z tym porównać, nic nie równa się z podobną radością i rozkoszą. Mają one smak istoty Bożej i życia wiecznego, a szatan nie może sfalszować rzeczy tak wielkich... Jeśli chodzi o inne doznania, mówiliśmy, że dusza powinna się od nich oderwać, ale obowiązek ten ustaje wobec tych doznań, gdyż są one przejawem tego zjednoczenia, do którego staramy się doprowadzić duszę... wszystko, czego uczyliśmy poprzednio na temat ogłoszenia, całkowitego oderwania, ma za cel to zjednoczenie, a łaski Boże, które wynikają z niego, są owocem pokory, pragnienia cierpienia z miłości dla Boga, z rezygnacją z wszelkiej nagrody i z bezinteresownością”.

¹ Tamże.

² Tamże.

³ Tamże, rozdz. XXIV, koniec.

Różne rodzaje widzeń nadprzyrodzonych

Objawienia Boże wyrażają się czasem w formie widzeń, a czasem w słowach. Widzenia nadprzyrodzone są albo zmysłowe, albo wyobrazeniowe, albo umysłowe.

Widzenia zmysłowe czy cielesne Zbawiciela, Najświętszej Panny lub świętych są czasem udziałem początkujących, by ich oderwać od rzeczy ziemskich. Jeśli widzenie jest wspólne dużej liczbie osób, jest ono zewnętrzne, choć nie jest tym samym pewne, że jest pochodzenia Bożego¹. Jeśli jest ono indywidualne, trzeba zbadać starannie skłonności osoby, która twierdzi, że je miała, przy czym trzeba postępować bardzo roztropnie.

Kierownik duchowy będzie mógł poznać, czy te widzenia są łaskami Bożymi po ich zgodności z nauką Kościoła i po owocach, które powodują w duszy. Ona sama będzie musiała okazać się bardzo wierną w wyciągnięciu z nich owoców świętości, jakie Bóg zamierza, udzielając tych łask. Ci, którzy są obdarzeni widzeniami Pana Jezusa, Najświętszej Panny i świętych, powinni okazać zjawiającym się osobom należny szacunek, nawet gdyby zjawisko było dziełem wyobraźni lub szatana, gdyż jak mówi św. Teresa: „Chociażby malarz był najgorszym człowiekiem, obraz przecież, ręką jego malowany, gdy przedstawia Tego, który jest wszystkim dobrem naszym, zawsze będzie godzien czci i poszanowania”².

Nie trzeba nigdy pragnąć tych objawień ani prosić o nie.

* * *

Widzenia wyobrazeniowe wytwarza Bóg lub aniołowie w wyobraźni czy to na jawie, czy też we śnie. Według Ewangelii św. Józef wielokrotnie otrzymał we śnie pouczenia nadprzyrodzone. Choć Boskie pochodzenie snu trudne jest do odróżnienia, Bóg zazwyczaj, jeśli się Go poważnie szuka, umie dać się rozpoznać, czy to przez poczucie głębokiego pokoju, czy też przez zdarzenia, które przynoszą potwierdzenie. Tak np. grzesznik może otrzymać we śnie ostrzeżenie o nagłej konieczności nawrócenia.

Widzenia wyobrazeniowe podlegają złudzeniom wyobraźni i szatana³. Można jednak odróżnić te, które pochodzą od Boga, po trzech znakach: 1) gdy nie można ich wywołać ani oddalić dowolnie, lecz gdy zjawiają się nagle i trwają

¹ Por. I-a, q. 51, a. 2, corp.

² *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. IX. Nie należałoby oddawać tych oznak uszanowania tylko w tym wypadku, gdyby się sądziło, że diabeł chce w ten sposób kazać się uwielbiać pod postacią Chrystusa.

³ Por. *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XVI.

krótko; 2) gdy pozostawiają duszę w wielkim pokoju; 3) gdy przynoszą owoce cnoty, większą pokorę i wytrwanie w dobrym¹.

Jeśli widzenie wyobrażeniowe udzielone jest na jawie, towarzyszy mu prawie zawsze ekstaza co najmniej częściowa (np. chwilowa utrata użycia wzroku), aby można było odróżnić zjawę wewnętrzną od wrażeń zewnętrznych², a także ponieważ dusza w zachwyceniu i złączona z Bogiem traci kontakt z rzeczami zewnętrznymi³. Nie ma doskonałego widzenia wyobrażeniowego bez widzenia umysłowego, które pozwala zobaczyć i przeniknąć jego znaczenie⁴; np. jedno ukazuje święte człowieczeństwo Zbawiciela, drugie Jego Bóstwo⁵.

Nie powinno się pragnąć widzeń wyobrażeniowych czy zmysłowych ani o nie prosić. Nie są one wcale konieczne do świętości⁶; doskonały duch wiary i kontemplacja wlane są wyższego rzędu i bardziej bezpośrednio usposabiają do zjednoczenia z Bogiem⁷.

* * *

Widzenie umysłowe jest pewnym ukazaniem przedmiotu umysłowi, bez żadnej aktualnej zależności od wyobrażeń zmysłowych. Dokonuje się ono bądź przez pojęcia nabyte, w sposób nadprzyrodzony skoordynowane lub zmienione, bądź też przez pojęcia wlane, które są czasami pochodzenia anielskiego⁸. Wymaga ono ponadto światła wlanego, światła daru mądrości lub prorocтва. Może ono dotyczyć Boga, duchów lub bytów widzialnych, jak czysto duchowe poznanie aniołów.

Widzenie umysłowe jest niekiedy ciemne i niewyraźne, tzn. że ujawnia ono z całą pewnością obecność przedmiotu bez żadnych szczegółów jego wewnętrznej natury. W ten sposób św. Teresa odczuwała przy sobie obecność Pana Jezusa przez wiele dni⁹.

Kiedy indziej widzenie umysłowe jest jasne i wyraźne: jest wówczas bardziej nagle; jest to rodzaj intuicji prawd Bożych lub rzeczy stworzonych w Bogu¹⁰. Nie można ich przetłumaczyć na język ludzki¹¹.

¹ *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. IX.

² II-a II-ae, q. 173, a. 3.

³ *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. IX.

⁴ *De Veritate*, q. 12, a. 12, corp.

⁵ Św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XXIX.

⁶ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XVI, XVII; *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. IX.

⁷ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. VIII.

⁸ Por. II-a II-ae, q. 173, a. 2, ad 2; *De Veritate*, q. 12, a. 12.

⁹ *Księga życia*, rozdz. XXVII.

¹⁰ VI Mieszkanie, rozdz. X, i *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXII, XXIV.

¹¹ VI Mieszkanie, rozdz. X.

Widzenia umysłowe, zwłaszcza te, które dokonują się przez pojęcia wlane, wolne są od złudzeń wyobraźni i złego ducha; można jednak niekiedy wziąć za widzenie umysłowe coś, co jest tylko podnieceniem wyobraźni lub sugestią złego ducha¹.

Że te dary pochodzą od Boga, poznaje się po skutkach, jakie wywołują: pokój wewnętrzny, świętą radość, głęboką pokorę, niezachwiane przywiązanie do cnoty².

Św. Jan od Krzyża pisze: „Przez to samo, że to poznanie przychodzi nagle, bez naszej woli, dusza nie ma po co pragnąć; ...niech pozwoli Bogu działać wtedy i tak, jak Mu się podoba... Te łaski nie są dane duszy przywiązanej do jakiegoś dobra, są one skutkiem miłości szczególnej, jaką Bóg daje tej, która dąży ku Niemu w wyrzeczeniu, przez miłość bezinteresowną”³.

Jest rzeczą pewną, że widzenia umysłowe najwyższe, póki są poniżej widzenia uszczęśliwiającego, nie mogą osiągnąć istoty Bożej *sicuti est* – takiej, jaką jest, lecz jedynie przez pewien rodzaj wyobrażenia, które zawdzięcza pojęciom wlanym, „*por cierta manera de representacion*” – mówi św. Teresa (VII Mieszkanie, rozdz. I).

Jeśli chodzi o te, które dość często towarzyszą zjednoczeniu przemieniającemu, są one według wielu autorów⁴ równoważnikiem objawienia specjalnego, które daje duszy pewność jej stanu łaski i jej predestynacji. Św. Jan od Krzyża mówi nawet, jak widzieliśmy: „Moim zdaniem do tego stanu [zjednoczenia przemieniającego] nie dojdzie dusza, zanim nie zostanie utwierdzona w łasce”⁵.

¹ Droga na górę Karmel, ks. II, rozdz. XXIV.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Por. Filip od Trójcy Świętej, *Theol. myst. Prooem.*, a. 8; Scaramelli, *Dir. myst.*, tr. II, rozdz. XXII, nr 258; Meynard OP, *La vie intérieure*, t. 2, nr 270.

⁵ *Pieśń duchowa*, strofa 22.

Rozdział 3

SŁOWA NADPRZYRODZONE I DOTKNIĘCIA BOŻE

Słowa nadprzyrodzone są przejawami myśli Boga, które dają się słyszeć bądź to zmysłom zewnętrznym, bądź wewnętrznym, bądź bezpośrednio umysłowi.

Różne rodzaje słów nadprzyrodzonych

Słowo nadprzyrodzone słyszane uchem jest wibracją wytworzoną w powietrzu za posługą aniołów. Tak właśnie – jak podaje św. Łukasz (1,19) – Zachariasz usłyszał słowa anioła Gabriela. Ten sam anioł Gabriel rzekł do Maryi: „Zdrowaś, łaski pełna” (Łk 1,28).

Słowa te, podobnie jak widzenia cielesne, mogą być złudzeniami, trzeba do nich zastosować te same zasady dla rozeznania pochodzenia Bożego.

* * *

Słowa nadprzyrodzone wyobrażeniowe dają się słyszeć wyobraźni na jawie lub w czasie snu. Czasem zdaje się, że pochodzą z nieba, kiedy indziej wydawałoby się, że przychodzą z samej głębi serca. Są doskonale wyraźne, choć się ich nie słyszy uszami cielesnymi¹. Nie zapomina się ich łatwo; zwłaszcza te, które zawierają proroctwo, pozostają wryte w pamięci². Aby odnaleźć ich dokładne brzmienie, konieczne jest czasem, by osoba, która je słyszała, skupiła się i zaczęła się modlić, w ten sposób może uniknąć choćby drobnej niedokładności.

Nadprzyrodzone słowa można odróżnić od tych, które wytwarza nasz umysł, przez to, że nie słyszy się ich kiedy się chce i że są one jednocześnie słowami i czynami; gdy np. upominają nas z racji naszych win, przemieniają natychmiast nasze skłonności wewnętrzne i czynią nas zdolnymi do podjęcia wszystkiego, by służyć Bogu³. Łatwo wówczas je rozpoznać⁴.

Jeśli słowa wyobrażeniowe pochodzą od złego ducha, nie tylko nie przynoszą dobrych skutków, lecz przeciwnie – złe; dusza pozostaje w niepokoju, zamieszaniu, lęku, niesmaku, a jeśli odczuwa jakąś przyjemność, to różni się ona bardzo

¹ Św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XXV.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

od pokoju Bożego¹. Słowa te tyle mają podobieństwa do poprzednich, co szkietko naśladowujące diament. Jest nieraz dość łatwo poznać się na tym od razu.

* * *

Słowa intelektualne słyszy się bezpośrednio w umyśle, bez pośrednictwa zmysłów lub wyobraźni, w sposób, w jaki aniołowie komunikują sobie myśli według swej woli. Wymagają one światła Boskiego i koordynacji pojęć uprzednio nabytych, a czasem pojęć wlanых². Jak określa to św. Teresa: „jest to mowa bez słów, to język naszej ojczyzny”³.

Teologowie uczą za św. Janem od Krzyża, że te słowa intelektualne są bądź sukcesywne, bądź formalne, bądź też substancjalne⁴. Streścimy tu tę naukę.

Słowa intelektualne sukcesywne wytwarzają się tylko w stanie skupienia. Pochodzą one z naszego umysłu, oświeconego przez Ducha Świętego, i to z taką łatwością, otwierając tak nowe widoki, iż umysł nie jest w stanie wyobrazić sobie, że pochodzi to z jego własnej głębi⁵.

Te słowa sukcesywne podlegają złudzeniom, gdyż umysł, który początkowo szedł jedynie za prawdą, może zboczyć, nawet poważnie, zwłaszcza że szatan stara się wkraść w te słowa, głównie u osób, które są do nich przywiązane. Tym bardziej tak postępuje z tymi, którzy się z nim związali aktem milczącym lub formalnym, z heretykami, którzy się upierają, a zwłaszcza z herezjarchami⁶.

Słowa sukcesywne pochodzą od Boga, gdy wytwarzają w duszy jednocześnie wzrost miłości i pokory; jednak czasem trudno jest dobrze odróżnić miłość nadprzyrodzoną od pewnej miłości przyrodzonej, a prawdziwą pokorę od małoduszności. Toteż trudno jest rozpoznać Boskie pochodzenie tych słów⁷. Nie należy ich pragnąć, wiara w ciemności jest o wiele od nich wyższa⁸.

* * *

Słowa intelektualne formalne są tak nazwane, „gdyż formalnie wypowiada je w duszy jakaś trzecia osoba bez jej udziału... przychodzą one bez względu na skupienie duszy, często wtedy, gdy dusza daleka jest od tego, co te słowa jej mówią”⁹. Różnią się one bardzo od poprzednich i czasem są bardzo dokładne;

¹ Św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XXV; I-a, q. 111, a. 1 i 3, oraz q. 114; I-a II-ae, q. 80, a. 1-3.

² Por. I-a, q. 107, a. 1, oraz komentarz Kajetana.

³ *Księga życia*, rozdz. XXVII.

⁴ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXVIII-XXXI.

⁵ Tamże, rozdz. XXIX.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXX.

tak Daniel nam mówi, że anioł przemawiał w nim (Dn 9,22). Pan Bóg skłania czasem w ten sposób do wielkich rzeczy, choć czasem pozostawia pewien wstręt do spełnienia swojego rozkazu (Wj 3,4). Jeżeli natomiast skłania duszę do czynów upokarzających, daje jej łatwość ich wypełnienia¹.

Te słowa intelektualne formalne same w sobie wolne są od złudzenia, gdyż umysł nic do nich nie wnosi i szatan nie może oddziaływać wprost na umysł². Można jednak wziąć jego sztuczki za słowa Boga, myląc to, co dotyczy bezpośrednio umysłu, z tym, co odbywa się w wyobraźni. „Toteż – mówi św. Jan od Krzyża³ – nie trzeba natychmiast wprowadzać w czyn tych słów wewnętrznych formalnych ani uważać ich za coś wielkiego, jakiegokolwiek byłoby ich pochodzenie. Niech [dusza] również przedstawi to doświadczonemu spowiednikowi lub innej roztropnej osobie... Jeśli jednak nie ma osoby doświadczonej w tych rzeczach, niech się nie zwierza byle komu. Łatwo tu bowiem napotkać takich, którzy raczej jej zaszkodzą, aniżeli pomogą. Nie każdy bowiem potrafi kierować duszą, a z pomyłki wiele szkody może tu wyniknąć. Niech wtedy dusza bierze z tych słów tylko to, co jest zupełnie pewne”.

* * *

Słowa wewnętrzne substancjalne są to słowa formalne, które realizują natychmiast to, co głoszą. „Gdyby np. – czytamy w *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXXI – Pan Bóg rzekł duszy formalnie słowo substancjalne: «Bądź dobra», natychmiast substancjalnie stałaby się dobra. Gdyby rzekł: «Kochaj Mnie», odczułaby natychmiast istotną miłość. Gdyby jej wśród trwogi powiedział: «Nie lękaj się», natychmiast odczułaby w sobie spokój i odwagę... Tak rzeczywiście uczynił z Abrahamem, skoro mu rzekł: «Chodź przede Mną, a bądź doskonałym!» (Rdz 17,2). Abraham rzeczywiście stał się doskonałym i zawsze chodził w obliczności Bożej... Jedno to słowo Boże więcej działa w duszy dobrego, niż ona sama może wykonać w ciągu całego życia. Odnosnie do tych słów dusza zachowuje się zupełnie beczynn timer, nic nie chce, nic nie czyni, niczego się nie obawia. Nic nie czyni, bo słowa te substancjalne nie nakazują jej coś czynić, lecz same przez się działają. I tym się różnią od słów sukcesywnych i formalnych. Niczego dusza nie pragnie, bo nie może pragnąć, by Bóg to, co mówi w niej, spełniał lub nie spełniał. On sam bowiem wywołuje ich skutek, a dusza z poddaniem się i pokorą winna to przyjmować. Nie ma też tutaj nic, co by powinna odtrącać... Dusza przyjmuje to biernie bez żadnego działania. Nie musi

¹ Tamże.

² Por. I-a, q. 111, a. 1 i 3; q. 114, a. 1, 2, 3, 4; I-a II-ae, q. 80, a. 1, 2, 3. Por. kard. Bona, *De discretionem spirituum*, rozdz. XVII.

³ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXX.

się tu lękać niczego, bo rozum ni szatan nic tu uczynić nie mogą... Słowa te substancjalne bardzo pomagają duszy do zjednoczenia z Bogiem... Szczęśliwa dusza, do której Bóg tak przemówi". Są one płomieniami w duszach oczyszczonych¹.

Dotknięcia Boże

Pozostało nam omówić czwarty rodzaj łask, który towarzyszy często² wyższej kontemplacji wlanej: są to dotknięcia Boże wyciśnięte w woli, a które mają oddźwięk w rozumie. „...Jest to najwyższe i najśłodsze odczucie Boga”³. W ten sposób te dotknięcia wiążą się z kontemplacją szczególną, odrębną⁴. Nie zależą one od czynności duszy, od jej rozmyślań, chociaż są do niej dobrym przygotowaniem.

Te dotknięcia Boże są czasem tak głębokie i silne, że zdają się być wyciśnięte w samej substancji duszy.

Jak należy to rozumieć?

Przed wszystkim jest pewne, że Bóg zachowuje samą substancję duszy w istnieniu przez zetknięcie właściwe, które jest dalszym ciągiem stwarzania⁵. Wytwarza w niej również, zachowuje i pomnaża łaskę uświęcającą, z której pochodzą cnoty wlane i dary⁶. Porusza także nasze władze, czy to podsuwając im przedmiot, czy też poruszając je do pełnienia ich aktów, i to *ab intus* – od wewnątrz⁷.

Dotknięcie Boże, o którym mówimy, jest nadprzyrodzonym poruszeniem tego rodzaju, ale jednym z najgłębszych. Dokonuje się ono na samym dnie woli i rozumu, tam, gdzie te władze wkorzeniają się w substancję duszy, z której emanują⁸.

Ludwik Blozjusz, tłumacząc to, co Tauler nazywa dnem duszy, mówi nam, że jest to początek, czyli korzeń władz wyższych, „*virium illarum est origo*”⁹. Wola nasza rzeczywiście ma głębię jakby nieskończoną w tym znaczeniu, że tylko Bóg może ją zappełnić; dobra stworzone nie mogą z tej racji wywierać na nią nieprzewycięzonego pociągu; ma wolność miłowania ich lub nie; tylko Bóg, widziany twarzą w twarz, pociąga ją niezawodnie i zniewala aż w źródle jej energii¹⁰.

¹ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, strofa 1, w. 1.

² *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXXII.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Por. I-a, q. 8, a. 1, 2, 3; q. 43, a. 3; q. 104, a. 1 i 2; q. 105, a. 3 i 4.

⁶ I-a II-ae, q. 110, a. 3 i 4.

⁷ I-a II-ae, q. 9, a. 4; q. 10, a. 1, 2, 4.

⁸ I-a II-ae, q. 113, a. 8, i *De Veritate*, q. 28, a. 3.

⁹ *Institutio spiritualis*, rozdz. XII.

¹⁰ I-a II-ae, q. 10, a. 2.

Dotknięcia Boże zwane substancjalnymi¹ oddziałują na to właśnie dno woli i rozumu. Sama substancja duszy może działać, czuć, postrzegać, miłować tylko przez swoje władze; dlatego je otrzymała i tym różni się od substancji Bożej, która jedynie jako Akt czysty działa bezpośrednio przez siebie samą, nie potrzebując władz². Ale Bóg, który jest bliższy duszy niż ona sama sobie, gdyż zachowuje ją w istnieniu, może dotykać i poruszać od wewnątrz samo dno władz przez zetknięcie nie przestrzenne, lecz duchowe (*contactus virtutis, non quantitativus*), które się objawia jako Boskie. Tak więc Bóg porusza wewnętrznie duszę do aktów najgłębszych, do których nie mogłaby sama się skłonić.

Rozumiemy teraz, czemu św. Jan od Krzyża tak mówi na ten temat³: „...Celem uniknięcia błędów i osiągnięcia należytej korzyści rozum tutaj powinien się wobec nich zachować biernie. Powinien się wystrzegać jakiegokolwiek działania uzdolnieniami naturalnymi... Poznania te dają słodycz nadprzyrodzonego zrozumienia, do którego nie dojdzie i którego nie może ogarnąć żadne działanie naturalne. Może je tylko przyjmować... W ten sposób nie będzie sam niczego stwarzał, ani szatan nie będzie miał do niego dostępu. Może on bowiem wtedy rozlicznymi sposobami uwikłać rozum, gdy ten oddaje się naturalnemu poznaniu. Niech więc rozum zaprzestanie wszelkich swych działań, a przyjmuje te poznania z pokorą i biernością. Jeśli bowiem takim pozostanie, Bóg udzieli mu tej łaski, kiedy zechce, widząc go ogołoconym i unizonym. W ten sposób nie stawia przeszkody działaniu tych poznań i nie utrudni bliskiego zjednoczenia. Dotknięcia te bowiem są już częścią samego zjednoczenia, które biernie dokonuje się w duszy”.

To oddziaływanie czysto wewnętrzne Boga na dno duszy jest tym, do czego wszystko zmierza, i – w pewnym znaczeniu – od tego wszystko się zaczęło, bez naszej świadomości. Ten wpływ Ducha Świętego na dno duszy, gdzie wytworzył, zachowuje i pomnaża łaskę uświęcającą, w istocie wyprzedza, bez naszej wiedzy, Jego wpływ na władze; ostatecznie dusza całkowicie oczyszczona odczuwa Go w samym swym wnętrzu, gdyż wreszcie weszła do tego sanktuarium, w którym Bóg mieszka i działa od momentu usprawiedliwienia. Dlatego wielcy mistycy tyle mówili o tym dnie duszy i o tym działaniu substancjalnym Boga, od którego wszystko się zaczyna i do którego wszystko dochodzi, gdy dusza wraca do swego początku⁴.

¹ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXXII; Vallgornera, *Theol. myst. S. Thomae*, q. 3, disp. 5, a. 9, nr 1, 3, 4.

² Por. I-a, q. 54, a. 1: *Utrum intelligere angeli sit sua substantia*; por. tamże, a. 2 i 3; q. 77, n. 1 i 2.

³ *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXXII. – Podobnie, *Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XXIII, i *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 3.

⁴ *Dno duszy* jest też czasem nazywane *wierchołkiem duszy*, gdyż bierze się rzeczy zmysłowe nie tylko jako zewnętrzne w stosunku do duszy, ale jako o wiele niższe od niej.

Jest to jakby pocałunek duchowy Chrystusa, Oblubieńca dusz, złożony na dnie woli, która nań odpowiada najgorętszą miłością. „Mój umiłowany dla mnie, a ja dla Niego”. To dotknięcie duszy jest dość częste w zjednoczeniu przemieniającym, czyli w zaślubinach duchowych.

Widać, że ta łaska dotknięcia Bożego, jak wiele słów substancjalnych, ma na celu bezpośrednio uświęcenie osoby, która je otrzymuje. Różni się jednak od kontemplacji wlanej lub od stanu mistycznego, któremu czasem towarzyszy. Kontemplacja wlane i ciemna trwa rzeczywiście, podczas gdy te dotknięcia, które są czymś przejściowym, ustały. Mimo to są one bardzo uświęcające i można ich pragnąć mniej lub więcej wyraźnie wraz ze zjednoczeniem ścisłym, które wywołują, lecz pragnienie to powinno być bardzo pokorne i nadprzyrodzone¹.

Należy odróżnić stan mistyczny (kontemplację wlaną długotrwałą oraz zjednoczenie z Bogiem, które z niej wynika) od faktów nadzwyczajnych wyraźnie odmiennych od zjednoczenia. Nie trzeba również pomniejszać stanu mistycznego, utożsamiając go z rozmyślaniem uczuciowym uproszczonym i żarliwym, które jest nabyte, a nie wlane. Stan mistyczny, czyli bierny i wlany, zaczyna się wraz ze skupieniem biernym i modlitwą ukojenia, opisanymi przez św. Teresę w IV Mieszkaniu. Nie trzeba jednak również wytwarzać przepaści między tym stanem mistycznym początkowym a zjednoczeniem przemieniającym, przedstawionym przez św. Teresę w VII Mieszkaniu; jedynie to ostatnie jest na ziemi szczytem rozwoju łaski, cnót i darów oraz bezpośrednim przygotowaniem do otrzymania widzenia uszczęśliwiającego, do którego wszyscy jesteśmy powołani.

¹ W *Drodze na górę Karmel*, ks. II, rozdz. XXVI, mowa jest o dotknięciach „tak wzniosłych i pełnych słodyczy, że przenikają całą istotę duszy”. *„Dotknięcia te... tchną samą istotą Boga i życiem wiecznym. Jeśli chodzi o inne doznania, mówiliśmy, że dusza powinna się od nich odrywać, ale ten obowiązek ustaje wobec tych doznań, gdyż są one przejawami tego zjednoczenia, do którego usiłujemy doprowadzić duszę. Wszystko, czegośmy uczyli na temat ogołocenia, ma na celu to zjednoczenie”*.

Rozdział 4

STYGMATYZACJA A SUGESTIA

W ostatnich czasach na nowo zaczęto dyskutować zagadnienie, czy sugestie i autosugestie mogą wywołać stygmaty, tzn. ślady Męki Pańskiej, które otrzymało wielu świętych w ekstazie na nogach, rękach, boku i czole wraz z żywo odczuwanymi cierpieniami, przypominającymi w sposób szczególny cierpienia Jezusa Ukrzyżowanego. Rany te zjawiają się, nie będąc wywołane żadnym obrażeniem zewnętrznym, i od czasu do czasu płynie z nich świeża krew. Pierwszym znanym stygmatykiem jest św. Franciszek z Asyżu. Odtąd wypadki się pomnożyły, wydaje się jednak rzeczą pewną, że stygmatyzacja zdarza się tylko u ekstazyków, a poprzedzają ją i towarzyszą jej bardzo silne cierpienia fizyczne i duchowe, które upodabniają duszę do Chrystusa. Czy zjawisko tak wyjątkowe można u niektórych bardzo wrażliwych osób tłumaczyć sugestią, jak sądzą niewierzący?

Zagadnienie to jest szeroko omówione przez wielu lekarzy, psychologów i teologów w bogato udokumentowanym numerze „*Etudes Carmélitaines*” z października 1936 roku¹.

Doktor Lhermitte, profesor nadzwyczajny wydziału medycznego w Paryżu, w bardzo ciekawym referacie odpowiada negatywnie: „Przyjmując nawet, że przez sugestię hipnotyczną mogą się wytworzyć sińce, pęcherze, krwawe poty, czyż znaczy to, że zagadnienie stygmatyzacji jest rozwiązane?... Nie możemy tego przyjąć... Gdyby nawet odtworzyło się przez czystą sugestię sińce skórne, pozostałyby do zrealizowania sińce symetryczne, wywołujące trwałe rany, odporne na infekcję, zabliźniające się powoli... Wbrew tym wszystkim, którzy pod przykrywką nauki eksperymentalnej i faktów rzekomo pozytywnych twierdzą, że możemy uchwycić jedną z części procesu stygmatyzacji mistycznej, uważamy, że mimo pewnych danych, zresztą nikłych, które nam dostarczyły eksperymenty i wiedza kliniczna, jesteśmy równie daleko od wytłumaczenia stygmatów, jak za czasów Charcota, Bourneville'a, Bernheima i Virchowa”².

Widomo, że szczególnie Piotr Janet próbował w ciągu długich lat wywołać stygmaty sugestią hipnotyczną i że nigdy tego nie osiągnął.

Opinii przeciwnej pogładowi prof. Lhermitte'a broni w tym samym numerze

¹ Są to referaty, czytane i dyskutowane w ciągu dni studiów 17, 18 i 19 kwietnia 1936 roku w klasztorze karmelitów w Avon-Fontainebleau.

² „*Etudes Carmélitaines*”, październik 1936, s. 71.

dr van Gehuchten z uniwersytetu lowańskiego¹ i dr Wunderle z uniwersytetu w Würzburgu². Obaj sądzą, że pod wpływem sugestii mogą się wytworzyć lokalne objawy naczyniowo-ruchowe, które doprowadzają aż do powstania oparzelin i wysięków. Dr Wunderle cytuje jeden wypadek tego rodzaju wywołany przez sugestię u pewnej protestantki w sanatorium dra Lechlera w Niemczech.

Sądzimy, że ta druga opinia ma za sobą jedynie bardzo mętne i kruche dane, jak twierdzi prof. Lhermitte.

Nauka tradycyjna

Radzi jesteśmy przytoczyć na korzyść nauki tradycyjnej wypowiedź o. L. Sempégo TJ w doskonałym artykule, napisanym po kongresie w Avon-Fontainebleau³. Tym chętniej cytujemy ten artykuł, że znajdujemy w nim ściśle sformułowane to, co powiedzielibyśmy sami, gdybyśmy brali udział w tym kongresie. Podkreślamy to, co wydaje nam się najważniejsze.

O. L. Sempé sądził – niesłusznie – że przyjmujemy warunkowo (jeśli fakty są ściśle) opinię dra Wunderle. Wynika to ze sposobu, w jaki o. Lavaud OP, z uniwersytetu fryburskiego, w tym samym numerze „Etudes Carmélitaines” (s. 191) wyraził jednocześnie swoją własną myśl i nasz pogląd, zapomniał jednak uwzględnić argument tradycyjny, który wydaje nam się bardzo ważny i na który położymy nacisk przy końcu tego rozdziału.

„Nie znaczy to – mówi słusznie o. L. Sempé⁴ – że odmawiamy sugestii hipnotycznej mocy wywoływania skutków, o których nam mówią: nie ośmielilibyśmy się *a priori* ani jej tego przyznawać, ani odmawiać: niech decyduje doświadczenie. Ale naszym pokornym zdaniem nie tu jest sedno zagadnienia. Polega ono, jak nam się wydaje, na tym, że stygmaty prawdziwe, te, które mieli święci, jedyne, które Kościół bierze pod uwagę, nie są w swojej istocie takimi ranami jak inne. Prócz tego, że są one zawsze *położone w tych samych punktach ciała co u Chrystusa* i osiągają czasem te same rozmiary jak u Niego, mają one jednak właściwości, które odróżniają je istotnie, jak sądzimy, od zwykłych ran.

By przypomnieć choćby tylko ich cechy najlepiej sprawdzone, są one *równie odporne wobec wszelkiego leczenia, jak niedostępne zakażeniu*; żaden opatrunek ich nie leczy, a nigdy nie ropieją, choć często są otwarte i przez lata całe wy-

¹ Tamże, s. 90.

² Tamże, s. 158.

³ „Messager du Sacré-Coeur”, maj 1937, s. 286-296: „Z racji pewnego kongresu o stygmatyzacji”.

⁴ Tamże, s. 291n.

stawione na działanie powietrza"¹. *Zabliżniają się czasem w sposób nagły i doskonały*, do tego stopnia że tkanka blizny jest równie elastyczna i mocna, jak skóra z nią sąsiadująca, równie sprężysta i odporna jak tamta na uszczyknięcie lub na skrócenie, choć poza tym pozwala ustalić kształt i rozmiary rany będącej pod nią... *Wreszcie prawdziwe stygmaty krwawią okresowo w zależności od świąt liturgicznych Chrystusa i Maryi Panny*². Zdarza się to też w pewne święta pozaokresowe, nieoczekiwanie dla mającej je osoby, która nie wiedziała, że wtedy te święta przypadają.

Czyż nie są to cechy cudowne? Lecz nikt nie sygnalizuje nam nic podobnego, jeśli chodzi o zaczerwienienie, owrzodzenie, lekkie obrażenia skóry, kropelki krwi, otrzymane z takim trudem przy pomocy sugestii u niektórych osób chorych nerwowo".

Zauważono też nieraz, że gdy osoba stygmatyzowana leży na wznak, krew spływa z ran nóg tak, jak spływała z ran Chrystusa, a więc w kierunku przeciwnym do siły ciężenia.

Obfitości krwotoków również nie da się wytłumaczyć; stygmaty są na ogół na powierzchni, z dala od wielkich naczyń krwionośnych, a jednak płyną z nich strumienie krwi³.

Te właściwości fizyczne ran stygmatycznych wyróżniają je w rzeczywistości znacznie od innych ran, jak to zauważył dr Lhermitte. W opisach stygmatów u świętych te właściwości fizyczne są zazwyczaj wymieniane, zarówno jak i okoliczności moralne tego wyjątkowego faktu, mianowicie żywe współczucie z cierpieniami Zbawiciela.

Przed wszystkim trzeba jednak zauważyć, że stygmaty właściwe spotyka się

¹ Przeciwnie, najmniejsze uszkodzenie naturalne w innym punkcie ciała powoduje ropienie, nawet u stygmatyków. Trzeba również zauważyć, że stygmaty trwają czasem przez trzydzieści i czterdzieści lat.

² Lub także w piątki.

³ Por. przypadki *św. Gemmy Galgani* oraz *św. Weroniki Giuliani*, rozpatrywane w „*Etudes Carmelitaines*”, październik 1936, s. 196-204. Por. również *Vie de Soeur Marie de Jésus-Crucifié* autorstwa o. Estrate'a, Gabalda, Paris 1916², s. 36-42; a dla większej liczby szczegółów: *La vie merveilleuse de Soeur Marie de Jésus-Crucifié*, w 3 tomach, Karmel w Pau, s. 6. Znajduje się tam uderzające świadectwo dawnej mistrzyni nowicjuszek, która pielęgnowała ją podczas cierpień stygmatyzacji: „Ręce jej były zalane krwią i badałam starannie, skąd się ona wzięła, ale nie było śladu ran ani zadraśnięć. Wzięłam wtedy kompres, by obmyć jej czoło, i czyniąc to, modliłam się wewnętrznie: «Panie, błagam Cię, pokaż mi, skąd płynie ta krew, bym mogła dać świadectwo temu dziecku!» I w tej samej chwili utworzył się pod moją ręką, nieco nad prawą brwią otwór, jakby uczyniony grubym kolcem cierniowym. Z tego otworu tryskały strumienie krwi. W dalszym ciągu przykładalam okład, żeby krew wsiąkała, ale zauważyłam, że brzegi tego otworu nie ustępowały, jak brzegi zwykłej rany, a potem nagle zamknęła się ona lub raczej znikła, pozostawiając gładką skórę, bez najmniejszego śladu uszkodzenia... *Jedynie Wszechmoc Boga mogła w parę chwil zranic i uleczyć, nie pozostawiając najmniejszego śladu*”. Na poprzedniej stronie powiedziane jest, że „jej stopy również krwawiły. Ręczyk zniknął, a tworzył się otwór, który przechodził aż na drugą stronę”. Następnie zabliżniał się nagle.

tylko u osób praktykujących cnoty najbardziej heroiczne i mających szczególnie umiłowanie krzyża.

Stygmatycy wchodzą w głębiny tajemnicy Odkupienia, w sekret cierpień duchowych i fizycznych Chrystusa, czyli Jego ofiarowania się dla zbawienia grzeszników. Nie ma tu żadnego związku z pacjentkami klinik chorób nerwowych. I dlatego właśnie, by przypomnieć swą bolesną Mękę naszym umysłom i naszym obojętnym sercom, Zbawiciel wybiera sobie ofiary, które w ten sposób czasem upodabnia widocznie lub niewidocznie do swego ukrzyżowania.

Zlekceważyć w stygmatyzacji tę stronę wyższą, by móc ją wyjaśnić w sposób naturalny, to widzieć tylko przyczynę materialną, zamykając oczy na przyczynę formalną i przyczynę celową, a więc na prawdziwą przyczynę sprawczą. To tak jakby się oceniało posąg jedynie ze względu na drewno lub marmur, w którym jest wyrzeźbiony, abstrahując od formy, od jej prawdziwego celu i od rzeźbiarza, który zmierzał do tego celu. Naturalizm, chcąc wyjaśnić to, co wyższe, tym, co niższe, musi sprowadzić to wyższe do jego przyczyny materialnej, czyli zniekształcić je nie do poznania. Sińce naturalne, o których nam mówią, tak są podobne do prawdziwych stygmatów, jak szkiełka naśladowujące diamenty.

* * *

Prócz tego, tak jak aby sądzić dobrze o czynie ludzkim, jego sensie i doniosłości, trzeba wziąć pod uwagę jego okoliczności, które teologowie badają każdą z osobna i wyliczają w znanym powiedzeniu: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*¹, tak samo, by dobrze sądzić o sensie i doniosłości tak wyjątkowego faktu jak stygmatyzacja, trzeba zbadać bardzo uważnie jego okoliczności fizyczne i moralne. Trzeba zwłaszcza zwrócić uwagę na okoliczności, które wiążą się z celem (*cur*) i które okazały się albo poprzednio przez modlitwę lub obietnicę, albo też potem jako skutki, przez wielkie umiłowanie krzyża; na te, które wiążą się z przedmiotem (*quid*), np. rany cielesne powodujące żywy ból fizyczny, któremu towarzyszy pełna słodczy rana duchowa, pochodząca zdaniem św. Teresy² i św. Jana od Krzyża³ tylko od Boga; dalej na okoliczności dotyczące osoby (*quis*), mianowicie czy jest ona pokorna, posłuszna, ożywiona wielką miłością; okoliczności związane ze środkami (*quibus auxiliis*), wyłączającymi wszelkie oszustwo i okultyzm; wreszcie odnoszące się do czasu i miejsca (*ubi et quando*).

Jeśli te wszystkie okoliczności świadczą dodatnio, dochodzi się do pewności moralnej co do nadprzyrodzonego pochodzenia stygmatyzacji. Widzi się, że nie

¹ Por. I-a II-ae, q. 7, a. 3.

² *Twierdza wewnętrzna*, VI Mieszkanie, rozdz. II.

³ *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 2.

jest to fakt patologiczny, lecz że jest tu interwencja przyczyny rozumnej i wolnej, która oddziałuje na stygmatyków, by ich upodobnić do Jezusa Ukrzyżowanego.

Wreszcie sam tylko Bóg może wywołać to, co najwyższe w stygmatyzacji – ranę duchową serca, o której mówi św. Teresa (VI Mieszkanie, rozdz. II). Rana ta, której skutkiem jest gorące pragnienie Boga i wielkie umiłowanie krzyża, dosięga najgłębszego dna woli duchowej; może więc pochodzić tylko od Boga; jest jednocześnie bardzo bolesna i bardzo słodka, a jak twierdzi św. Teresa, dusza chciałaby nigdy z niej nie ozdrowieć¹.

Ekstaza a stygmatyzacja

W ostatnich czasach badano również na nowo zagadnienie, czy wielkie nadprzyrodzone współczucie z cierpieniami Zbawiciela, wzmocnione przez ekstazę, może mieć jako naturalne następstwo stygmaty cielesne.

Na pytanie tak postawione znana jest negatywna odpowiedź św. Franciszka Salezego w jego *Traktacie o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. XV: „Miłość jest przedziwna, gdyż zaostża wyobraźnię tak, by mogła przeniknąć aż na zewnątrz... Ale miłość, która była wewnątrz [w św. Franciszku z Asyżu], nie mogła dokonać tego, by zrobić otwory w ciele od zewnątrz; dlatego gorejący Serafin, przyszedłszy z pomocą, rzucał promienie jasności tak przenikliwej, że wywołała rzeczywistość w ciele rany zewnętrzne ukrzyżowania, które miłość wycisnęła wewnątrz duszy”.

Odpowiedź św. Franciszka Salezego jest potwierdzona tradycyjnym argumentem podanym przez Benedykta XIV (*De Servorum Dei beatificatione*, ks. IV, cz. I, rozdz. XXXIII, nr 13 i 19). Liczni święci o najróżniejszych temperamentach mieli bardzo mocne współczucie nadprzyrodzone dla cierpień Zbawiciela, a nie mieli stygmatów, które zjawily się po raz pierwszy w XIII wieku u św. Franciszka z Asyżu. Nikt nigdy nie twierdził, że Najświętsza Panna, św. Magdalena, św. Jan Ewangelista mieli te Boskie rany cielesne, a któż więcej współczuł cierpieniom Jezusa Ukrzyżowanego. Podobnie od XIII wieku wielu świętych mężów i niewiast o różnych temperamentach z ekstazą lub bez niej miało to bardzo żywe nadprzyrodzone współczucie, ale nie otrzymali stygmatów. Można nawet zacytować wśród nich bardzo wielkich mistyków, jak św. Jan od Krzyża, mających w bardzo wysokim stopniu kontemplację wlaną, której towarzyszyła ekstaza, a nawet rana duchowa serca.

Czyż to nie dowód, że stygmaty nie są naturalnym następstwem tego żywego

¹ Por. również o ranie miłości: św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, strofa 2, w. 1, a w „*Études Carmélitaines*”, październik 1936, s. 208, artykuł o Gabrieli od św. Magdaleny OCD, *L'Ecole thérésienne et les blessures d'amour mystique*.

współczucia nadprzyrodzonego i że gorąca miłość nie wystarcza, by je wywołać? Taki jest wniosek Bartłomieja z Pizy, a po nim Teofila Raynauda i Benedykta XIV (dz. cyt.), przeciw F. Petrarce i Pomponacjuszowi.

Ten tradycyjny argument jest niewątpliwie dość ogólnikowy, ale naszym zdaniem zachowuje całą swoją wartość; we współczesnych dyskusjach niedostatecznie go rozpatrzono, a nic nie powiedziano, co mogłoby go osłabić.

W cytowanym już numerze „*Etudes Carmélitaines*”, Dom Alois Mager OSB, dziekan Wydziału Teologii w Salzburgu, oraz dr Wunderle z Würzburga, skłonni są uznać stygmatyzację za ideoplastyczne odbicie w organizmie kontemplacji własnej Jezusa Ukrzyżowanego; byłoby to naturalne następstwo wielkiego nadprzyrodzonego współczucia dzięki władzy wyobraźni. Jak obawa przed zaczerwienieniem się wywołuje rumieniec, tak wyobraźnia złączona z żywym wzruszeniem nadprzyrodzonym mogłaby wywołać stygmaty cielesne. Wraca się więc do teorii ideoplastycznej, którą odrzucił św. Franciszek Salezy. Jaką ma ona wartość?

O. L. Sempé (art. cyt., s. 294) słusznie krytykuje to wyjaśnienie:

„W pierwszym rzędzie – mówi – ponieważ podstawą tej teorii jest autosugestia, zakłada ona, że u źródła stygmatów są zawsze dwa konieczne czynniki tej autosugestii, mianowicie niezwykle żywe wyobrażenie Jezusa Ukrzyżowanego z głębokim współczuciem dla Jego cierpień oraz gorące pragnienie otrzymania tych ran. Lecz czynniki te, choć konieczne, nie zawsze istnieją. Istnieją stygmatyzacje, najbardziej charakterystyczne i najbardziej autentyczne, gdzie ich podmiot ani nie pragnął, ani sobie nie wyobrażał, ani nawet nie przypuszczał możliwości otrzymania w swoim ciele ran Ukrzyżowanego. Wielu stygmatyków błagało nawet Chrystusa, by te oznaki zewnętrzne były im oszczędzone, i nie uzyskali tego.

Przypuszcza się również, zgodnie z wymaganiami teorii, że ból stygmatyzacji wyprzedza ranę zewnętrzną. Nie zawsze tak jest; są wypadki, gdy osoba ta nie odczuła początkowo żadnego bólu miejscowego, nie mając nawet pojęcia o stygmatach: rany otrzymała z zewnątrz przez błyskawiczne uderzenie niezwyklej promieni świetlnych i natychmiast rozpoczęły się bóle, bóle niezmiernie żywe...

Lecz jeśli te niezwykle promienie świetlane wywołują rany, po co, opierając się na hipotezach, wprowadzać zdolność ideoplastyczną wyobraźni? Czyż to narzędzie psychologiczne nie będzie drugą zbyteczną przyczyną obok promieni? A czyż metoda naukowa nie wymaga oszczędności?”¹

Teologowie zwracali często uwagę: jak się to dzieje, że większość stygmaty-

¹ Te promienie, dodajemy, pojawiają się w widzeniu bądź wyobrażeniowym, bądź cielesnym i objawiają działanie Boże, które wytwarza rany na ciele. – Co do porównania tych faktów ze zjawiskami chorobliwymi i przejawami diabelskimi, por. dwa następne rozdziały.

ków otrzymywała Boskie rany bez żadnej sugestii lub autosugestii, nie oczekując ich i nie pragnąc?

Tak właśnie, według relacji bł. Rajmunda z Kapui w *Żywocie św. Katarzyny Sieneńskiej* (cz. II, rozdz. VI), 18 sierpnia 1370 roku stygmatyzacja objawiła się u niej całkiem nieoczekiwanie w następstwie jej modlitwy i Bożej obietnicy zbawienia wielu osób, a to, by potwierdzić tę obietnicę. Ból, zupełnie nieprzewidziany, był tak żywy, jak gdyby ręka została przebita gwoździem żelaznym wbitym przy pomocy młotka. Na prośbę świętej stygmaty pozostały niewidzialne za jej życia. Odnowienie się ich nadprzyrodzone miało miejsce później, wobec wielu wiarygodnych świadków; święta nagle w ich oczach upadła na ziemię, jakby śmiertelnie raniona. Fakt i jego źródło nadprzyrodzone są ponadto poświadczone przez świętą, a jej świadectwo jest potwierdzone pokorą całego jej życia, która skłoniła ją do prośby i natychmiastowego uzyskania niewidoczności tej wyjątkowej łaski. Widać tu, jak wszystkie okoliczności fizyczne i duchowe tego faktu potwierdzają jego pochodzenie.

Wracamy w ten sposób do wyjaśnienia danego przez św. Franciszka Salezego, które wydaje się najმედრsze. To sam Ukrzyżowany za pomocą świetlanych promieni wyciska rany na ciele stygmatyków, których chce ukształtować według swej Męki, by w nas utrwalić jej pamięć.

Widzimy, że tradycyjny argument Bartłomieja z Pizy, przyjęty przez Benedykta XIV, zachowuje swoją wartość. Wielu spośród świętych o temperamentach bardzo różnych zatapiało się w kontemplacji wlanej ciepłej Chrystusa, z gorącą miłością, a jednak nie otrzymali stygmatów; do nich należy zaliczyć Najświętszą Maryję Pannę, św. Jana Ewangelistę, św. Magdalенę, wielu innych świętych przed Franciszkiem z Asyżu – pierwszym stygmatykiem, i wielu innych po nim. Jest to znak, że gorąca miłość złączona z kontemplacją wlaną nie wystarcza do wytworzenia stygmatów. Chrystus Pan udziela ich, komu sam chce, kiedy chce i jak chce. Jest to łaska z natury swej nadzwyczajna, która nie jest na normalnej drodze świętości.

Lewitacja

Przez lewitację rozumie się zjawisko wzniesienia się ciała ludzkiego ponad ziemię bez żadnej widocznej przyczyny i w taki sposób, że utrzymuje się ono w powietrzu bez żadnego naturalnego oparcia. Daje się również temu zjawisku nazwę ekstazy wniebowstępanej, lotu ekstatycznego lub biegu ekstatycznego, gdy wydaje się, że ciało biegnie szybko, nie dotykając ziemi.

Bolandyści podają wiele faktów lewitacji; cytuje się szczególnie fakty stwierdzone w życiu św. Józefa z Kupertynu (święto 18 września); św. Filipa Nereusza (26 maja); św. Piotra z Alkantary (19 października); św. Franciszka Ksawerego (3 grudnia); św. Stefana Węgierskiego (2 września); św. Pawła od Krzyża

(28 kwietnia) itd. Opowiadają, że św. Józef z Kupertynu, widząc robotników w kłopotach, jak ustawić bardzo ciężki krzyż misyjny, wznosił się w powietrzu, uchwycił krzyż i bez trudu umieścił go w przygotowanym dole.

W przeciwieństwie do lewitacji cytuje się przypadki niezwykle ciężaru ciała u niektórych świętych. Tak np. gdy chciano zbezczęścić św. Łucję z Syrakuz i gdy ciągnięto ją do domu rozpusty, ciało jej zostało przytwierdzone do ziemi jak filar kościoła.

Nigdy sugestia lub autosugestia histeryczek nie zdołała wywołać lewitacji; prof. Janet z Paryża mógł stwierdzić po wieloletnich doświadczeniach, że nigdy ciało człowieka nie podniosło się nawet o milimetr, nawet na tyle, by można było wsunąć bibulkę do papierosów między jego stopy a ziemię¹.

Racjoniści próbowali tłumaczyć w sposób naturalny lewitację, stwierdzoną u wielu świętych, przez głębokie wciągnięcie powietrza do płuc; jednak wobec wyraźnej niewystarczalności tego tłumaczenia, musieli się odwołać do nieznanej siły psychicznej, co jest wyjaśnieniem czysto werbalnym.

Wyjaśnienie tradycyjne i bardzo rozumne podaje Benedykt XIV (*De Servorum Dei beatificatione*, ks. III, rozdz. XLIX). Żąda on przede wszystkim dokładnego stwierdzenia faktu, by uniknąć wszelkiego oczustwa. Potem wykazuje: 1) że lewitacja prawidłowo stwierdzona nie może się tłumaczyć w sposób naturalny ze względu na prawo ciężenia; 2) że nie przekracza ona jednak sił anioła ani szatana, którzy mogą podnieść ciała; 3) że trzeba wobec tego dobrze zbadać okoliczności fizyczne, moralne i religijne faktu, by zobaczyć, czy nie ma tam interwencji złego ducha, a gdy okoliczności sprzyjają, można w tym widzieć interwencję Boską lub anielską, która udziela ciałom świętych antycypacji daru lotności, właściwego ciałom chwalebny.

Fluidy świetlne

Ekstatycy podlegają czasem zjawiskom świetlnym, ciała ich są otoczone światłem, zwłaszcza czoło. Benedykt XIV bada ten fakt podobnie jak lewitację (por. dz. cyt., ks. IV, cz. I, rozdz. XXVI, nr 8-30). Uważa on, że trzeba się upewnić, czy zjawisko nie da się wyjaśnić w sposób naturalny: w jakim momencie dnia czy nocy ono powstaje; czy światło jest piękniejsze niż wszelkie inne; czy zjawisko trwa pewien czas i odnawia się wielokrotnie. Trzeba też szczególnie uważać na okoliczności moralne i religijne; czy ukazuje się w czasie kaza-

¹ Wszystkim znane są obietnice chorej Magdaleny – o której pisze dr P. Janet – że wzniesie się w powietrze, jak Najświętsza Panna w dniu Wniebowzięcia, ale zawsze bez rezultatu. Dr P. Janet mówi o tym obszernie w swej pracy: *De l'angoisse à l'extase*, Paris 1926 (poczucie lewitacji, 1, 98, 146, 147). – Nigdy w Salpêtrière nie skonstatowano lewitacji.

nia, modlitwy, podczas ekstazy; czy wynikają z niego skutki łaski, trwałe nawrócenia itp.; czy osoba tak promieniująca jest cnotliwa i święta. Jeśli wszystkie te warunki, uważnie zbadane, są spełnione, można widzieć w tym wyjątkowym fakcie antycypację jasności ciał uwielbionych¹.

Fluidy pachnące

Z ciała świętych wydzielają się również czasem miłe zapachy za ich życia lub po śmierci. Wierni widzieli w tym zawsze wonność ich cnót. Stwierdzano to często. Zwłaszcza stygmaty św. Franciszka z Asyżu rozlewały słodką woń; gdy św. Teresa umarła, woda, którą obmyto jej ciało, zachowała piękną woń. Gdy otwarto grób św. Dominika w długi czas po jego śmierci, ciało jego, doskonale zachowane, wydzielало woń niebiańską.

Aby upewnić się co do nadprzyrodzonego charakteru tego faktu, trzeba sprawdzić, czy ten słodki zapach jest trwały, czy nie w sąsiedztwie ciała nie może go tłumaczyć w sposób naturalny, czy jakieś skutki łaski są rezultatem tego wyjątkowego zjawiska (por. Benedykt XIV, dz. cyt., ks. IV, cz. I, rozdz. XXXI, nr 19-28).

Długotrwały post

Wreszcie są święci, zwłaszcza między stygmatykami, którzy żyli przez całe miesiące, a nawet lata, nie przyjmując innego pokarmu poza Eucharystią.

Szczególnie wymienia się tu św. Katarzynę Sienieńską, św. Ludwinę, bł. Katarzynę de Racconigi, bł. Anielę z Filigno, św. Mikołaja z Flüe.

Benedykt XIV (dz. cyt., ks. IV, cz. I, rozdz. XXVII) twierdzi, że trzeba najpierw zbadać fakt z wielką uwagą, przez dłuższy czas i pod nieustannym nadzorem, uciekając się do świadków licznych i zręcznych w odkrywaniu oszustwa. Trzeba sprawdzić, czy post jest całkowity i czy rozciąga się na pokarmy zarówno płynne jak i stałe, czy jest trwały i czy osoba nadal oddaje się swoim zajęciom. W tych warunkach fakt nie da się wyjaśnić w sposób naturalny.

To samo trzeba powiedzieć o długotrwałym braku snu, co stwierdza się np. w życiu św. Piotra z Alkantary, św. Dominika i św. Katarzyny z Ricci.

* * *

W tych różnorodnych wyjątkowych zjawiskach, po dojrzałym zbadaniu samego faktu, jego okoliczności fizycznych, moralnych i religijnych, widać, że ciało nie tylko nie obciąża duszy, jak się to zdarza zbyt często, lecz staje się narzędziem duszy, z której prześwieca piękno duchowe, światło wlane i gorąca mi-

¹ Por. Ribet, *Mistyka*, cz. II, rozdz. XXIX.

łość. Te znaki zewnętrzne są dawane od czasu do czasu, by nam pokazać nawet w sposób zmysłowy, że doskonałe życie chrześcijańskie jest wstępem do życia wiecznego.

Te zjawiska wyjątkowe, badane powierzchownie, są jak witraż kościelny widziany z zewnątrz; nie można jeszcze pojąć ich znaczenia i doniosłości; jednak badane uważniej, w podwójnym świetle prawego rozumu i wiary, są jak witraż kościelny widziany z wnętrza w jego prawdziwym świetle; wtedy dopiero można ocenić całe jego piękno. Widzimy to szczególnie, przeżywając liturgię świąt Stygmatów św. Franciszka i Stygmatów św. Katarzyny Sieneńskiej. Modlitwy Mszy i Oficjum tych dwóch świąt są rzadkiej piękności, jak również modlitwy mszalne na święto Przebicia Serca św. Teresy.

Aby rozpalic w sercach wiernych miłość Jezusa Ukrzyżowanego, Paweł V rozszerzył na Kościół powszechny święto Stygmatów św. Franciszka z Asyżu (wspomnienie 17 września), którego modlitwa brzmi:

„Domine Iesu Christe, qui frigescente mundo, ad inflammandum corda nostra tui amoris igne, in carne beatissimi Francisci passionis tuae sacra stigmata renovasti: concede propitius; ut eius meritis et precibus crucem iugiter feramus et dignos fructus poenitentiae faciamus. Qui vivis – Panie Jezu Chryste, któryś gdy miłość stygła na świecie, odnowił święte stygmaty Twej Męki w ciele św. Franciszka, by rozpalic serca nasze ogniem Twojej miłości, daj nam w dobroci swojej, abyśmy przez jego zasługi i modlitwy ciągle nosili krzyż i przynosili owoce godne pokuty. Który żyjesz.”

Widać w tej modlitwie wielki realizm Kościoła, który z najwyższym podniesieniem ducha łączy skuteczne praktykowanie wszystkich cnót¹.

¹ O stygmatyzacji por. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, artykuł *Stigmates de saint François* oraz najważniejsze żywoty św. Franciszka z Asyżu, św. Katarzyny Sieneńskiej, a także bolandystów. – Por. również o. Leroy, *La lévitation*, Paris 1932; *La splendeur corporelle des saints*, „La Vie Spirituelle”, dodatek, październik, grudzień 1935, styczeń 1936; *La multiplication miraculeuse des biens*, tamże, sierpień 1937, kwiecień 1938.

Rozdział 5

RÓŻNICE MIĘDZY ZJAWISKAMI NADZWYCZAJNYMI A OBJAWAMI CHOROBLIWYMI

Zjawiska nadzwyczajne, jak stygmatyzacja, lewitacja itp., towarzyszące czasem ekstazie, są tak dobrze stwierdzone, że pozytywiści nie są w stanie zaprzeczyć ich istnieniu. Starają się więc upodobnić je do pewnych objawów chorób psychicznych i nerwowych, zwłaszcza hysterii.

Nie ulega wątpliwości, że święci podlegają jak inni ludzie chorobom; chodzi jednak o to, czy mimo swych chorób są umysłowo zdrowi i zrównoważeni¹.

Zanotujemy tu, za wielu psychologami i teologami, różnice: 1) w podmiocie; 2) w objawach; 3) w skutkach. Po tych ogólnych uwagach wskażemy na przykładach, jak postępować przy badaniu poszczególnych faktów.

Różnice w podmiocie

Chorzy dotknięci psychonerwicami są umysłowo niezrównoważeni, podczas gdy prawdziwi mistycy i ekstatycy przejawiają doskonałą równowagę moralną.

Dr E. Régis² w następujący sposób charakteryzuje mentalność histeryków:

„Wielu histeryków ma specjalną mentalność, łatwą do rozpoznania. Od wczesnej młodości przyszłe histeryczki – bo mówimy przede wszystkim o histeryczkach – wyróżniają się szczególnymi cechami. Są to przeważnie dziewczęta o żywej inteligencji, przedwcześnie dojrzałe, wrażliwe, kokietki, starające się zwrócić na siebie uwagę, sprytne w udawaniu i kłamstwie, skłonne poza tym do nocnych strachów, snów i koszmarów. Gdy już rozwinię się histeria, stan umysłowy i moralny podlegających jej charakteryzuje się głównie pod kątem inteligencji nadmierną ruchliwością umysłu, która sprawia, że chore nie są konsekwentne, nie mają ustalonych poglądów, nie są absolutnie zdolne do dobrego przeprowadzenia jakiejś poważnej sprawy. Poza tym istnieje wyraźna tendencja do sprzeczności, sporów, paradoksalnych pomy-

¹ Por. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, wyd. 10, 1930, cz. II, rozdz. II-IV; *De l'angoisse à l'extase*, 1926; *La médecine psychologique*, 1928; E. Régis, *Précis de psychiatrie*, wyd. 6, 1923, szczególnie o hysterii, s. 954-966; o. Robert de Sinéty TJ, *Psychopathologie et direction*, 1934; o. A. Poulain TJ, *Des grâces d'oraison*, wyd. 10, 1922, cz. III, rozdz. XVIII, i cz. IV, rozdz. XXI; Msgr. A. Saudreau, *L'Etat mystique, sa nature et ses phases*, wyd. 2, 1921, rozdz. XVII. Por. również: „La Vie Spirituelle” (dodatek), czerwiec 1935 – G. Rabeau, *Théologie mystique et psychologie*, oraz H. Ey, *La notion de psychopathologie dans ses rapports avec les problèmes mystiques*; a także J. de Tonquédec TJ, *Anormaux [sanctification des]*, w: *Dict. de spiritualité*, t. 1, kol. 678-689; artykuł dra Biota, *Les maladies nerveuses et mentales*, „L'Ami du Clergé”, 1939, nr 2, s. 17-27.

² Dz. cyt., s. 955.

słów... jak również do naśladowania, sugestii i autosugestii. Stan moralny jest podobny: charakter dziwaczny, kapryśny, fantastyczny, zmienny do niemożliwości; ...dwulicowość, kłamstwo, zdolność symulowania, oszukiwania, zmyślania; gwałtowne i niewczesne skłonności do czynów najbardziej przewrotnych, jak i najbardziej cenionej brawury i męstwa, stała potrzeba zwracania na siebie uwagi itp.” Potem przychodzą podświadome urojenia, nawet halucynacje bez właściwego majaczenia, ataki z majaczeniem, wreszcie zwyrodnienie i obłąd.

Widać z tego, że niezrównoważenie umysłowe powiększa się coraz bardziej, rozum coraz mniej kieruje postępowaniem, pamięć rozdziela się czasem do tego stopnia, że chory myśli, iż ma w sobie dwie osobowości; wreszcie w umyśle jego pozostaje tylko kilka urojeń, zwanych potocznie *idée fixe*, stąd pewien monoidyzm bliski obłądu.

Wraz z osłabieniem inteligencji, można stwierdzić osłabienie woli; uczucia biorą górę, osobowość powoli zanika, dominuje kaprys¹.

U prawdziwych mistyków i ekstatyków stwierdza się przeciwnie, że inteligencja ich wzrasta przez poznanie Boga, doskonałości Bożych, dogmatów wiary, jak również przez głębokie poznanie siebie samych; twierdzą oni, że czasem w ciągu kilku chwil kontemplacji nauczą się więcej niż przez lekturę wszystkich ksiązek o życiu wewnętrznym; w chwilach tych otrzymują światło wyższe, które pozwala im odgadywać jakby wyższą syntezę wszystkiego, co dotąd znali, syntezę żywą, jasną, porywającą wolę oraz ułatwiającą podejmowanie się wielkich rzeczy i realizowanie ich z przedziwną konsekwencją, mimo niewiarygodnych trudności. Spostrzega się to np. w życiu św. Katarzyny lub św. Teresy.

Zarazem ci prawdziwi mistycy są pokorni, miłośni, poddani woli Bożej, nawet pośród największych prób. Widać u nich powiązanie i harmonię cnót nawet najbardziej różnych, a ponad wszystkim miłość Boga i bliźniego oraz mądrość, promieniującą pokojem i przedziwną pogodą. Jest to po prostu przeciwieństwo namiętnego podniecenia i niestałości histeryków. Widać to w pracy, którą wkładają w dobre przeprowadzenie trudnych przedsięwzięć; widać to również w ich wytrwaniu w dobrym, w ich stałym umiłowaniu prawdy, połączonym z powściągliwością i pokorą.

Różnice w objawach

Między prawdziwą ekstazą a tym, co nazywano ekstazą histeryczną, istnieje nie mniejsza różnica. Wystarczy być obecnym raz czy dwa przy takiej chorobliwej ekstazie w szpitalach, by się przekonać, że nie ma między nimi absolutnie żadnego podobieństwa.

¹ Por. *L'automatisme psychologique*, cz. II, rozdz. III-IV.

W atakach hysterii – stwierdza dr E. Régis¹ – występuje majaczenie senne wyraźnie o charakterze halucynacji lub wspomnień czy opowiadań monologicznych. W gruncie rzeczy chodzi o to samo majaczenie, ale odpowiadające różnym stopniom głębokości snu. – Pierwsza faza ataku ma podobieństwo do lekkiego ataku epilepsji, ale różni się od niej tym, że chory ma uczucie, jakby miał w gardle kulę; jest to wrażenie duszenia się, spowodowane obrzmieniem gardła. – Druga faza polega na ruchach nieskoordynowanych, na wykręcaniu całego ciała w charakterystyczny łuk. – Trzecia faza to namiętne postawy lęku, zazdrości, lubieżności w związku z natrętnym wyobrażeniem. – Atak kończy się napadami płaczu lub śmiechu – to odprężenie. Po przejściu ataku chory jest zupełnie wyczerpany. Krótko mówiąc, istnieją różne fazy: epileptoidalna, cyrkowa, plastyczna i namiętna (zwana ekstazą histeryczną); atak kończy się wyczerpaniem fizycznym, ogłupieniem, rozbiciem całej istoty.

W prawdziwej ekstazie inaczej. Nie ma konwulsji, gwałtownego miotania się, postaw namiętnych, lęku, zazdrości itp.; jest pokój, zachwycenie duszy głęboko zjednoczonej z Bogiem przez jedno z tych skupień biernych, jakie tylko Bóg może dać, i które znacznie przewyższa skupienie, jakie możemy osiągnąć naszym osobistym wysiłkiem. Nie ma nic wspólnego między ekstazą histeryczną a ekstazą np. Bernadety w chwili objawień w Lourdes. Nie ma tu żadnego chorobliwego podniecenia, rozkoszowania się czysto fizycznego, po którym następuje depresja. Jest to zwrócenie całej istoty, duszy i ciała, ku przedmiotowi Bożemu, objawionemu w wyobraźni lub w rozumie. Koniec ekstazy jest powrotem do stanu naturalnego w sposób spokojny, z prostym żalem, że znikło widzenie niebieskie i radość czysto duchowa, którą ono dawało. Św. Teresa zauważa nawet w *Księdze życia* (rozdz. XVIII i XX), że ten stan, który powinien by osłabiać ciało, daje mu, przeciwnie, nowe siły.

Różnica w skutkach

Są one jeszcze wyraźniejsze. U histeryków z powtarzaniem się ataków powiększa się nieźrównoważenie, a wraz z nim symulacja, kłamstwo, ogłupienie, lubieżność; w końcu kapryśna uczuciowość opanowuje całkowicie rozum i wolę. Jeśli ma miejsce monoideizm, to przez dezorganizację, przez rozdzielanie osobowości i pomieszanie umysłu, które prowadzi do szaleństwa.

Tymczasem u prawdziwych mistyków i ekstazyków wzrasta rozumienie rzeczy Bożych, spraw życia wewnętrznego, życia Kościoła, wszystkiego, co dotyczy zbawienia lub zguby dusz, oraz stale pogłębia się miłość Boga i oddanie bliźnie-

¹ Dz. cyt., s. 960.

mu, jak tego dowodzą dzieła, których się podejmują i przeprowadzają tak dalece, że dzieła przez nich powołane do życia trwają wieki.

Św. Franciszek z Asyżu, stygmatyk z Alwerni, zakłada w XIII wieku zakon, który dziś jeszcze należy do najliczniejszych. Św. Tomasz z Akwinu w czasie ekstazy dyktował całe rozdziały o tajemnicy Trójcy Świętej i widział z góry całą syntezę wiedzy teologicznej.

Św. Katarzyna Sieneńska, zmarła w wieku trzydziestu dwóch lat, przez długi czas nie umiała czytać ani pisać, a jednak odegrała jedną z najdonioślejszych ról w swej epoce, szczególnie w sprawie powrotu papieża do Rzymu.

Św. Teresa przed śmiercią ufundowała, mimo wielu sprzeciwów, szesnaście klasztorów żeńskich i czternaście męskich.

Podczas gdy u historyków bywa monoideizm przez zubożenie, np. mania samobójcza, u prawdziwych mistyków płonie wielka idea, która podporządkowuje sobie wszystkie inne w doskonałą harmonię – myśl o Bogu, o Jego niezmiernej dla nas dobroci oraz głębokie a promieniujące przekonanie, że powinniśmy odpowiedzieć na Jego miłość.

To nie jest rozstrój elementów osobowości – to ich doskonale podporządkowanie, zgodnie z porządkiem miłości: Bóg miłowany ponad wszystko, a następnie dusze, które mają być zbawione. Dlatego nawet z ludzkiego punktu widzenia, jak przyznaje wielu niewierzących psychologów, święci są wielkimi organizatorami.

M. de Montmorand, chociaż jest niewierzący, pisze w *Psychologie des mystiques*, 1920, s. 20-21:

„Prawdziwi mistycy są ludźmi praktyki i działania, a nie rozumowania i teorii. Mają zmysł organizacyjny, dar rozkazywania i okazują się bardzo uzdolnionymi do interesów. Dzieła, które tworzą, są żywotne i trwałe; wykazują oni w założeniu i prowadzeniu swoich przedsięwzięć roztropność i śmiałość oraz tę słuszną ocenę możliwości, jaka charakteryzuje zdrowy rozsądek. I rzeczywiście zdrowy rozsądek zdaje się być ich specjalnością: nie zamąca go żadna chorobliwa egzaltacja, żadna wyobraźnia rozwichrzona, a łączy się z nim rzadka przenikliwość”. Widzimy to u św. Pawła, św. Augustyna, św. Bernarda, św. Dominika, św. Franciszka z Asyżu, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, św. Teresy, św. Franciszka Salezego i tylu innych¹.

Rozpatrzenie kilku poszczególnych faktów

Stwierdza się czasem w życiu mistyków i ekstatyków jakiś fakt, który mógłby nasuwać przypuszczenie hysterii. Weźmy przykład ślepoty, który szczególnie zbadaliśmy. Wiadomo, że ślepotą funkcjonalną, a nawet paraliż czasowy, zdarzają się czasem w hysterii i mogą trwać nawet dość długo poza atakiem.

¹ Zob. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, s. 228, 235, 256.

W *Żywocie s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego, karmelitanki arabskiej*, napisanym przez o. Estratę'a (wyd. 2, 1816 r., s. 18), opowiedziane jest, że ta służebnica Boża w młodości, przebywając na Wschodzie, została dotknięta ślepotą, która trwała czterdzieści dni; następnie odzyskała wzrok nagle po modlitwie do Najświętszej Panny i poczuła w tej chwili, jak coś spadało jej z oczu. W innym życiorysie tej karmelitanki, napisanym przez o. Buzy'ego (1927, s. 29n), fakt ten jest podany tak samo. Czy ta ślepotą przez czterdzieści dni może być uważana za oznakę hysterii u tej karmelitanki, która często miała ekstazy z lewitacją? Aby odpowiedzieć na to pytanie, jak i na inne pytania tego rodzaju, trzeba najpierw zbadać fizyczne i moralne cechy danej osoby. W tym wypadku służebnica Boża była fizycznie zdrowa, a nawet silna; jej wygląd oraz nieustanna praca, jakiej się oddawała, nie pozwalały zaliczyć jej do neuropatów czy psychopatów. Nie widać u niej żadnej choroby funkcjonalnej. Poza tym nie miała nigdy żadnych oznak typowej hysterii czy objawów poprzedzających ani ataków z fazami epileptoidalnymi, cyrkowymi, plastycznymi, namiętnymi, ani majaczenia kończącego się wyczerpaniem fizycznym. Nie znaleziono u niej niestałości, kłamstwa, owszem – wytrwanie w dobrym, umiłowanie prawdy, czystość, powściągliwość i pokorę.

Czyż fakt tej czterdziestodniowej ślepoty należałoby jednak przypisać hysterii? Czyż jest to objaw tej choroby?

Poczynimy na ten temat różne uwagi, dające się zastosować do wielu podobnych faktów.

1) Natura hysterii nie jest jeszcze dobrze znana; jedni uważają ją za chorobę nerwową, inni – psychiczną, jeszcze inni za obie naraz, tak dalece, że profesor Lassègue, z Akademii Medycznej w Paryżu, powiedział, jak podaje „L'Ami du Clergé” (1914, s. 82): „Definicja hysterii nigdy nie została sformułowana i możliwe że nigdy nie będzie... Jest to kosz, do którego wrzuca się papiery, które nie wiadomo gdzie włączyć”. Ponieważ ta choroba nie jest jeszcze dostatecznie określona, nie ma jeszcze objawów różnicujących we właściwym znaczeniu, jak np. prątek Kocha w gruźlicy.

Zarys ataku histerycznego wraz z objawami wstępnymi i różnymi fazami ataku wydaje się czymś ustalonym; ślepotą występuje wśród objawów niekiedy, ale nie zawsze: nie jest więc, między oznakami tej choroby zwykle wymienianymi, symptomem głównym.

2) Poza tym ślepotą okazała się w życiu tej służebnicy Bożej tylko raz jeden.

3) Nie widać u niej żadnego z typowych objawów histerycznych, żadnego ze zwiastunów, żadnej z faz ataku. Wśród tych objawów ślepotą przyczyniałaby się do udowodnienia czegoś; bez nich nie dowodzi niczego.

4) Przeciwnie, przypadek s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego zgadza się dostatecznie z opisem ekstazy mistycznej podanym przez św. Teresę.

5) Nawet najmniej życzliwe dla niej osoby nigdy nie twierdziły, że jest histe-

ryczką. Pewien lekarz w Pau, który podejrzewał tę chorobę i starał się co do tego upewnić, był kiedyś świadkiem jej niezwykłego stanu i uznał go za ekstazę.

Wszystkie te uwagi wskazują, że czasowa ślepotą, o której mówimy, nie była pochodzenia histerycznego.

6) Potwierdzenie znajduje się motywach, które skłaniają do przypuszczenia, że była to choroba organiczna. Było to rzeczywiście na Bliskim Wschodzie, gdzie jest znacznie więcej niewiadomych niż gdzie indziej z powodu osłepiającego słońca, białości ziemi, kurzu wapiennego roznoszonego przez wiatr, a także zimnych nocy i sypania na tarasach, braku higieny i wreszcie z powodu much i innych owadów¹.

7) Ostatnią rację stanowi fakt niemałej wagi, podany przez obu biografów służebnicy Bożej, mianowicie że w chwili uleczenia tej ślepoty odczuła, że coś spadło jej z oczu. Tę samą uwagę czynią ci, którzy zostali uleczeni ze ślepoty organicznej, dobrze znanej w patologii, spowodowanej przez albugo, tj. białawą plamkę, wytwarzającą się między warstwami rogówki w wielu przypadkach zapalenia gałki ocznej lub którejś z jej części.

Te różne racje skłaniają do sądzenia, że była to ślepotą organiczną, a nie funkcjonalną, wobec tego nie histeryczną.

Można w ten sam sposób rozpatrzeć poszczególne fakty mniej lub więcej podobne do tego, rozważając najpierw cechy osoby i szczególne właściwości samego faktu, by zobaczyć, czy pozostaje on w jakimś związku z tym lub innym objawem hysterii lub jakiejś innej psychonerwicy².

Kierownik duchowy może, a czasem powinien, zasięgnąć rady kompetentnego lekarza. Uważne badanie, przeprowadzone dobrze z punktu widzenia lekarskiego i duchowego, da często pewność moralną, zwłaszcza jeśli towarzyszą mu modlitwy, wielka bezinteresowność, całkowita czystość intencji w poszukiwaniu prawdy.

NOTA

Podczas Dni Psychologii Religii w Avon-Fontainebleau (21-22 września 1938), których sprawozdania są zebrane w „*Etudes Carmélitaines*”, październik 1938 (s. 188n, 235-239), postawiono pytanie: „W jakiej mierze świętość i wysokie życie mistyczne dadzą się pogodzić z zaburzeniami patologicznymi?” O. Bruno, organizator tych Dni, uznał za możliwe streścić rezultat całości w takim wniosku: „Pytani teologowie i lekarze uznają za możliwe współistnienie normalnego życia mistycznego z pewnymi stanami psychopatologicznymi, poza obłąd-

¹ Por. *Dict. de la Bible*, art. *Aveugles*, kol. 1289.

² Trzeba również zauważyć, że – jak pisze dr Régis, dz. cyt., s. 698-699 (Stany psychopatyczne spowodowane przez nadczynności tarczycy) – choroby takie jak Basedowa mają objawy przypominające objawy hysterii; ale „gdy zaburzenia psychiczne zjawiają się jako ataki odpowiadające parciom choroby Basedowa, diagnoza nie może być wątpliwa” (tamże).

Por. tę samą pracę, s. 700n, artykuł o samozatruciach dokrewnych.

nymi; jednak wydaje się, że anomalie zdecydowane i zakorzenione nie są do pogodzenia z regularnymi wzlotami mistycznymi". Zgadza się z o. de Guibertem i o. de Tonquédek, przyjmujemy z różnymi odcieniami to twierdzenie. Podczas tych samych Dni dr Achilles Delmas, który również przyjmuje możliwość głębokiego życia wewnętrznego u cyklotymików w chwilach przytomności, jak o. Surin, stwierdził, że jednak prawdziwa histeria nie da się, jego zdaniem, pogodzić z wysokim życiem moralnym; byłoby to wielką zagadką.

Radzimy przeczytać również artykuł dra Biota: *Quelques notions élémentaires sur les maladies nerveuses et mentales*, w „L'Ami du Clergé”, 1939, s. 17-27.

Odróżniwszy choroby organiczne systemu nerwowego od chorób nerwowych, dzieli on je na nerwice, psychonerwice i psychozy.

Nerwice, które dotyczą systemu nerwowego od strony funkcjonalnej, to *epilepsja*, *choroba Basedowa* i choroby gruczołów dokrewnych, *neurastenia*, której jednym z przejawów jest astenia, znaczna utrata sił.

Psychonerwice obejmują *nadwrażliwość* z niepokojem jako jej przejawem; *psychastenie*, która przejawia się przez obsesję, skrupuły; *mitomanię* fałszywych ekstatyków, wizjonerów i fałszywych stygmatyków.

Psychozy dotyczą czynności umysłowych i przyjmują różne formy: *melancholii*, *manii*, *cyklotymii* (stany maniakalne lub melancholie powracające cyklicznie), *halucynacji*, *obłądu*, które są przejawami rozdzielenia osobowości, podczas gdy jedność przez podporządkowanie i skoordynowanie pojęć, uczuć i chcień jest oznaką zdrowia duchowego.

Rozdział 6

ZJAWISKA DIABELSKIE¹

Prześladowania złego ducha obejmują to wszystko, co można cierpieć od niego: pokusy, obsesje, opętanie. Trzeba w związku z tym przypomnieć najpierw zasadę teologiczną, wyjaśniającą te zagadnienia: działanie szatana nie przekracza sfery uczuciowej duszy i nie może wpływać bezpośrednio na umysł ani na wolę.

Św. Tomasz mówi²: „Jak każdy działający działa dla celu, który jest dla niego odpowiedni, tak też porządek albo podporządkowanie przyczyn działających odpowiada porządkowi celów; lecz sam tylko Bóg mógł poddać nasz rozum prawdzie ogólnej, a naszą wolę dobru ogólnemu, ostatecznie Jemu samemu, Dobru Najwyższemu; On sam więc może oddziaływać bezpośrednio na nasz rozum i wolę zgodnie z ich skłonnością naturalną, która od Niego pochodzi i którą On zachowuje”. *Solus Deus illabitur in anima.*

Ale z dopuszczenia Boga szatan może nas atakować, wpływając na naszą wyobraźnię, uczuciowość, na przedmioty zewnętrzne i nasze ciało, by nas skłaniać do złego³.

Często ogranicza się on do kuszenia przez sugestię i poruszenia mniej lub więcej gwałtowne; ale działanie jego dochodzi czasem aż do obsesji, a nawet opętania.

Trzeba się tu wystrzegać dwóch krańcowości: przypisywania złemu duchowi tego, co pochodzi z potrojnej pożądlivości czy z pewnych stanów chorobowych, lub przeciwnie, nie chcieć uznać w żadnym wypadku jego interwencji, wbrew temu, co nam mówi Pismo Święte i Tradycja.

Podamy tutaj krótko tradycyjną naukę o obsesji i opętaniu.

Obsesja

Obsesja jest to szereg pokus gwałtowniejszych i dłużej trwających niż zwykłe pokusy. Rzadko się zdarza, by szatan oddziaływał tylko na zmysły zewnętrzne;

¹ Por. Ribet, *Mystique divine*, t. 3, rozdz. X; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, wyd. 10, rozdz. XXIV, s. 7-8, 59-86; A. Saudreau, *L'Etat mystique*, wyd. 2, 1921, rozdz. XXII-XXIII; *Dictionnaire apologetique* i *Dict. théol. cath.*, art. *Possession*; J. de Tonquédec TJ, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938.

² I-a, q. 105, a. 4. – Podobnie, I-a II-ac, q. 109, a. 6.

³ Por. I-a II-ac, q. 80, „de causa peccati ex parte diaboli”, i I-a, q. 114: „de impugnacione daemonum”.

najczęściej przez wyobraźnię wywiera on silne wrażenia w sferze uczuciowej, by wywołać zamieszanie w duszy.

Zdarza się, że działa na wzrok przez zjawy odpychające, lub też przeciwnie – ponętne¹; na słuch, wywołując hałas² albo dając słyszeć słowa bluźniercze czy plugawe³; na dotyk przez uderzenia lub też uściski, które pociągają do grzechu⁴. Zdarza się, że te zjawy nie są cielesne, lecz wyobraźniowe lub wytworzone przez halucynację, przez nadmierne podniecenie nerwowe.

Bezpośrednie działanie szatana na wyobraźnię, pamięć, namiętności może wywoływać obrazy natrętne, które trwają mimo energicznej walki i skłaniają do gniewu, do bardzo żywych antypatii czy niebezpiecznych czułości, albo też do zniechęcenia i niepokoju.

Ci, których zły duch w ten sposób prześladowe, odczuwają, że ich wyobraźnia jest jakby skrępowana przez gęste ciemności, a na sercu czują ciężar, który ich uciska. Jest to niemoc zupełnie różna od tej, która pochodzi z działania Bożego, dającego kontemplację wlaną i czyniącego mniej lub więcej niemożliwym rozmyślanie dyskursywne. Nieprzyjaciel Boga, kusząc się o naśladowanie działania Bożego, stara się spacyfikować skutek tego działania w taki sposób, że w oczyszczeniach biernych dusza znajduje się czasem między specjalnym działaniem Boga, który ją skłania do życia duchowego bardziej wyzwolonego ze zmysłów, a działaniem przeciwnym, które dotyka niemocą na swój sposób, by przeszkodzić skutkowi działania Bożego i doprowadzić do pomieszania wszystkiego.

Jeśli te pokusy są nagłe, gwałtowne i trwałe i jeśli żadna choroba ich nie tłumaczy, można w nich widzieć specjalny wpływ złego ducha.

Obsesja może być tak silna, że zasługuje na miano obłączenia diabelskiego. Scaramelli mówi⁵: „W obłączeniu diabelskim szatan trwa przy osobie, którą oblega, jak dowódca trwa przy placówce, którą coraz ciaśniej otacza swoimi wojskami; nie ma on jednak żadnej władzy stałej i trwałej nad ciałem osoby obleganej (co zdarza się tylko w opętaniu); po skończeniu okresu oczyszczenia zły duch bez egzorcyzmów, bez nakazu sam przerywa obłączenie i odchodzi”.

Po jakim znaku można poznać, że obsesja wiąże się z biernym oczyszczeniem zmysłów? Trzeba zwrócić uwagę, czy osoba podlegająca obsesji pracuje poważnie nad osiągnięciem doskonałości, a zwłaszcza czy jest pokorna, posłuszna, miłosierna i czy są trzy znaki nocy zmysłów wskazane przez św. Jana od Krzyża. Zdarza się, przeciwnie, że osoby podstępne, bardzo sprytnie, starają się z moty-

¹ Por. A. Poulain, dz. cyt., rozdz. XXIV, nr 94.

² A. Monnin, *Le Curé d'Arx*, ks. III, rozdz. II.

³ Bolandyści: bl. Małgorzata z Kortony, 22 lutego, t. 6, s. 370, nr 178.

⁴ A. Poulain, dz. cyt.

⁵ *Direttorio mistico*, tr. V, c. 7, nr 76.

wów interesownych uchodzić za ofiary złego ducha, zwłaszcza by w ten sposób usprawiedliwić grzechy zewnętrzne zbyt kompromitujące, jakie popełniają.

Wobec osób cierpiących na obsesję kierownik duchowy powinien być roztropny i dobry; nie powinien zbyt prędko uwierzyć w prawdziwą obsesję. Powinien najpierw przypomnieć, jak opierać się pokusie, ukazując, że jest ona okazją zdobycia wielkich zasług przez zbawienną reakcję, bardzo mocną, czasem heroiczną, oraz przez utrzymywanie w pokorze. Powinien przypomnieć, że głównym lekarstwem jest pokorna, ufna modlitwa, uciekanie się do Dziewicy Niepokalanej, do św. Michała, do swego Anioła Stróża, ufne przystępowanie do sakramentów i korzystanie z sakramentaliów, pogarda dla szatana, który może wprowadzić szczerkać, ale ugryzie tylko tych, którzy się do niego zbliżają.

Kierownik duchowy powinien także przypomnieć, że jeśli w napadzie pokusy zdarzają się wykroczenia, ale bez przyzwolenia, nie ma w tym grzechu. W wypadku wątpliwym osądzi, że nie ma grzechu ciężkiego, jeśli chodzi o osobę, która jest stale dobrze usposobiona.

Jeśli widzi, że obsesja jest częścią oczyszczenia biernego zmysłów lub ducha, da stosowne rady, które przypomnieliśmy, omawiając te oczyszczenia¹.

Wreszcie, jeśli obsesja diabelska jest moralnie pewna lub bardzo prawdopodobna, można użyć w sposób prywatny egzorcyzmów przepisanych przez *Rytuał Rzymski* lub formuł skróconych. By uniknąć zaniepokojenia osoby lub obudzenia w niej egzaltacji, na ogół lepiej jest jej nie uprzedzać, że wypowie się nad nią słowa prywatnego egzorcyzmu, wystarczy powiedzieć, że wypowie się nad nią modlitwę aprobowaną przez Kościół.

Opętanie

Co to jest opętanie? Przez opętanie szatan mieszka rzeczywiście w ciele człowieka, zamiast tylko dać mu odczuć swoje działanie od zewnątrz, jak w obsesji. Poza tym, działając z wewnątrz, nie tylko przeszkadza on swobodnemu użyciu władz człowieka, lecz sam mówi i działa przez narządy opętanego, tak że ten nie może temu przeszkodzić, a nawet na ogół bez jego wiedzy.

Gdy mówi się, że diabeł mieszka w ciele jakiejś osoby, nie znaczy to, że w taki sposób jak dusza, która ożywia ciało, lecz jak motor, który przez ciało działa na duszę; działa bezpośrednio na członki ciała, każe im wykonywać różnego rodzaju ruchy i działa pośrednio na władze w tej mierze, w jakiej zależą one od ciała w swoich czynnościach.

Odróżnia się u opętanych stan napadu z rzucaniem się, wybuchami wściekło-

¹ Część III, rozdz. 5: „Jak zachowywać się w nocy zmysłów”, i część IV, rozdz. 5: „Jak należy postępować w oczyszczeniu biernym ducha”.

ści, wyrazami bluźnierczymi oraz stan spokoju. Podczas napadu człowiek traci na ogół, jak się zdaje, poczucie tego, co się w nim dzieje, gdyż następnie nie zachowuje żadnego wspomnienia tego, co diabeł, jak twierdzą, czynił przez niego. Jednak wyjątkowo bywają opętani, którzy zachowują świadomość tego, co się w nich dzieje podczas napadu; tak było, jak się wydaje, w wypadku o. Surina, który egzorcyzmując urszulanki z Loudun, sam podległ opętaniu lub co najmniej obsesji. Mówił on: „Pozostaje mi wtedy bardzo niewiele czynności, w których jestem wolny”¹.

W stanie spokoju wydaje się, że diabeł się wycofał, mimo że pozostają czasem słabości chroniczne, których lekarze nie mogą uleczyć.

Na ogół opętanie jest raczej karą niż próbą oczyszczającą. Są jednak wyjątki, jak w wypadku o. Surina, bł. Eustochii z Padwy, beatyfikowanej przez Klemensa XIII 22 marca 1760 roku², lub Marii des Vallées, córki duchowej św. Jana Eudes³. Trzeba również zacytować wypadek s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego, karmelitanki arabskiej, zmarłej w opinii świętości w Betlejem w roku 1878, a której proces beatyfikacyjny jest w toku. Była ona dwukrotnie ofiarą opętania lub co najmniej bardzo silnej obsesji, najpierw w Karmelu w Pau, później w Mangalore⁴. Zdarzały się i inne podobne wypadki, gdy opętanie towarzyszyło biernemu oczyszczeniu zmysłów lub ducha u dusz, które ofiarowały się za grzeszników.

* * *

Jakie są oznaki prawdziwego opętania? Trzeba bardzo uważać, by je odróżnić od pewnych wypadków monomanii i pomieszania zmysłów, które są do niego podobne. *Rytuał Rzymski* („*De exorcizandis obsessis a daemonio*”) podaje trzy znaki główne: 1) mówienie nie znanym językiem przy użyciu wielu wyrazów lub rozumienie tego, kto nim mówi; 2) odkrywanie rzeczy odległych i ukrytych; 3) przejawianie siły przekraczającej siły naturalne danej osoby, wzięwszy pod

¹ List do o. d’Attichy (1635), por. *Lettres spirituelles du P. Jean Joseph Surin*, Toulouse 1926, t. 1, s. 126n.

² *Vita della B. Eustochio*, autorstwa o. G. Cordara TJ, Roma 1769.

³ Por. *Saint Jean Eudes*, autorstwa o. E. Georges’a, eudyty, Paris, Lethielleux, 1936, s. 278-315. Czytamy (tamże, s. 291), że Maria des Vallées mówiła do złego ducha: „Tylko tyle możesz uczynić? Nie masz wielkiej mocy... Strzeż się, byś nie pominął najmniejszej z mąk, które Bóg pozwala ci dać mi do zniesienia... Ale uważaj na to, co czynisz! Ty jesteś lwem, a ja jestem tylko nędzną mrówką. Gdyby lew zwyciężył mrówkę, śmiano by się z niego, że uzbroidł się, by walczyć z tak słabym i nędznym stworzeniem. Ale jeśli mrówka zwycięży lwa, co na pewno uczyni, gdyż jest umocniona łaską Boga, będzie z tego wieczny wstyd dla lwa. Czyż więc nie jesteś bardzo głupi, robiąc to, co robisz? Ie, fe, zwierzę o dziesięciu rogach” (*Manuscrit de Quebec*, ks. I, rozdz. IV).

⁴ *La vie merveilleuse de Soeur Marie de Jésus Crucifié*, autorstwa o. Estrate’a, Paris² 1916, s. 85-147 i 230-256.

uwagę jej wiek i stan. Te znaki i inne podobne, gdy występują razem w większej liczbie, są najwyraźniejszymi wskazówkami opętania. Są one szczególnie uderzające, jeśli np. osoba nie znająca łaciny i teologii lub znająca tylko ich początki, mówi łaciną poprawną, a nawet wytworną, o najtrudniejszych zagadnieniach teologicznych, jak np. o tym, że predestynacja nikomu się nie należy¹. Cytuje się oczywiście wypadki chorobliwej egzaltacji, rozbudzającej w pamięci zapomniane języki lub usłyszane fragmenty, ale *Rytuał* wymaga tu wiele więcej, jak widzieliśmy. Jako zjawisko pozanaturalne, towarzyszące opętaniu, uważa się czasem lewitację, gdy zdarzy się w takich okolicznościach, że nie można jej przypisać ani Bogu, ani aniołom, tylko szatanowi. Tak według Tradycji Szymon Mag został podniesiony w powietrzu i spadł.

Inną wskazówką jest, kiedy w zetknięciu z przedmiotem poświęconym lub przy recytowaniu pewnych modlitw liturgicznych opętany wpada w szal i zaczyna straszliwie bluźnić. Jest to jeszcze bardziej zastanawiające, gdy dzieje się to bez jego wiedzy, tak że reakcja nie jest wywołana przez niego, przez jego złą wolę lub by symulować opętanie.

Zauważono podobnie, że w wielkiej hysterii są zjawiska analogiczne². Analogiczne owszem, ale nie podobne gatunkowo, aż do rozprawiania w nie znanym języku i w sposób uczony o zagadnieniach, których ta osoba zupełnie nie zna, jak o predestynacji lub skuteczności łaski. Ponadto diabeł może wywołać bądź to choroby nerwowe, bądź też zjawiska zewnętrzne analogiczne do objawów nerwicy; może się też posłużyć chorobą istniejącą i wprowadzić chorego w stan rozpaczy.

* * *

Jakie są środki na opętanie? Jak wskazuje *Rytuał*: 1) Trzeba pokutować i oczyścić sumienie przez dobrą spowiedź. 2) Przyjmować Komunię świętą możliwie najczęściej, stosując się do rad roztropnego i światłego spowiednika. Im się jest czystszy i bardziej umartwionym, tym szatan ma do nas mniejszy dostęp, a Komunia święta wprowadza do serca Sprawcę łaski, który jest Zwycięzcą szatana. Jednak Komunię świętą należy dawać tylko w momentach spokoju. 3) Trzeba często błagać o miłosierdzie Boże modlitwą i postem. 4) Trzeba w duchu wielkiej wiary używać sakramentaliów, zwłaszcza znaku krzyża i wody święconej³. Trzeba z ufnością wzywać najświętszego imienia Jezus, uciekając się do pokory Syna Bożego, do Jego niezmierzonej miłości. 5) Wreszcie egzorcycy-

¹ Znamy jeden wypadek tego rodzaju z relacji zapisanej kilkadziesiąt lat temu przez pewnego dominikanina, naszego przyjaciela, wówczas profesora dogmatyki w Seminarium w Mossulu.

² Por. Rocher, *Etudes cliniques sur la grande hystérie*.

³ Por. św. Teresa, *Księga życia*, rozdz. XXXI.

zmy zostały ustanowione dla uwolnienia opętanych mocą władzy wypędzania złych duchów, jaką Pan Jezus zostawił Kościołowi. Jednak egzorcyzmy uroczyste mogą być odprawiane jedynie przez kapłanów wybranych przez biskupa danej diecezji i za specjalnym pozwoleniem.

Rytuał udziela egzorcystom rady, by przygotowywali się do tej trudnej funkcji przez modlitwę, post oraz pokorną i szczerą spowiedź, aby szatan nie mógł wyrzucać im ich własnych win. Prócz tego uroczyste egzorcyzmy należy odprawiać zasadniczo w kościele lub kaplicy. Egzorcyście powinni towarzyszyć świadkowie poważni i pobożni, dość silni, by opanować opętanego, gdyby zaszła konieczność. Wreszcie egzorcysta powinien przemawiać autorytatywnie, odrzucając wszystko, co niepotrzebne. Wzywa on złego ducha lub złe duchy, aby wyjawily przyczynę opętania i powiedziały, kiedy ono się skończy. Aby zmusić do tego nieprzyjaciela Boga, trzeba ponawiać zaklęcia, które, jak się zdaje, jeszcze bardziej go drażnią, wezwania świętych Imion Jezusa i Maryi. Jeśli zły duch daje odpowiedzi złośliwe i kpiące, trzeba z całym poczuciem swej władzy i godności nakazać mu milczenie. Świadkowie powinni być nieliczni, nie powinni zadawać pytań, lecz modlić się po cichu. Trzeba kontynuować egzorcyzmy przez wiele godzin, a nawet wiele dni, z przerwami dla wytchnienia, aż do uwolnienia opętanego od złego ducha, po czym należy zmówić modlitwy dziękczynne.

Wielu autorów stwierdza, że egzorcyzmy nie zawsze są skuteczne przeciw obsesji. Nie wyzwalają całkowicie z obsesji, która stanowi część oczyszczeń biernych, gdyż Bóg przyzwala na nią na czas Jemu znany dla wielkich korzyści, jakie dusza powinna wyciągnąć z tego doświadczenia.

Uderzający przykład

Przestudiowaliśmy dokładnie udreki diabelskie, które musiała znieść s. Maria od Jezusa Ukrzyżowanego w Karmelu z Pau w roku 1868, a potem w Mangalore w 1871, nie tylko biorąc pod uwagę *Żywot* napisany przez o. Estratę'a i krótszy ułożony przez o. Buzy'ego, lecz również świadectwa zebrane przez jej kierowników i przełożonych. Doszliśmy do przekonania, że przeżyła ona dwa razy opętanie lub co najmniej silną obsesję, która odebrała służebnicy Bożej odpowiedzialność za pewne czyny zewnętrzne (krótkotrwałe porzucenie klauzury, która nie była jeszcze klauzurą ustanowioną kanonicznie) i pewne słowa, sprzeczne z pokorą i posłuszeństwem – cnotami, które praktykowała heroicznie, nawet w tych okresach ciemności, gdy tylko odzyskiwała panowanie nad swymi władzami¹.

Uważamy, że w tym wypadku była to nie kara, lecz próba i bardzo wielka

¹ Por. jej *Życie* autorstwa o. Estratę'a, wyd. 2, s. 231n, 249-255.

zasługa. Jak wykazuje o. Estrate, który był jednym z kierowników tej mężnej karmelitanki¹, znosiła ona udręki diabelskie z heroiczną cierpliwością, w wielkim duchu wiary, z przedziwną ufnością w Boga, z żarliwą miłością Boga i dusz; odpowiadała całymi godzinami na wszystkie sugestie złego ducha, póki zachowywała swobodę ruchów i użycie słowa. Diabeł miał pozwolenie atakowania jej sto razy w Karmelu w Pau i starał się wszelkimi sposobami wymusić na niej skargę; „zawsze zwyciężany, prosił Pana, by mógł przerwać walkę. Pan Jezus zmusił go do prowadzenia jej dalej”. Służebnica Boża nie przestawała odpowiadać na jego ataki słowami: „Ofiarowuję moje cierpienia za wrogów Jezusa, aby Go kochali jak św. Jan”. Szatan był zmuszony powiedzieć: „Czy wiecie, dlaczego mała Arabka tak mówi? Dlaczego jest tak silna? Ponieważ idzie śladami Mistrza”. Wreszcie po czterdziestu dniach została oswobodzona².

Widać na tym przykładzie jedno z największych doświadczeń, jakie może towarzyszyć oczyszczeniom biernym zmysłów i ducha. Chwyta się tu na żywo prawdę tego, co powiedział św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, ks. II, rozdz. XXIII): „Jest to otwarta wojna między dwoma duchami... Bóg według miary i sposobu, jakimi pociąga duszę, daje swobodę złemu duchowi i pozwala działać przeciw niej w podobny sposób” (tzn. że jeśli Bóg udziela duszy łask nadzwyczajnych, pozwala często szatanowi walczyć równą bronią, przez udręczenia nadzwyczajne). „Czasem jednak przemaga szatan i napętnia duszę takim zamieszaniem i cierpieniem, z którym żadnego w tym życiu doczesnym nie można porównać. Jest to bowiem przerażające oddziaływanie ducha na ducha, dalekie od pojęć zmysłowych i do pewnego stopnia bezpośrednie”. Wszyscy autorzy teologii mistycznej mówią podobnie i przytaczają podobne fakty w życiu wielu kanonizowanych świętych.

Przykład, który tu podaliśmy, i inne mniej lub więcej podobne, wyjaśnia nauka św. Jana od Krzyża w tym samym dziele o nocy zmysłów i ducha. Są to dwa tunele, przez które muszą przejść dusze szlachetne, powołane do wysokiej doskonałości, do świętości prawdziwej. Jeśli dusza wychodzi z pierwszego tunelu z heroiczną cnót i jeśli po wyjściu z drugiego heroicznosc jej cnót jest jeszcze wyraźniejsza, jest to pewny znak, że nie wykoleiła się ona w tych przejściach tak ciemnych, tak trudnych, lecz przeciwnie, zyskała tam bardzo wielkie zasługi. Te doświadczenia są szczególnie bolesne dla dusz, które mają powołanie wynagradzające i muszą za przykładem Pana Jezusa cierpieć dla zbawienia grzeszników.

W tych ciemnych, tak trudnych nocach może się zdarzyć jakiś grzech nawet ciężki, jak św. Piotrowi w ciemną noc Męki Zbawiciela; lecz jeśli, podobnie jak on, dusza doświadczana podniesie się natychmiast z głęboką skrucą, otrzymuje

¹ Tamże, s. 106-124.

² Por. tamże, s. 106-124 i 230-256.

znaczny przyrost łaski i miłości oraz kontynuuje swoją drogę wzwyż od tego samego miejsca, w którym zachwiała się na chwilę. „*Sic poenitens quandoque resurgit in maiori gratia*” – mówi św. Tomasz (III-a, q. 89, a. 2)¹.

Wynika z tego, że okresy ciemności w życiu sług Bożych nie tylko nie są przeszkodą do ich beatyfikacji, lecz przeciwnie, lepiej ukazują heroiczność ich cnót. Ci, którzy je przeszli, odnieśli triumf nad najcięższymi próbami, jakie napotykają święci na ziemi, ci zwłaszcza, którzy walczą bardziej bezpośrednio z szatanem, i w ten sposób lepiej okazują głębię królestwa Boga w duszach całkowicie Mu poddanych. Tak wypełniają się czasem w sposób niezwykle słowa św. Pawła (1 Kor 1,27n): „Bóg wybrał to, co głupie u świata, aby zawstydził mądrych, i co słabe u świata wybrał Bóg, aby zawstydził potężnych, i co nic nie znaczące a pokryte wzgardą, i co jest niczym wybrał Bóg, aby zniszczył to, co jest czymś”.

NOTA

W *Dict. théol. cath.*, art. *Possession*, kol. 2643, czytamy: „W naszych cywilizacjach zachodnich istnieje skłonność uznawania, że w interesie diabła jest raczej ukrywać swoje działanie. Czyż nie trzyma on ludzi tym lepiej, im mniej go znają lub bardziej zaprzeczają jego istnieniu?” Lecz, jak zauważa o. L. de Grandmaison (*Jésus-Christ*, t. 2, s. 349-354): „W krajach, do których Ewangelia przenika silnie po raz pierwszy, natrafia jeszcze, jak w dawnych czasach, na jakąś władzę ukrytą, uzurpowaną, lecz ustaloną, którą zupełnie przypomina przez swoje opory i przejawy miotanie się złych duchów w obecności Jezusa. Nie ma w tych krajach misjonarza, który by się z tym nie zetknął”.

Dlaczego Bóg pozwala na te diabelskie manifestacje? Św. Bonawentura odpowiada (*In II-um Sent.*, dist. VIII, part. II, q. 1, a. unic.): „Zdarza się to bądź w celu okazania Jego chwały [przez zmuszenie złego ducha do wyznania ustami opętanego np. Bóstwa Chrystusa], bądź jako kara za grzech, bądź dla poprawy grzesznika, bądź też dla naszej nauki”.

W praktyce można uznać opętanie, opierając się tylko na dowodach lub wskazówkach bardzo pewnych, i tu kierownik sumienia musi przywołać na pomoc zdanie doświadczonego lekarza. Czytamy w *Żywocie św. Filipa Nereusza* napisanym przez kard. Capeceletro, t. 1, s. 468: „Chociaż Filip Nereusz sądził, że osoby, które uważa się za opętane przez diabła, są najczęściej chore albo dotknięte melancholią lub obłąkane, jednak uznał pewną szlachetną damę z Averser, imieniem Katarzyna, za prawdziwie opętaną i uwolnił ją od tego straszego cierpienia”.

* * *

Na temat pokusy w ogóle i jej przyczyn radzimy przeczytać doskonałe artykuły o. Massonna OP, ogłaszane w „*La Vie Spirituelle*” od 1923 do 1926 roku: I. *La tentation en général, sa nature, son universalité, sa nécessité* – Pokusa w ogólności, jej natura, powszechność, ko-

¹ Por. o. J. N. Grou TJ, *Maximes spirituelles (XXII^e maxime)*, wyd. 1915, s. 238: „By doprowadzić niektóre dusze wewnętrzne do pocucia całkowitej niemocy i do zależności doskonałej od łaski... Bóg upokarza je dopuszczając, by popełniły grzechy, zwłaszcza gdy widzi, że zbyt liczą na siebie same... Podobnie matka pozwala dziecku przewrócić się, jeśli to nie jest niebezpieczne, aby zrozumiało, że jest mu potrzebna, i aby się nauczyło nie opuszczać jej”.

nieczność (1923, s. 108). – II. *Ses sources: La chair* – Jej źródła: ciało (s. 193, 333), *le monde* – świat (s. 421), *le démon* – zły duch (1924, s. 270); Kusiciel, jego dzieło; jego sposób sugerowania: podstęp, gwałtowność, zawziętość; granice jego władzy; opieranie się pokusom (s. 384). – III. *Le processus de la tentation* – Proces kuszenia (1926, s. 493). – IV. *Fin de la tentation* – Cel pokusy: ze strony złego ducha, ze strony Boga; dlaczego Bóg dopuszcza pokusy? Sprawiedliwość i miłosierdzie (1926, s. 644).

EPILOG

OŚ ŻYCIA DUCHOWEGO I JEGO JEDNOŚĆ

Na zakończenie wróćmy do naszego punktu wyjścia.

Zagadnienie osi życia duchowego jest pytaniem katechizmu, którego nie zawadzi rozpatrzyć teologicznie, jeśli jest słuszne, że najbardziej elementarne prawdy stają się najbardziej żywotnymi i najgłębszymi, jeśli się o nich długo rozmyślało i jeśli w końcu stają się dla nas przedmiotem kontemplacji.

Taką elementarną prawdą jest i ta, która głosi, że oś życia duchowego opiera się na wierze, nadziei i miłości. Zapoznawać to byłoby błędem niewybaczalnym, który by dowodził, że zatraciło się zmysł nauki chrześcijańskiej.

Jednak z tym elementarnym zagadnieniem wiążą się zagadnienia subtelniejsze, które należy rozważyć przy końcu tej pracy.

Pisano niedawno, że podział na ascetykę i mistykę jest podziałem „nie do zniesienia, a wadą jego jest właśnie wtłoczenie między moralność a mistycyzm łaski uświęcającej i właściwego jej organizmu cnót Boskich (świadczy o tym historia nowoczesnej duchowości)... Św. Tomasz – dodaje się – nie pomyślał ani nie zbudował swojej etyki na tym podziale, lecz według planu: cnoty moralne, cnoty teologiczne (mogące następnie ulec uzupełnieniu w swoim zakresie przez dary). W przeciwnym razie znaczna część II-ae (cała wspaniała analiza porządku cnót) traci swoje znaczenie i wydaje się przepojona seminaturalizmem, jakby nadprzyrodzoność darów była jedyną nadprzyrodzonością zupełną, a nadprzyrodzoność cnót tylko półnadprzyrodzonością”¹.

Co jest prawdą w tych uwagach? Zależy to od sposobu, w jaki się rozumie terminy „ascetyczny” i „mistyczny”: muszą one mieć znaczenie określone, gdyż są powszechnie przyjęte w Kościele; nie były jednak zawsze rozumiane w ten sam sposób. Trzeba do tego wrócić.

Cieszymy się bardzo, widząc, z jakim naciskiem mówi się tam o łasce uświęcającej i o cnotach wlanых, ale zdziwiły nas niektóre zdania zarzucające pewnym tomistom, szczególnie tym, którzy zajmowali się w ostatnich latach darami Ducha Świętego, że „przedstawiają ich rolę w sposób przesadny na niekorzyść cnót teologicznych”.

Może ktoś odniósł takie wrażenie, czytając artykuły, które miały za cel traktować *ex professo* o kontemplacji wlanej w ścisłym znaczeniu i o stanach biernych, artykuły, gdzie należało mocno zaakcentować dary rozumu i mądrości oraz ich ponadludzki tryb działania.

¹ „Bulletin Thomiste”, lipiec-grudzień 1936, s. 788, w związku z książką o. Lemonnyera OP, *Notre vie divine*, 1936 (wyd. Le Cerf).

Powinniśmy jednak przypomnieć, że od trzydziestu lat nie przestawaliśmy bronić charakteru istotnie nadprzyrodzonego wiary wlanej (niezależnie od darów) z racji jej właściwego przedmiotu i jej motywu formalnego¹.

W dziedzinie dogmatyki, etyki i mistyki twierdziliśmy zawsze, że wszystkie cnoty wlane, teologiczne i moralne, są wewnętrznie i z istoty swej nadprzyrodzone, z racji przedmiotu formalnego, który je określa. Nie przestawaliśmy bronić zasady: „*potentiae, habitus et actus specificantur ab objecto formali* – władze, sprawności i akty są określane przez przedmiot formalny”.

Byłoby w naszych oczach grubym błędem twierdzić, że opis cnót moralnych, który daje św. Tomasz, jest przepojony seminaturalizmem. Seminaturalizm polegałby na zwracaniu większej uwagi na cnoty moralne nabyte (wewnętrznie przyrodzone) niż na cnoty moralne wlane. Polegałby na dążeniu raczej, by być doskonale uczciwym człowiekiem, panem siebie, niż dzieckiem Bożym coraz bardziej świadomym swojej zależności od Ojca niebieskiego i coraz uleglejszym natchnieniom Bożym. Można by dojść w ten sposób do przeniesienia częściowo na siebie szacunku należnego Bogu. Byłoby to poważnym odchyleniem.

Jest również zupełnie oczywiste (byłoby nie do wybaczenia to ignorować), że jak słusznie nalega o. Lemonnyer, oś życia nadprzyrodzonego przechodzi przez cnoty teologiczne. Nie przestawaliśmy tego powtarzać w różnych wypowiedziach², i sam o. Lemonnyer zechciał przyznać, pisząc o modlitwie teologicznej, słuszność tego, co mówiliśmy o modlitwie zwykłej³, gdzie według nas działa przede wszystkim wiara, nadzieja i miłość.

Jest w tym prawda elementarna, która zasługuje z pewnością na pogłębienie; przez myśl nie przejdzie żadnemu teologowi, by jej zaprzeczyć. Ale znaczenie jej w życiu duchowym może być mniejsze lub większe zależnie od tego, jak się pojmuje różnicę między ascetyką a mistyką.

Różnica między ascetyką a mistyką, przyjęta od XVII wieku

Różnicą tą nie jest podział cnót, np. na cnoty teologiczne i moralne; jest to różnica między dwiema formami życia duchowego.

Teologia ascetyczna i mistyczna jest zastosowaniem nauczania teologii dogmatycznej i moralnej do kierowania dusz ku coraz ściślej szemu zjednoczeniu z Bogiem. Zakłada ona to, czego uczy teologia o naturze i właściwościach cnót

¹ Por. *De Revelatione*, wyd. 1, 1918, t. 1, s. 430-515; „Revue Thomiste”, styczeń 1914, *La surnaturalité de la foi*; – *Le sens du mystère*, 1934, s. 234-287.

² *Perfection chrétienne et contemplation*, wyd. 1, 1923, s. 54-66; tamże, t. 1, s. 67-86 i 132-173: życie łaski, czyli zapoczątkowane życie wieczne; *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 2, s. 575-635: oczyszczenie bierne wiary, nadziei i miłości.

³ *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 255-265.

chrześcijańskich i darów Ducha Świętego, oraz bada prawa i warunki ich wzrostu dla osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. Korzysta ona w tym celu ze światła teologii dogmatycznej i moralnej.

Odróżnienie ascetyki i mistyki opiera się na znaczeniu potocznym i etymologicznym tych terminów. Termin „asceza”, jak wskazuje jego źródłosłów grecki, oznacza praktykowanie cnót. Wśród pierwszych chrześcijan nazywano ascetami tych, którzy się oddawali umartwieniom, ćwiczeniom pobożności i innych cnót chrześcijańskich. Nazwano więc ascetyką tę część teologii życia duchowego, która kieruje duszami w walce z grzechem i w postępie w cnocie.

Teologia mistyczna, jak wskazuje jej nazwa, zajmuje się sprawami bardziej ukrytymi i tajemniczymi: poufnym zjednoczeniem duszy z Bogiem, zjawiskami przejściowymi, które towarzyszą pewnym stopniom zjednoczenia, jak ekstaza, wreszcie łaskami prawdziwie nadzwyczajnymi, jak widzenia i objawienia prywatne.

Aż do XVII i XVIII wieku pod jednym wspólnym tytułem *Teologia mistyczna* mówiono nie tylko o zjednoczeniu mistycznym, o kontemplacji wlanej i jej stopniach, o łaskach nadzwyczajnych, ale także o doskonałości chrześcijańskiej w ogóle i o pierwszych okresach życia duchowego, którego normalny rozwój wydawał się skierowany do zjednoczenia mistycznego jako do jego kulminacyjnego punktu. Tak były rozumiane *Teologie mistyczne* karmelitów Filipa od Trójcy Świętej, Antoniego od Ducha Świętego, Józefa od Ducha Świętego oraz dominikanina Vallgornera, który powtarza nieraz dosłownie Filipa od Trójcy Świętej.

Od XVII i XVIII wieku wielu autorów uznało, że trzeba koniecznie odróżnić ascetykę od mistyki, które odtąd stały się przedmiotem traktatów specjalnych, jak *Direttorio ascetico* i *Direttorio mistico* Scaramello. Pisaliśmy w 1920 roku w jednym z pierwszych numerów „La Vie Spirituelle”¹: „Wielu autorów zbyt skorych do systematyzowania, do ustalania doktryny, by usunąć nadużycia i skłonnych wobec tego do materialnego, zewnętrznego klasyfikowania, nie mając dość wysokiej i dość głębokiej znajomości tej doktryny, uważa, że ascetyka powinna traktować o życiu chrześcijańskim «zwyczajnym» według trzech dróg: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Mistyka zaś powinna zajmować się jedynie «łaskami nadzwyczajnymi», do których zalicza się nie tylko widzenia i objawienia prywatne, ale również kontemplację nadprzyrodzoną niewyraźną, oczyszczenia bierne i zjednoczenie mistyczne”.

Wobec tego jedność życia duchowego została naruszona, doskonałość, o której mówiła ascetyka, stała się kresem, a nie przygotowaniem do bliższego i wyższego zjednoczenia. Mistyka miała znaczenie tylko dla bardzo niewielu uprzywilejowanych.

¹ Artykuł zawarty w dziele: *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 21.

Od jakichś kilkudziesięciu lat wielu teologów sprzeciwiło się tak rozumianemu podziałowi ascetyki i mistyki i powrócili do bardziej tradycyjnej nauki; według niej asceza jest formą życia duchowego, w której przejawia się przede wszystkim ludzki tryb działania cnót chrześcijańskich, a mistyka formą życia, gdzie przeważa w sposób dość wyraźny i częsty ponadludzki tryb działania darów Ducha Świętego, znajdujących się u wszystkich sprawiedliwych.

Patrząc z tego punktu widzenia, można lepiej uchwycić jedność życia duchowego, mimo różnic między trzema kolejnymi okresami, wyróżnianymi przez Tradycję: początkujących, postępujących i doskonałych lub też między trzema drogami: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia.

W ten sposób wraca się do podziału tradycyjnego, bardziej powszechnie przyjętego u autorów dawnych niż podział na ascetykę i mistykę, a mianowicie do podziału na życie czynne i życie kontemplacyjne, tak drogiego św. Augustynowi, św. Grzegorzowi i dobrze wyjaśnionego przez św. Tomasza.

Dla tych wielkich mistrzów życie czynne, z którym wiąże się pełnienie cnót moralnych roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania¹, oraz zewnętrzne uczynki miłości, przygotowuje do życia kontemplacyjnego przez to, że powściąga namiętności, które mącą kontemplację, i pozwala nam wzrastać w miłości Boga i bliźniego². Następnie przychodzi kontemplacja Boga, właściwa doskonałym, i zachodzi bądź w życiu czysto kontemplacyjnym, bądź w życiu mieszanym, które przynosi plon w apostołstwie. Wtedy kontemplacja z góry kieruje działaniem i czyni je o wiele bardziej nadprzyrodzonym i owocniejszym³. Życie kontemplacyjne jest szczególnie życiem cnót teologicznych i darów im towarzyszących, tak jak życie czynne jest przede wszystkim życiem cnót moralnych.

Ten tradycyjny podział jest głębszy i bardziej się opiera na naturze człowieka, a także na naturze łaski cnót i darów, niż podział na ascetykę i mistykę, który może być źle rozumiany, gdyż dość trudno jest go dobrze określić.

¹ Por. II-a II-ae, q. 181, a. 1: „*Vita activa et vita contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: unum quorum est consideratio veritatis, quae est finis vitae contemplativae; aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa... Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam... Inter virtutes morales, praecipua est iustitia... Potest dici quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam*”.

Tamże, a. 2: „*Cognitio prudentiae, quae de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam*”.

² II-a II-ae, q. 182, a. 3: „*Exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur*”.

³ Tamże, a. 4: „*Vita contemplativa est prior secundum naturam [seu superior] quam activa, in quantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit*”.

Por. tamże, ad 2, 3; q. 188, a. 6: „*Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et praedicatio*”.

Ujemne strony źle rozumianego podziału między ascetyką i mistyką

Są dusze, które, jak się zdaje, przekroczyły życie ściśle ascetyczne (lub czynne w znaczeniu dawnym), polegające głównie na metodycznych ćwiczeniach pobożności, związanych z praktykowaniem umartwienia i cnót chrześcijańskich, które trzymają na wodzy namietności i regulują stosunki z bliźnimi. Dusze te żyją przede wszystkim cnotami teologicznymi i – w sposób mniej lub więcej ukryty – towarzyszącymi im darami. Nie widać u nich jednak jeszcze właściwego życia mistycznego, modlitwy biernej, opisanej przez św. Teresę, poczynawszy od IV Mieszkania, i przez św. Jana od Krzyża, po wyraźnym oczyszczeniu biernym zmysłów. Zazwyczaj uważa się te dusze za będące na jeszcze niedoskonałej drodze oświecenia, pośredniej między drogą oczyszczenia, czyli ascezy początkujących, a drogą prawdziwie mistyczną, czyli bierną, która według św. Jana od Krzyża jest drogą postępujących lub zaawansowanych i drogą doskonałych¹.

Modlitwa tych dusz wznosi się już ponad ćwiczenia metodyczne, jest to proste wzniesienie duszy ku Bogu przez akt przedłużony wiary, po którym następują akty ufności i miłości Boga. Nazywają ją często uproszczoną modlitwą uczucia; my opisaliśmy ją pod nazwą modlitwy zwykłej starszych², a o. Lemonnyer pod mianem modlitwy teologicznej³.

A więc te dusze znajdują się jakby między właściwą ascezą a mistyką w ścisłym tego słowa znaczeniu, w okresie, który dla wielkodusznych jest okresem przejściowym, a dla innych przedłuża się na całe życie (por. *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. IX, koniec).

O. Gabriel od św. Magdaleny OCD robi podobną uwagę, gdy mówi zgodnie z autorami Karmelu o kontemplacji czynnej (nabytej czy mieszanej), dla których jest ona zwykle przygotowaniem do kontemplacji wlanej⁴. Trzeba przyznać rów-

¹ *Noc ciemna*, ks. I, rozdz. XIV: „Postępujący lub zaawansowani są na drodze oświecenia, czyli kontemplacji wlanej, na której Bóg karmi i umacnia duszę bez rozumowania ani czynnego działania z jej strony”.

² *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 255-266.

³ Por. *Notre vie divine*, s. 125-152. – Dla o. Lemonnyera *rozmyślanie* jest modlitwą moralną, ćwiczeniem rozumu praktycznego, w którym cnota włana roztropności prowadzi przez „wybory” do decyzji; tutaj wpływ cnót teologicznych jest odczuwalny tylko od góry i przez pośrednictwo cnót moralnych, łącznie z cnotą religii. *Modlitwa teologiczna*, często nazywana modlitwą uczucia, jest właściwym ćwiczeniem cnót wiary, nadziei i miłości, dotykających samego Boga, z którym dusza wchodzi w bliskie obcowanie, by łączyć się z Nim coraz ściślej, nie dla skutków praktycznych, niejako zewnętrznych. – Wreszcie *modlitwa mistyczna*, owoc darów Ducha Świętego, zależy od Jego inicjatywy i daje nam słodkie doświadczenie rzeczy Bożych.

⁴ Por. o. Gabriel od św. Magdaleny, *S. Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore divino*, 1937, s. 165-166: „Non si tratta di una contemplazione completamente attiva, né di una contemplazione perfettamente passiva: una delicata infusione divina viene incontro ad una semplicissima attività dell'anima. Ma questa infusione divina non cade sotto l'esperienza dell'anima, mentre questa può percepire la sua propria attività”.

nież, że św. Jan od Krzyża, we wstępie do *Drogi na górę Karmel*, mówi: „Choć tu o doktrynę substancjalną i pewną, która jest zwrócona do jednych i do drugich, pod warunkiem, że jest się zdecydowanym przejść przez ogołocenie duchowe... A nawet główną moją intencją nie jest mówić do wszystkich, lecz do niektórych członków świętego zakonu, którzy powrócili do pierwotnej reguły z góry Karmel”. Św. Jan od Krzyża pisał głównie dla dusz najbardziej wielkodusznych spośród kontemplacyjnych, dla tych, które chcą iść drogą wznoszącą się najbardziej bezpośrednio ku bardzo ściśtemu zjednoczeniu z Bogiem.

Istnieje więc oczywiście coś pośredniego między rozmyślaniem dyskursywnym metodycznym, opisanym w dziełach ascetycznych, a kontemplacją wlaną w znaczeniu właściwym, o której mówią autorzy mistyczni.

Różne formy modlitwy uproszczonej

Nawet autorzy, którzy twierdzą, że kontemplacja wlaną tajemnic wiary jest na normalnej drodze świętości i że bez niej nie ma pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego, uznają różnicę między życiem czynnym a kontemplacyjnym. Mówią oni również, że Marie dochodzą prędzej niż Marty do kontemplacji wlanej, znajdując w niej zresztą wielkie próby oczyszczające, które pozwalają im jednocześnie przyczyniać się do zbawienia dusz.

Autorzy ci odróżniają nawet często modlitwę nabytą skupienia, czyli modlitwę uczuciową uproszczoną¹, a ponad nią kontemplację wlaną ukrytą, podobną do rozproszonego światła, które jest rozlane w powietrzu, gdy słońce nie jest widzialne wprost, ale oświetla wszystko, nie ukazując się samo jako wyraźny promień. Często mówiliśmy o tym². Wydaje nam się rzeczą pewną, że np. św. Wincenty à Paulo miał często, nie tylko podczas modlitwy i celebrowania Mszy świętej, ale również w czasie swoich zajęć tę kontemplację wlaną ukrytą, która jest aktem wiary żywej, z towarzyszeniem pewnego wpływu darów Ducha Świętego. Dlatego właśnie w podrzutkach i więźniach skazanych na galery widział zawsze cierpiące członki Chrystusa. Był to w praktyce wpływ częsty, choć rozproszony daru mądrości. Wszak św. Tomasz³ zauważa, że dar ten, podobnie jak wiara i dar rozumu, jest spekulatywny i praktyczny w tym znaczeniu, że dotyczy i tajemnic, w które trzeba wierzyć, i przykazań oraz rad w życiu praktycznym. U niektórych sług Bożych dar ten występuje bardziej w formie praktycznej, związanej z darami bojaźni, pobożności, męstwa; u innych ukazuje się

¹ Jest ona opisana przez św. Teresę w *Drodze doskonałości*, rozdz. XXVIII; jest to modlitwa nabyta uproszczona, podczas gdy modlitwa bierna zaczyna się w IV Mieszkaniu.

² Por. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 407n; t. 2, s. 94; *Trzy nawrócenia i trzy drogi*, s. 124-138, 151-160, a także wyżej część III, rozdz. 28, 31, 32.

³ II-a II-ae, q. 45, a. 3.

raczej w formie spekulatywnej lub kontemplacyjnej, złączonej z darami rozumu i umiejętności.

Można wobec tego zrozumieć, że u teologa, jeśli jest jednocześnie duszą oddaną modlitwie, bywa dość często kontemplacja wlana ukryta, ożywiająca w nim czynność umysłu i niejako kierująca z góry jego pracą, np. by usunąć niepotrzebne dyskusje, które mogłyby się przerodzić w nieporozumienie osobiste, by zachować ze wszystkimi pożądaną życzliwość i szukać przede wszystkim głębokiego i owocnego zrozumienia tajemnic wiary. Gdy czyta się św. Augustyna, wszystko skłania do sądzenia, że ta kontemplacja często kierowała jego poszukiwaniami, oświeślała z góry argumenty, jakie przytaczał, kierowała je wszystkie do jednej wyższej syntezy, którą ostatecznie ogarniał jednym spojrzeniem. O. Cayré AA słusznie to podkreśla w swojej pięknej książce *La contemplation augustinienne* (1927).

Teologowi, który jak św. Tomasz przypomina często te same zasady, by oświecić takie zagadnienia, jak zagadnienie łaski, wolnej woli, zasługi i grzechu, od czasu do czasu któraś z tych zasad, sto razy zacytowanych, okazuje się w całej swojej wzniosłości i promieniowaniu i oświeśla całe traktaty, przedtem cierpliwie studiowane, np. zasadę predylekcji: „Nikt nie byłby lepszy od drugiego, gdyby nie był bardziej miłowany przez Boga”¹. Zasadę tę wyraża równie jasno myśl św. Pawła: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7); zawiera ona w sobie naukę o predestynacji i łasce.

Jest w tym u teologa kontemplacja w pewnym znaczeniu nabyta, w tym stopniu, w jakim jest owocem jego pracy, a w znaczeniu wyższym jest wlana w tym stopniu, w jakim natchnienie specjalne Ducha Świętego podnosi ją mniej lub bardziej wyraźnie, dając jej przenikliwość i smak duchowy, które przekraczają zwykłą wiarę i spekulację teologiczną. Wiara przylega do tajemnic objawionych, dar rozumu daje nam je przeniknąć, a dar mądrości pozwala nam w nich smakować².

Kontemplacja wlana wyraźnie jawna, taka jaką opisuje św. Jan od Krzyża w *Nocy ciemnej*, zwłaszcza w księdze II podczas i po oczyszczeniu ducha, jest wyższa od kontemplacji nabytej, czyli mieszanej, o której mówiliśmy. Św. Tomasz otrzymał ją w stopniu bardzo wysokim przy końcu swego życia, gdy już

¹ Por. I-a, q. 20, a. 3 i 4.

² Istnieją trzy sprawności wlane gatunkowo różniące się swoim przedmiotem formalnym, choć dary te dotyczą tajemnic wiary. Sama wiara przyjmuje te tajemnice *propter auctoritatem Dei revelantis*. Dar rozumu pozwala nam je *przeniknąć w specjalnym świetle*, które jest regułą bezpośrednią, czyli motywem formalnym tego aktu przenikania jako takiego (II-a II-ae, q. 8, a. 1, 2, 3, 6). Dar mądrości daje nam w nich *smakować pod innym natchnieniem specjalnym*, które korzysta z naturalnej odpowiedniości z rzeczami Bożymi, opartej na miłości (II-a II-ae, q. 45, a. 2), i które pozwala nam je osiągnąć „non proprie ut *revelata*, sed ut *fruitibilia*”. Por. I-a q. 43, a. 3.

nie mógł dyktować; gdy się o niej mówi, nie znaczy to, że się nie docenia poznania mniej wzniosłego, które do niej przygotowuje.

Kładliśmy często nacisk na różne aspekty tego wielkiego zagadnienia. Powracamy do niego przy końcu, by wykazać, że oś życia duchowego nie jest przesunięta przez ascetykę ani przez mistykę najlepszych mistrzów, których nauczanie Kościół aprobuje.

Oś życia duchowego a dobrze rozumiana ascetyka

Wystarczy przeczytać którekolwiek dobre dzieło ascetyczne, jak *Filoteę* św. Franciszka Salezego, i pierwsze księgi jego *Traktatu o miłości Bożej*, gdzie nie ma jeszcze mowy o kontemplacji, lecz jedynie o rozmyślaniu, by zdać sobie sprawę, że oś życia duchowego, która opiera się głównie na cnotach teologicznych, nie tylko nie jest przesunięta, ale poważnie umocniona. Św. Franciszek Salezy pisze, że umartwienie wewnętrzne i zewnętrzne jest doskonałym środkiem, by ściągnąć na siebie łaski nieba, jeśli tylko jest praktykowane w miłości i przez miłość. Powiedziano tam w sposób najbardziej praktyczny, że najwspanialsze umartwienia nie są lepsze niż zwyczajne, które zdarzają się co dzień nieoczekiwanie, a przynoszą więcej owocu i zapewniają zgodność naszej woli z wolą Bożą określoną przez przykazania i rady. Stronice te przypominają nam, że umartwienie bez modlitwy jest ciałem bez duszy, a modlitwa bez umartwienia jest duszą bez ciała. Jest tam mowa w sposób nie tylko teoretyczny, lecz praktyczny o postępie cnót oświeconych przez wiarę i ożywionych przez miłość, zwłaszcza o postępie cnót teologicznych. Jest to zastosowanie praktyczne tego, czego uczy św. Tomasz w drugiej części *Summy*, stosując do czynów, które mają być pełnione co dzień, to, co mówi o cnotcie w ogólności, o cnotach w szczególności, o ich motywach, powiązaniu i postępie. Abstrakcja odróżniła te zagadnienia, ascetyka je łączy, by nam wskazać drogę prowadzącą do doskonałości. Chce nam ona wskazać raczej cel do praktycznego osiągnięcia niż dobre określenie natury cnót.

Ta dobrze rozumiana ascetyka nie tylko nie jest moralizmem, zapoznającym wzniosłość cnót teologicznych, lecz jest pod natchnieniem tych cnót i otwarta ku życiu wyższemu, do którego każe zmierzać. Na pewno nie jest zmianą osi życia duchowego ukazywanie, jak cnoty moralne powinny być na usługach wiary, nadziei, miłości Boga i dusz w Bogu, ukazywanie, jak życie duchowe powinno coraz bardziej opanowywać wszelki nieład uczuciowości, triumfować nad egoizmem, nad miłością własną i pychą we wszelkich jej postaciach.

Czasem konieczne jest przypomnieć te prawdy zupełnie elementarne, które mogą być zapomniane z powodu fałszywego zestawienia wyrazów, zwłaszcza że jesteśmy aż zanadto skłonni do zwalniania siebie z wysiłku ascetycznego i zbyt łatwo wyrzekamy się wyższych aspiracji.

Oś życia duchowego a prawdziwa mistyka

Jest również rzeczą pewną, że nie zmienia się osi życia duchowego i nie wyolbrzymia się roli darów Ducha Świętego kosztem cnót teologicznych, gdy za największymi mistykami ukazuje się, czym na drodze oświecenia powinien być postęp wiary, nadziei i miłości¹, gdy się przypomina za św. Janem od Krzyża, jak te trzy cnoty oczyszczają się podczas nocy biernej ducha; jak ich motyw formalny uwypukla się coraz bardziej, podobny do trzech gwiazd pierwszej wielkości w tej ciemności wyższej². Podobnie też nie wyolbrzymia się z pewnością roli darów na niekorzyść cnót teologicznych, gdy pokazuje się, czym jest ich heroicznosc w nocy zjednoczenia doskonałych, opisanej przez wielkich mistyków³.

Św. Jan od Krzyża nie tylko nie przedstawia przesadnie roli darów na niekorzyść cnót teologicznych, lecz nawet nie wymienia prawie nigdy samych darów i stale pisze wielkimi literami „Wiarę”, „Nadzieję”, „Miłość”. Byłoby równie niesłuszne zarzucać mu, że zapoznaje znaczenie tych cnót, jak uważać, że wpada w fałszywy supernaturalizm, nie zwracający uwagi na osobę ludzką, ponieważ podkreśla wyrzeczenie, jakiego wymaga najwyższa doskonałość. Wiara, o której mówi, nie tylko przylega do tajemnic objawionych, ale przez wpływ darów rozumu i mądrości, rzadko wymienianych przez niego, staje się przenikliwą, a często słodką.

Czyż pomniejsza się wiarę, gdy ukazuje się, czym jest ona w całej swej wzniosłości, kiedy wydaje wszystkie swoje owoce? Nie poświęca się porządkowi cnót porządkowi darów, gdy ukazuje się, czym jest wiara *donis illustrata*, jak czynili wielcy tomiści. Podobnie nie umniejsza się wartości rozumowania, gdy przygotowuje się przez nie do *simplex intuitus veritatis*, o którym mówi św. Tomasz z okazji kontemplacji kolistej (II-a II-ae, q. 180, a. 6). Stwierdzając, że rozumowanie ustaje w tej kontemplacji, nie twierdzi się, że trzeba się go wyrzec poza tą kontemplacją. Podobnie też nie pomniejsza się znaczenia studiów teologicznych, gdy się mówi, że powinny być prowadzone z miłością prawdy Bożej, usposabiającą do zjednoczenia z Bogiem, które jest oczywiście wyższe niż same studia (por. II-a II-ae, q. 166 i 167: *de studiositate et de curiositate*).

Nie zatrzymujemy się na słomie słów, ale idźmy aż do ziarna sprawy ze zdrowym realizmem. Fakt, że dla wyjaśnienia najwyższych form życia wiary mówi

¹ Rozwinęliśmy to w serii artykułów na temat cnót teologicznych i w drugiej serii o tych samych cnotach według św. Katarzyny Sienieńskiej. Por. „La Via Spirituelle”, maj, czerwiec, grudzień 1935; styczeń, kwiecień, październik 1936. – Por. wyżej, część III, rozdz. 7-21.

² Por. to, co mówimy na ten temat w *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 2, 575-632. – Por. również tutaj, część IV, rozdz. 6-8.

³ Por. Filip od Trójcy Świętej, *Summa theologiae mysticae*, Bruxella 1874, t. 3, s. 132-274; „De exercitio virtutum theologicarum et moralium (in statu heroico)”. Por. powyżej, część IV, rozdz. 9-14.

się o ponadludzkim sposobie działania darów rozumu i mądrości, które pozwalają nam przeniknąć do tajemnic wiary i smakować w nich, nic nie pomniejsza, raczej przeciwnie¹. Podobnie mówi się o promieniowaniu życia apostołskiego największych świętych lub o życiu wynagradzającym. Mogłoby się jednak zdziwić, że pod pozorem obrony wyższości cnót teologicznych nad darami, pomniejszałoby się te cnoty, zapoznając wartość natchnień Ducha Świętego, które wpływają na coraz wyższy wzrost ducha wiary, ufności i miłości Boga; byłoby to skłanianiem się do moralizmu, przeceniającego wartość roztropności ludzkiej na niekorzyść zjednoczenia z Bogiem.

* * *

Jeśli tomista ma wyklądać teologię mistyczną, musi oczywiście mówić *ex professo* o kontemplacji wlanej, najpierw ukrytej, później jawnej, o jej znakach, naturze i owocach. Nie może w tej materii pominąć świadectwa św. Teresy ani św. Jana od Krzyża. Musi starać się wyjaśnić je teologicznie z pomocą zasad sformułowanych przez św. Tomasza. Nie jest to sztuczne uzgadnianie ani nagan-na metoda przy pisaniu tego rodzaju pracy. To, że św. Tomasz sam nie napisał teologii mistycznej, lecz dał jej zasady, nie świadczy z pewnością, że zabronił ją napisać. Podobnie z tego, że nie napisał *Praxis confessorii* św. Alfonsa, nie można wnioskować, że wykluczał możliwość istnienia tego rodzaju dzieł. Byłoby ciasnotą umysłową, pod pretekstem tomizmu wyrzec się traktowania teologicznego zagadnień właściwych mistyce lub obawiać się, by traktując o nich, nie pomniejszyć cnót teologicznych, które, przeciwnie, występują wtedy w całej swej okazałości.

Natomiast zgadzamy się całkowicie z o. Lemonnyerem w tym, co mówi w cytowanej wyżej pracy o wartości teologii: „Łaska i cnota nie są rzeczywistościami, których natura, przedmiot, mechanizm, by stać się dla nas zrozumiałymi i aby uczynić zrozumiałym dla nas życie duchowe, czekają na ukończenie spisu doświadczeń ascetycznych i mistycznych... To nie te doświadczenia wiążą teologię Kościoła, ale teologia Kościoła osądza je, wyjaśnia i chwali, jak na to zasługują”.

Teolog musi również unikać wszelkiej zarozumiałości, która byłaby u niego

¹ Por. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 410-412: „Kontemplacja włana jest aktem, który pochodzi co do swojej istoty z wiary żywej, a co do swego nadludzkiego sposobu działania z daru mądrości lub rozumu” (Kajetan i Józef od Ducha Świętego). Nie możemy zrozumieć aktu tych darów, które nie pochodząby istotnie z wiary: jest to podporządkowanie *sprawności* i ich przedmiotów formalnych. Jednak pewne jest, że cnoty teologiczne są wyższe od darów, mimo że otrzymują od nich nową doskonałość, np. przenikliwość. Tak raczej drzewo jest doskonalsze niż jego owoce, ale wraz z nimi jest ono doskonalsze niż bez nich. Por. wyżej, część III, rozdz. 31.

bardziej niedopuszczalna niż u wielu innych, gdyż odjęłaby jego życiu wewnętrznemu wszelki poryw, pozbawiając je wielkich łask i przeszkodziłaby mu zrozumieć dobrze dusze wewnętrzne, niezdolne by się przed nim otworzyć. Powinien pamiętać, że jego mądrość teologiczna, nabyta *secundum perfectum usum rationis*, jest niższa od daru wlanego mądrości, który sądzi według natchnienia Ducha Świętego i pokrewieństwa z rzeczami Bożymi¹. Św. Tomasz posiadał w najwyższym stopniu obie te mądrości, jednak wzniosłość drugiej nie pozwalała mu mieć upodobania w pierwszej, tak dalece, że przy końcu życia, gdy nie mógł już dyktować, bywał niejako zagubiony w Bogu przez kontemplację.

* * *

Dominikanin Bañez, który był kierownikiem duchowym św. Teresy, twierdził, że jest z korzyścią dla teologów, gdy po ukończeniu studiów teologicznych mają kontakt z osobami o głębokim życiu duchowym. Rzeczywiście, jeśli ich osobiste życie wewnętrzne jest dość przeciętne, jeśli nie ma w nich trwałego wysiłku ascetycznego ani głębokiego życia modlitwy, nie potrafią zdać sobie dostatecznie sprawy z przedziwnych bogactw duchowych, zawartych w traktatach, które objaśniają. Zatrzymują się wtedy zbyt na powierzchni, a nie wchodzi dostatecznie w ich istotę. Jeśli zajmują się teologią pozytywną, grozi im, że staną się przede wszystkim historykami, a jeśli zajmują się teologią spekulatywną – będą tylko logikami lub metafizykami, którzy omawiają wielkie tajemnice nadprzyrodzone ze stosunkowo niższego punktu widzenia. Podobnie będzie z egzegetą, wyjaśniającym Listy św. Pawła według swej własnej, bardzo przeciętnej psychologii, która w niczym nie przypomina „łaknienia i pragnienia sprawiedliwości Bożej”. Wtedy wszystko się pomniejsza i traci całą swoją wartość.

Duch wiedzy teologicznej ma tym mniej życia, im bardziej zatrzymujemy się na tym, co niższe; w ten sposób nie przygotowujemy się do „bardzo owocnego rozumienia tajemnic”, jak mówi Sobór Watykański [I], ses. III, rozdz. IV (Denz., nr 1796 [3016]). Przeciwnie, gdy teologowie lubią czytać wielkich mistyków i widzą życie dusz oddanych modlitwie, prawdziwie umarłych sobie pośród oczyszczeń biernych, które musiały znieść, a mających już bardzo ściśle zjednoczenie z Bogiem, czują, że znaleźli się w atmosferze wyższej, bardzo odmiennej od tej, gdzie panuje zbytne przejęcie się własną opinią naukową oraz dyskusjami, do których często miesza się wiele miłości własnej i wiele małych, nieciekawych namiętności. Z wyższego punktu widzenia, gdzie rządzą dary rozumu i mądrości, czyniące wiarę przenikliwą i słodką, traktaty teologiczne wy-

¹ Por. II-a II-ae, q. 45, a. 2; tamże, a. 4, ad 2: „Cognitio divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis potest haberi cum peccato mortali; non autem illa sapientia de qua loquimur”.

dają się o wiele wyższe i głębsze. My sami początkowo wykładaliśmy traktat św. Tomasza o cnotach teologicznych, zanim poznaliśmy dusze oddane modlitwie, które przeszły oczyszczenie bierne umysłu. Gdy po poznaniu wielu takich dusz powracaliśmy do wyjaśnienia artykułów św. Tomasza dotyczących wiary, nadziei, miłości, widzieliśmy w nich o wiele więcej niż poprzednio. Przechodzi się od niewyraźnego pojęcia cnót teologicznych do ich pojęcia wyraźnego i – w różnym stopniu – do pojęcia przeżytego. Widzi się wówczas coraz lepiej, jak doktryna teologiczna św. Tomasza wypływa *ex plenitudine contemplationis*, według jego ulubionego wyrażenia (II-a II-ae, q. 188, a. 6). Wtedy bez niezręcznego uzgadniania, nauki św. Jana od Krzyża pomagają lepiej zrozumieć, co chciał powiedzieć Doktor Anielski. Często nasze życie wewnętrzne, zbyt powierzchowne i przeciętne, nie pozwoliłoby nam odkryć tej pełni znaczenia, toteż powinniśmy być wdzięczni tym, którzy nam w tym pomagają, i to pozwala nam pojąć, dlaczego sam św. Tomasz mówił, że nauczył się więcej u stóp Krzyża i przed tabernakulum niż z książek; spędzał on nocne godziny przed Najświętszym Sakramentem i w tej głębokiej modlitwie znajdował coraz bardziej ducha tych rzeczy, których literę dają nam książki teologiczne.

Dowodzi to jasno, że oś życia duchowego mieści się naprawdę w cnotach teologicznych, które są wyższe od darów, ale otrzymują od nich nową doskonałość. Wiara jest z istoty swej nadprzyrodzona i nieomylna z racji swego motywu formalnego, lecz jest doskonalsza, gdy pod natchnieniem darów rozumu i mądrości staje się przenikliwą i słodką, gdy daje nam bardzo owocne zrozumienie tajemnic życia wewnętrznego Boga, Wcielenia odkupującego, nieskończonej wartości ofiary Mszy świętej, nieocenionego skarbu obecności Trójcy Przenajświętszej w nas, ścisłego zjednoczenia z Bogiem, które osiąga doskonałość w zjednoczeniu przemieniającym jako wstępie do życia wiecznego. Z tego punktu widzenia nic nie jest umniejszone, lecz pojmuje się coraz lepiej wartość wiary wlanej, a wyraźnie poniżej wiary wartość teologii¹.

¹ Nadprzyrodzoność cnót wlnych, w tej liczbie cnót teologicznych, mogłaby być niechcący pomniejszona przez definiowanie, jak to czyniono, naszego życia nadprzyrodzonego nie jako uczestnictwa w życiu wewnętrznym Boga, lecz jako *wcielenie* życia Bożego w nas. Przede wszystkim „wcielenie” jest tutaj wyrażeniem metaforycznym, nad które trzeba przedkładać ścisłość wyrażen, jeśli to możliwe. Ponadto wcielenie oznacza zjednoczenie dwóch natur, a ściślej stosunek zależności i przynależności natury niższej do osoby posiadającej wyższą z tych dwóch natur. Definiowanie życia nadprzyrodzonego jako wcielenia w nas życia Bożego zmierza do wprowadzenia naszej własnej natury w definicję życia nadprzyrodzonego, tak jak natura ludzka Chrystusa stanowi Jego część. Powróciłoby się w ten sposób niechcący, przez nieścisłość terminów, do koncepcji, która zaprzecza istotnej nadprzyrodzoności cnót wlnych; sprowadziłoby się ich nadprzyrodzoność do trybu dodanego naszej czynności przyrodzonej; a wszakże tryb ten dodaje się już do cnót moralnych nabytych, nakazanych przez miłość, a których akty są zasługujące.

Można znaleźć potwierdzenie tego, co właśnie w tym rozdziale powiedzieliśmy, czytając *Katechizm* ułożony przez Jana od św. Tomasza i przetłumaczony na łacinę pod tytułem *Compendium to-*

WIDZENIE USZCZĘŚLIWIAJĄCE I JEGO NORMALNY WSTĘP

Na początku tego dzieła (część I, rozdz. 1, s. 36-45) mówiliśmy, że życie łaski jest życiem wiecznym zapoczątkowanym, zgodnie z tradycyjną formułą: *gratia est semen gloriae* – łaska jest nasieniem chwały. Jest to w gruncie rzeczy to samo życie, mimo dwóch różnic: na ziemi poznajemy Boga tylko w ciemności wiary, a nie w oczywistości widzenia oraz chociaż mamy nadzieję posiadania Go kiedyś w sposób nieutralny, tutaj możemy stracić Go przez grzech śmiertelny. Mimo tych dwóch różnic dotyczących wiary i nadziei, jest to to samo życie w istocie swojej nadprzyrodzone: łaska uświęcająca, przyjęta przez samą istotę naszej duszy, i miłość wlana, przyjęta przez wolę, powinny trwać wiecznie, a wraz z nimi cnoty moralne wlane i siedem darów Ducha Świętego.

Szczytem normalnego rozwoju życia łaski jest więc widzenie uszczęśliwiające, które osiągniemy po śmierci. Jako konkluzję naszych rozważań chcielibyśmy dać krótkie omówienie tego widzenia niebieskiego i jego normalnego wstępu na ziemi u duszy prawdziwie oczyszczonej.

Bezpośrednie widzenie istoty Bóstwa

Streszczamy tutaj to, czego uczy św. Tomasz w *Summie teologicznej*, I-a, q. 12, w trzynastu artykułach.

Gdyby Bóg stworzył nas w stanie czysto naturalnym, z ciałem śmiertelnym i duszą nieśmiertelną, lecz bez nadprzyrodzonego życia łaski, nawet wówczas naszym celem ostatecznym, naszym szczęściem, byłoby poznanie i miłowanie Boga ponad wszystko, gdyż rozum nasz jest stworzony, by poznać prawdę, przede wszystkim zaś Prawdę Najwyższą, a wola – by miłować i pragnąć dobra, nade wszystko Dobra Najwyższego.

Gdybyśmy zostali stworzeni bez nadprzyrodzonego życia łaski, sprawiedliwi otrzymaliby jako ostateczną nagrodę poznanie Boga i miłowanie Go, ale poznawaliby Go tylko od zewnątrz – jeśli tak można się wyrazić – przez odbicie Jego doskonałości w stworzeniach, tak jak poznawali Go najwięksi filozofowie starożytni; oczywiście w sposób pewniejszy i bez domieszki błędów, ale jednak poznaniem abstrakcyjnym, za pośrednictwem rzeczy i pojęć ograniczonych, w zwierciadle stworzeń. Moglibyśmy poznać Boga jako przyczynę pierwszą ducha i materii, moglibyśmy wyliczyć Jego nieskończone doskonałości, poznane analogicznie przez ich odbicie w porządku stworzonym. Nasze pojęcia o atry-

butach Bożych pozostałyby – jak mówiliśmy – jak małe kwadraciki mozaiki, niezdolne do doskonałego oddania duchowego oblicza Boga, bez zniekształcania go.

To poznanie abstrakcyjne i pośrednie pozostawiłoby wiele niejasności, zwłaszcza co do wewnętrznego pogodzenia doskonałości Bożych. Pytalibyśmy zawsze, jak mogą się wewnętrznie godzić wszechmocna dobroć Boga i dopuszczenie przez Niego zła; jak mogą zharmonizować się wewnętrznie nieskończona sprawiedliwość i nieskończone miłosierdzie.

Rozum ludzki nie mógłby się powstrzymać od słów: gdybym jednak mógł zobaczyć tego Boga, źródło wszelkiej prawdy i wszelkiego dobra, skąd wypływa życie stworzone, życie umysłu i woli!

Gdybyśmy więc zostali stworzeni w stanie czysto naturalnym, pragnienie to pozostałoby warunkowe i nieskuteczne.

W rzeczywistości jednak nieskończone miłosierdzie Boga powołało nas do życia nadprzyrodzonego, którego pełny rozkwit nazywa się nie tylko życiem przyszłym, lecz życiem wiecznym, ponieważ miarą jego jest jedyna chwila nieruchomej wieczności. Pan Jezus od początku swojej działalności, głosząc błogosławieństwa, mówi do nas: „Radujcie się a weselcie, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiesiech” (Mt 5,12). Mówi też do Samarytanki: „Kto... napije się wody, którą Ja mu dam, nigdy nie uczuje pragnienia. Ale woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku żywotowi wiecznemu” (J 4,13n). W modlitwie arcykapłańskiej mówi jeszcze: „A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego, i Tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Św. Paweł tłumaczy nam to, mówiąc: „Teraz widzimy [Boga] niejasno, przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, lecz później poznam, jakom i poznany jest” (1 Kor 13,12). A św. Jan dodaje: „Będziemy podobni do Niego, bo ujrzymy Go, jako jest – *videbimus eum sicuti est*” (1 J 3,2).

Kościół określił, że ta nauka objawiona dotyczy bezpośredniego widzenia istoty Bożej, bez pośrednictwa żadnego stworzenia poznanego poprzednio¹.

Innymi słowy, wejrzeniem naszego rozumu, umocnionego w sposób nadprzyrodzony światłem chwały, będziemy widzieli Boga lepiej, niż widzimy cielesnymi oczyma osoby, z którymi rozmawiamy, gdyż ujrzymy Go jasno jako przedmiot bliższy nam niż my sami sobie. Na ziemi wiemy o Bogu przede wszystkim, czym nie jest, wiemy, że nie jest materialny, zmienny, ograniczony, wtedy zobaczymy Go takim, jakim jest w swoim Bóstwie, w swej nieskończonej istocie, w swoim życiu wewnętrznym, wspólnym trzem Osobom, a w którym łaska jest

¹ Denz., nr 530 (1000), 693 (1305).

uczestnictwem, ponieważ da nam widzieć Go bezpośrednio, jak On sam siebie widzi, miłować Go, jak sam siebie miłuje, żyć w Nim wiecznie.

Św. Tomasz tłumaczy jeszcze tę naukę objawioną, mówiąc¹: Między Bogiem a nami nie będzie nawet pośrednictwa pojęcia, gdyż to pojęcie stworzone nie mogłoby przedstawić takim, jakim jest w sobie, czystego błysku intelektualnego trwającego wiecznie, jakim jest Bóg i Jego prawda nieskończona, ani Jego miłość bez granic. Nie będziemy potrafili wyrazić naszej kontemplacji żadnym słowem, nawet wewnętrznym, jak gdy jest się pochłoniętym oglądaniem wzniosłego i niewypowiedzianego widoku.

To bezpośrednie widzenie istoty Bożej przekracza bezgranicznie wszystkie pojęcia stworzone, jakie sobie tu na ziemi wytwarzamy o doskonałościach Bożych. Jesteśmy powołani do widzenia tych wszystkich nieskończonych doskonałości pogodzonych wewnątrznie, utożsamionych we wzniosłości Bóstwa, czyli życia wewnętrznego Boga; do widzenia, jak miłosierdzie najczulsze i sprawiedliwość najbardziej nieugięta pochodzą z jednej i tej samej miłości, nieskończenie hojnej i nieskończenie świętej, z wiekuistej miłości Dobra Najwyższego, które jest bez wątpienia serdecznie się udzielające (oto zasada miłosierdzia), ale również ma prawo być miłowane ponad wszystko (oto zasada sprawiedliwości). Zobaczymy, jak miłosierdzie i sprawiedliwość łączą się we wszystkich dziełach Bożych, jak miłość wiekuista utożsamia się z Dobrem Najwyższym zawsze miłowanym, jak Boska Mądrość utożsamia się z pierwszą Prawdą zawsze poznawalną i jak wszystkie te doskonałości tworzą jedność w samej istocie Tego, Który jest.

Zobaczymy także nieskończoną płodność natury Bożej rozwijającą się w trzy Osoby, wiekuiste rodzenie Słowa, „światłość Ojca i figurę Jego istoty” i niewypowiedziane tchnienie Ducha Świętego, wyraz wspólnej miłości Ojca i Syna, który łączy ich wiekuście w najzupełniejszym ich wzajemnym udzielaniu się. Dobro Najwyższe jest z istoty swej udzielające się w życiu wewnętrznym Boga; On rozlewa swoje bogactwa swobodnie na zewnątrz przez stwarzanie i przez niezastężone podniesienie nas do życia łaski.

Tak sprawdzają się słowa św. Pawła (Rz 8,29): Bóg „tych, których przewidiał, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego, aby był pierworodnym między wielu braćmi”. Bóg ma przez całą wieczność Syna Jedyne, któremu udziela całą naturę Bożą, daje Mu być Bogiem z Boga, światłością ze światłości; chciał mieć również synów przybranych, którym daje uczestnictwo w swej naturze, wlewając łaskę uświęcającą w istotę ich duszy, a z tej łaski pochodzi w ich władzach wyższych światło chwały i miłość nieutralna. Tak więc, mówi św. Tomasz (III-a, q. 3, a. 5 ad 2): „Nasze usynowienie jest pewnym podobieństwem udziału w synostwie naturalnym Słowa”.

¹ I-a, q. 12, a. 2.

Będziemy również bezpośrednio kontemplować ściśle i nierozzerwalne zjednoczenie Osoby Słowa z człowieczeństwem Zbawiciela; poznamy przez to całą wspaniałość Boskiego macierzyństwa Maryi, Jej pośrednictwa, cenę zbawienia dusz i nieograniczone bogactwo zawarte w tych tak łatwo wypowiedzianych słowach: „życie wieczne wybranych”.

Nikt nie potrafi wyrazić radości, jaką da widzenie całkowicie bezpośrednie, które będzie jakby zespoleniem się duchowym naszej duszy, naszego rozumu z istotą Bożą, zjednoczenie przemieniające, nieprzerwane, komunია ściśła i doskonała, której nic nie będzie w stanie już pomniejszyć. Miłość, która wyniknie z tego widzenia, będzie miłością Boga tak czystą i mocną, że nic nie będzie mogło jej osłabić; będzie to miłość w najwyższym stopniu spontaniczna, ale już nie wolna – będzie ponad wolnością, porwana przez Dobroć Najwyższą. W tej miłości będziemy się radowali nade wszystko, że Bóg jest Bogiem, nieskończenie świętym, sprawiedliwym, miłosiernym, będziemy wielbili wszystkie wyroki Jego Opatrzności, przejawiające Jego dobroć i poddamy się Mu całkowicie. Wejdziemy w Jego własną szczęśliwość, według słów Zbawiciela w przypowieści o talentach: „*intra in gaudium Domini tui*” (Mt 25,23). Jeśli chodzi o działalność świętych w niebie, możemy mieć o tym jakieś pojęcie przez promieniowanie ich życia na ziemię, jak okazuje się ono za naszego życia w wielu łaskach otrzymanych przez wstawiennictwo Maryi w sanktuarium w Lourdes lub przez modlitwę św. Teresy z Lisieux.

Normalny i bezpośredni wstęp do widzenia uszczęśliwiającego

Jeśli łaska uświęcająca jest w nas zarodkiem życia wiecznego, co z tego wynika?

Przede wszystkim to, że łaska uświęcająca, zwana „łaską cnót i darów”, jako przeznaczona sama w sobie do życia w wieczności, jest *multo excellentior* – o wiele wyższa, jak mówi św. Tomasz¹, od łask *gratis datae* – darmo danych, jak dar czynienia cudów, dar języków lub prorocтво, zapowiadające jakieś przypadkowe zdarzenie. Łaski te są niejako zewnętrzne, dają nam one znaki życia Bożego, ale same nie są życiem Bożym, w którym uczestniczymy.

Lecz kontemplacja wlana tajemnic wiary pochodzi, jak widzieliśmy, z łaski cnót i darów, otrzymanej na chrzcie, a nie z łask darmo danych i nadzwyczajnych. Kontemplacja ta jest aktem żywej wiary, oświeconej przez dary mądrości i rozumu. Nie jest więc łaską z natury swojej nadzwyczajną, jak prorocтво lub dar języków, lecz znajduje się na normalnej drodze świętości.

¹ I-a II-ae, q. 111, a. 5.

* * *

Prawdziwość tej konkluzji okazuje się jeszcze lepiej, jeśli się zauważy, że łaska uświęcająca, z natury swojej zmierzająca do życia wiecznego, zmierza również do tego, co jest normalnym i bezpośrednim wstępem do widzenia uszczęśliwiającego.

Lecz czyż nie jest tym wstępem właśnie wyższe praktykowanie wiary wlanej, oświeconej przez dary mądrości i rozumu, czyli kontemplacja włana dobroci Bożej i jej promieniowania, wraz z doskonałą miłością i żywym pragnieniem widzenia uszczęśliwiającego?

To gorące pragnienie znajduje się na ziemi w całej swej doskonałości jedynie w zjednoczeniu przemieniającym. Nie wydaje się więc, by było ono poza normalną drogą świętości, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę nie tę lub inną duszę indywidualną, lecz ogólnie duszę ludzką, a w niej łaskę uświęcającą samą w sobie, jako nasienie chwały – *semen gloriae*.

Żywe pragnienie Boga jest bardzo rzadkie na ziemi nawet u dusz Jemu poświęconych; a jednak jeśli jest dobro, którego chrześcijanin powinien gorąco pragnąć, to oczywiście jest nim wieczne posiadanie Boga; by dojść do niego, potrzeba wiary coraz głębszej, nadziei coraz mocniejszej, miłości Boga coraz czystszej i silniejszej, jaką znajduje się właśnie w zjednoczeniu przemieniającym. Ukazuje się więc ono w duszach głęboko pokornych i w pełni oczyszczonych jako wstęp bezpośredni do widzenia uszczęśliwiającego. Oczywiście musi istnieć jakaś proporcja między intensywnością pragnienia a wartością pożądanego dobra; lecz tutaj wartość tego dobra jest nieskończona, nie można więc go pragnąć zbyt gorąco. I niewłaściwe byłoby udzielić go duszy, która jeszcze nie dość silnie go pragnie. Im bardziej jest oczyszczona, tym bardziej go pragnie, a jeśli w chwili śmierci to pragnienie nie ma jeszcze całej żarliwości, którą mieć powinno, jest to znak, że potrzeba jej jeszcze oczyszczenia w czyśćcu.

* * *

Dogmat czyśćca oświecla wreszcie nowym światłem to zagadnienie. Czyściec jest karą, zakładającą grzech, którego można było uniknąć, oraz niedostateczne zadośćuczynienie, które mogłoby być zupełne, gdybyśmy lepiej przyjmowali cierpienia doczesnego życia. Jest pewne, że człowiek będzie zatrzymany w czyśćcu tylko za grzechy, których mógłby uniknąć, lub za niedbalstwo w ich naprawieniu. Normalnie więc lepiej byłoby, jak święci, odbyć swój czyściec w tym życiu, zasługując, wzrastając w miłości, zamiast odbywać go po śmierci bez zasługi.

Wynika z tego, że łaska uświęcająca, która z natury swojej jest przeznaczona dla życia wiecznego, jest również przeznaczona do zdobycia takiej doskonałości, byśmy mogli otrzymać światło chwały zaraz po śmierci, bez przejścia przez czyściec.

Lecz przygotowanie takie, by móc wejść do nieba natychmiast po śmierci, wymaga zupełnego oczyszczenia, analogicznego przynajmniej do oczyszczenia dusz, które mają wyjść z czyśćca i które mają żywe pragnienie Boga. To zupełne oczyszczenie odbywa się normalnie na ziemi – według św. Jana od Krzyża – tylko u tych, którzy dobrze zniesli oczyszczenie bierność zmysłów i ducha, przygotowujące do ścisłego zjednoczenia z Bogiem¹. Racja ta potwierdza wszystko, co powiedzieliśmy, i wskazuje, że te oczyszczenia bierność są naprawdę na normalnej drodze świętości, jak zjednoczenie ścisłe z Bogiem, do którego przygotowują. Widać również, że w wyrażeniu: „normalna droga świętości”, chodzi o świętość, która pozwala wejść do nieba natychmiast po śmierci.

* * *

Taka jest – jak sądzimy – nauka św. Jana od Krzyża, który zachowuje i wyjaśnia doskonale ten punkt nauki tradycyjnej, zwłaszcza nauki wielkich mistyków, którzy go poprzedzili. Aby pojąć sens i znaczenie tej nauki, trzeba niewątpliwie brać pod uwagę dusze nie tylko takie, jakie są, ale takie, jakie być powinny. Zadaniem ascetyki jest przypominać nieustannie duszom, czym być powinny, aby przewyższyły to, czym są.

Ta wzniosła nauka zgadza się również doskonale z tym, co nam mówi św. Tomasz nie tylko o naturze łaski, jako nasienia chwały, lecz również o błogosławieństwach i naśladowaniu Jezusa², o cnotach oczyszczonej duszy³, o wyższych stopniach pokory⁴, cierpliwości⁵, ducha wiary⁶, ufności w Boga i miłości⁷.

Naukę tę św. Tomasz, św. Albert Wielki, św. Bonawentura, a po nich św. Jan od Krzyża i św. Franciszek Salezy⁸ znaleźli u Ojców, którzy mówili o stosunku kontemplacji i miłości doskonałej u samego św. Pawła i w Ewangelii. Św. Paweł chętnie mówi, że „dzisiejsze utrapienie nasze [jeśli jest dobrze znoszone]... chwałę wiekuistą wagi niezmiernej sprawuje w nas” (2 Kor 4,17). Daje nam gorące pragnienie tego, przypominając, że otrzymaliśmy „zadatek Ducha” (2 Kor

¹ Św. Jan od Krzyża mówi w *Nocy ciemnej*, ks. II, rozdz. XX: „Ci, którzy mają to szczęście – a są oni nieliczni – zawdzięczają swojemu doskonałemu oczyszczeniu przez miłość to, że nie przechodzą wcale przez czyściec”.

² I-a II-ae, q. 69, i in *Matth.*, 5, 3-13.

³ I-a II-ae, q. 61, a. 5.

⁴ II-a II-ae, q. 161, a. 6, ad 3: „Ut homo patiatu[r] contemptibiliter se tractari et etiam ut hoc amet”.

⁵ III-a, q. 46, a. 4: „Convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis, primo quidem propter exemplum, ut ait Augustinus... Ut nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset”.

⁶ *Com. in Ep. ad Hebraeos*, rozdz. 11, 1-40, w całości.

⁷ Tamże i II-a II-ae, q. 27; q. 184, a. 3; podobnie, *Comm. in lib. Job*, rozdz. 1, 7, 21: „de patientia iustorum in magnis tribulationibus”.

⁸ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VI, rozdz. III-XV; ks. IX, rozdz. XII, XV.

5,5), czyli zadatek i przedsmak życia wiecznego. I sam Pan Jezus nam to powiedział: „Jeśli kto pragnie, niech do Mnie przyjdzie, a pije... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37n). „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten jest, który Mnie miłuje. A kto Mnie miłuje, umiłuje go Ojciec mój i Ja go miłować będę i siebie samego mu objawię” (J 14,21). To tajemne objawienie się Chrystusa duszy wiernej jest prawdziwym wstępem do żywota wiecznego; znajduje się ono zwłaszcza w najwyższych spośród ośmiu błogosławieństw: „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą... błogosławieni pokój czyniący... błogosławieni, którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości”. Te błogosławieństwa – mówi św. Tomasz – są najwyższymi aktami cnót i darów; „jest w nich niepełny początek szczęścia wiecznego”¹. Już tu na ziemi owoce tych zasług zaczynają się pokazywać, a mają one w sobie smak życia wiecznego, czyli przedsmak radości wybranych.

DODATEK

Natura teologii życia duchowego

Przeglądając ostatnie korekty tego dzieła, polecamy czytelnikom bardzo dobrą pracę o. Gabriela od św. Magdaleny OCD, która ukazała się w „Acta Academiae Romanae S. Thomae” 1939, pt. *De indole psychologica theologiae spiritualis*. Jest to, naszym zdaniem, najlepsza praca na ten temat, napisana z powodu dwóch sporów, jakie zdarzyły się w ostatnich czasach: sporu o. Stolza OSB i M. M. Penido o tym, czy rozważanie psychologiczne faktów życia wewnętrznego należy do teologii życia duchowego; oraz sporu J. Maritaina i o. Th. Demana o stosunku teologii życia duchowego do samej teologii.

O. Gabriel odpowiada w następujący sposób na te dwa zagadnienia:

1) Teologia życia duchowego, taka jaka jest dzisiaj, rzeczywiście obejmuje studium psychologiczne faktów życia wewnętrznego, ale w sposób znacznie różniący się u św. Teresy, u której jest on prawie wyłącznie opisowy, i u św. Jana od Krzyża, który interpretuje te fakty teologicznie, by ukazać, czym jest i czym być powinien rozwój życia łaski w duszy całkowicie wiernej.

2) To studium psychologiczne może być naukowe i staje się takim, gdy ustala prawa psychologiczne powszechne, np. stosunku między oschłością oczyszczającą a zjednoczeniem z Bogiem.

3) Studium to staje się teologiczne, gdy te prawa znajdują wyższą podstawę w zasadach teologicznych pewnych. Taki charakter ma rozważanie psychologiczne życia duchowego w dziełach św. Jana od Krzyża, szczególnie gdy ustala on konieczność oczyszczenia biernego zmysłów, a następnie ducha, by dojść do ścisłego i doskonałego zjednoczenia z Bogiem, któ-

¹ I-a II-ac, q. 69, a. 2: „Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum iam primordia fructuum incipiunt apparere”.

re jest szczytowym punktem rozwoju życia łaski w duszach doskonałych. (Dochodzi się w ten sposób do wniosków teologicznych pewnych).

4) Chociaż badanie psychologiczne faktów życia duszy już dla teologii moralnej jest konieczne w traktatach o czynach ludzkich, o namietnościach, o cnotach w ogólności i w szczególności, o darach Ducha Świętego, jest ono szczególnie potrzebne dla teologii życia duchowego, która rozpatruje rozwój życia wewnętrznego i jego różne fazy aż do doskonałego zjednoczenia. Wynika z tego, że teologia życia duchowego zachowuje te same pojęcia łaski, wiary, ufności, miłości, kontemplacji itp., co teologia moralna, tak jak ją ujmują św. Tomasz; a jednak te pojęcia są tu bardziej związane z rozwojem konkretnym życia wewnętrznego, np. pojęcie kontemplacji wlanej z kolejnymi fazami nocy zmysłów, nocy ducha i zjednoczenia doskonałego. – Prowadzi to do przyjęcia nie różnicy gatunkowej między teologią, jak ją pojmują św. Tomasz, a teologią życia duchowego, lecz do widzenia w niej jednej z funkcji teologii, która nie będąc nauką podporządkowaną teologii, zależy istotnie od jej zasad.

O. Gabriel uznaje więc jak my, że teologia życia duchowego jest pewnym zastosowaniem teologii, które określa, czym jest ściśle zjednoczenie duszy z Bogiem i jakie są środki (czyń, próby, łaski) prowadzące do tego zjednoczenia. Ustala ona w ten sposób – zgodnie z podstawami teologicznymi pewnymi, porównanymi z doświadczeniem świętych – wyższe prawa życia łaski.

Jest to punkt widzenia, który przyjęliśmy we wstępie i w ciągu tej pracy. Teologia życia duchowego jest – jak powiedzieliśmy, używając umyślnie terminu bardzo ogólnego – zastosowaniem teologii; zastosowaniem, pozostającym jeszcze w dziedzinie tego, co ogólne. Od niego zależy sztuka kierownictwa i roztropność kierownika, będąca ostatnim jej zastosowaniem, szczegółowym i okazyjnym właśnie do tej osoby, a nie do innej¹.

Powiedzieliśmy również, że teologia życia duchowego jest gałęzią teologii lub jedną z jej części składowych (*ratione materiae*)²; lecz chociaż obejmuje ona dziedzinę mniej obszerną niż teologia moralna, jak ją pojmują św. Tomasz, jest ona najwyższym jej zastosowaniem lub gałęzią, gdyż ma za cel prowadzenie dusz do ścisłego zjednoczenia z Bogiem. Przez nią teologia wraca do swojego punktu wyjścia, do swojego najwyższego źródła, do Objawienia Bożego zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji. Teologia życia duchowego podaje rzeczywistość to, czym powinna być kontemplacja wlane tajemnic objawionych i zjednoczenie z Bogiem, wynikające z tej kontemplacji. Słowem, ukazuje ona, czym powinien być wstęp normalny do życia wiecznego. W ten sposób zamyka się cykl świętej wiedzy.

W związku z tym teologia życia wewnętrznego zakłada pogłębione poznanie teologii dogmatycznej i teologii moralnej, które są dwiema częściami jednej nauki wysoce spekulatywnej i praktycznej jako „odbicie w nas wiedzy Boga” (por. *S. th.*, I-a, q. 1, a. 3 i 4).

W ten sposób wyższa jedność teologii jest zachowana i widzi się coraz lepiej, jak wypełnia ona to, co orzekł Sobór Watykański [I] (ses. III, rozdz. IV, Denz., nr 1796 [3016]): „*Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*”.

¹ W dziełach wielkich mistyków są części jakościowe wyższe, które są teologicznie ustalone, i tylko one należą do teologii życia duchowego *in statu scientiae*. Inne części należą do sztuki kierownictwa, które nie utożsamia się z roztropnością kierownika. Roztropność posługuje się tą sztuką, gdy kierownik posiada ją wystarczająco; dar rady i pewne łaski stanu mogą także zastąpić tę wiedzę, jeśli kierownik nie mógł jej poznać dostatecznie.

² Podobnie wielu tomistów twierdzi, że w dziedzinie wyższej predestynacja jest częścią obiektywną Opatrzności i dosięga ona tego, co jest najwyższe w przedmiocie tamtej.

Bardzo ściśle zjednoczenie z Najświętszą Maryją Panną na drodze zjednoczenia

Musimy naprawić jedno przeoczenie, prosząc czytelnika o uzupełnienie tego, co powiedzieliśmy wyżej na s. 804-806. Chodzi tu o wpływ bardzo głęboki, dotknięcie tajemnicze Maryi, Pośredniczki wszystkich łask, by nas doprowadzić do coraz większej zażyłości z Panem Jezusem. Dusza, która postępuje tą drogą, wchodzi w ten sposób coraz bardziej w tajemnicę Świętych Obcowania i uczestniczy w najwznioślejszych uczuciach, jakie przeżywała Matka Boża u stóp krzyża i po śmierci Pana Jezusa, w Zielone Świątki lub później, gdy modliła się o rozszerzenie przez Apostołów Ewangelii, gdy wypraszała dla nich wielkie łaski światła, miłości i mocy, których potrzebowali, by móc zanieść imię Jezusowe aż na krańce ówczesnego świata. Było więc w Maryi najwyższe apostołstwo przez modlitwę i ofiarę, które dawało płodność ponad wszelki wyraz apostołstwu nauki i głoszeniu słowa Bożego. Przejawy życia Kościoła, Ciała Mistycznego Jezusa, są dzisiaj nie mniej pod wpływem Maryi Pośredniczki, której działanie jest powszechniejsze i bardziej promieniujące, odkąd została wzięta do nieba.

SPIS TREŚCI

Przedmowa do II wydania polskiego	5
Przedmowa	9
Wstęp	15
Jedynie konieczne 15; Cel dzieła 17; Przedmiot teologii ascetycznej i mistycznej 18; Metoda teologii ascetycznej i mistycznej 19; Jak rozumieć różnicę i stosunek między ascetyką i mistyką? 21; Podział traktatu 30.	

CZĘŚĆ I

ŹRÓDŁA ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO I JEGO CEL

Rozdział 1. Życie łaski zapoczątkowaniem życia wiecznego	36
Życie wieczne obiecanie przez Zbawiciela ludziom dobrej woli 37; Nasienie życia wiecznego w nas 40; Ważny wniosek 43.	
Rozdział 2. Życie wewnętrzne – obcowaniem wewnętrznym z Bogiem	46
Obcowanie człowieka z samym sobą 46; Obcowanie wewnętrzne z Bogiem 48.	
Rozdział 3. Organizm duchowy	53
Art. 1. – Przyrodzone i nadprzyrodzone życie duszy	53
Art. 2. – Cnoty teologiczne	56
Art. 3. – Cnoty moralne	60
Cnoty moralne nabyte 61; Cnoty moralne wlane 63; Stosunek między cnotami moralnymi wlanymi a cnotami moralnymi nabytymi 65.	
Art. 4. – Siedem darów Ducha Świętego	68
Świadek Pisma Świętego 68; Tradycja 69; Dary Ducha Świętego według św. Tomasza 72; Dodatek: Tryb nadludzki darów Ducha Świętego 79, W jakim znaczeniu dary mogą mieć dwa tryby: tryb ziemski i tryb niebieski? 79, Czy tryb nadludzki darów może być ukryty? 80, Czy są różne stopnie oderwania od stworzeń? 81, Czy oczyszczenia bierne są konieczne dla usunięcia braków moralnych? 83.	
Art. 5. – Łaska uczynkowa i różne jej formy	85
Konieczność łaski uczynkowej 85; Różne łaski uczynkowe 86; Wierność łasce 90.	
Rozdział 4. Trójca Święta obecna w nas	
jako nie stworzone źródło naszego życia wewnętrznego	93
Świadek Pisma Świętego 93; Świadek Tradycji 95; Wyjaśnienie teologiczne tej tajemnicy 97; Konsekwencje dla życia duchowego 100; Jakie obowiązki mamy wobec Boskiego Gościa? 101.	
Rozdział 5. Wpływ Chrystusa Odkupiciela na Ciało Mistyczne	103
Jak Zbawiciel udziela nam łask, które nam niegdyś wysłużył? 103; Wpływ uświęcający Zbawiciela przez Eucharystię 105; Stopniowe wcielanie się w Chrystusa a świętość 109.	

Rozdział 6. Wpływ Maryi Pośredniczki	111
Co trzeba rozumieć przez wszechpośrednictwo? 112; Maryja Pośredniczka przez swoje współdziałanie w Ofierze Krzyżowej 113; Maryja wyprasza i rozdziela nam wszystkie łaski 117.	
Rozdział 7. Wzrost życia łaski przez zasługę, modlitwę i sakramenty	120
Dlaczego życie łaski i miłość powinny wzrastać w nas aż do śmierci? 120; Wzrost miłości przez nasze zasługi 124; Wzrost życia łaski przez modlitwę 127; Wzrost życia łaski przez sakramenty 130.	
Rozdział 8. Doskonałość chrześcijańska, jej prawdziwa natura	133
Błędne lub niepełne koncepcje doskonałości 133; Na czym polega specjalnie doskonałość według Ewangelii wyjaśnionej przez św. Pawła? 138; Niektóre wyjaśnienia teologiczne dotyczące natury doskonałości 141; Dlaczego miłość jest wyższa niż poznanie Boga, które mamy na ziemi? 142; Miłość nie może jednak być w tym życiu ustawiczna, taka, jaka będzie w niebie 146.	
Rozdział 9. Wzniosłość doskonałości chrześcijańskiej a błogosławieństwa	149
Błogosławieństwa wyzwolenia z grzechu 151; Błogosławieństwa czynnego życia chrześcijanina 153; Błogosławieństwa kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem 154.	
Rozdział 10. Doskonałość a heroicznosc	159
Czy doskonałość wymaga koniecznie wielkiej miłości? 159; Czy doskonałość wymaga heroicznosci cnót? 163.	
Rozdział 11. Pełna doskonałość chrześcijańska a oczyszczenia bierne	167
Jakich aktów innych cnót wymaga doskonałość? 167; Jakich oczyszczeń potrzeba dla pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego? 169; Pełna doskonałość chrześcijańska a kontemplacja 175.	
Rozdział 12. Doskonałość a przykazanie miłości Boga	178
Czy pierwsze przykazanie ma granice? 178; Miłość Boga nie polega na złotym środku 181; Obowiązek postępu na drodze do wieczności 183.	
Rozdział 13. Doskonałość a rady ewangeliczne	186
Trzy rady ewangeliczne a rany duszy 186; Trzy rady ewangeliczne a przywrócenie pierwotnej harmonii 189.	
Rozdział 14. Dążenie do doskonałości szczególnym obowiązkiem kapłana i zakonnika	193
Czym jest to zobowiązanie specjalne dla zakonnika? 193; Specjalny obowiązek kapłana dążenia do doskonałości 196; Ideał doskonałości biskupiej według św. Izydora 200.	
Rozdział 15. Trzy okresy życia duchowego według Ojców i wielkich mistyków ...	202
Postawienie zagadnienia 202; Świadeztwo Pisma Świętego 204; Świadeztwo Tradycji 206; Trzy okresy w życiu duchowym i w życiu cielesnym 212.	
Rozdział 16. Czytanie duchowne Pisma Świętego, dzieł i żywotów świętych	220
Pismo Święte a życie duszy 220; Pisma autorstwa świętych dotyczące życia duchowego 222; Żywoty świętych 224; Usposobienie potrzebne do korzystania z tej lektury 225.	

Rozdział 17. Kierownictwo duchowe	228
Potrzeba kierownictwa w ogóle 228; Kierownictwo początkujących 230; Kierownictwo postępujących i zaawansowanych 231; Zalety kierownika i obowiązki kierowanego 233.	

CZĘŚĆ II

OCZYSZCZENIE DUSZY POCZĄTKUJĄCYCH

Rozdział 1. Okres życia duchowego początkujących	240
Poznanie samego siebie i Boga 240; Miłość Boża w jej początkach 241; Wielkość wymagana od początkującego 243.	
Rozdział 2. Naturalizm praktyczny a umartwienie według Ewangelii	247
Naturalizm praktyczny działania i bezczynności 247; Umartwienie według Ewangelii 252.	
Rozdział 3. Umartwienie według św. Pawła i racje jego konieczności	255
Następstwa grzechu pierworodnego 255; Następstwa grzechów osobistych 259; Nieukończona wzniosłość naszego celu nadprzyrodzonego wymaga specjalnego umartwienia lub wyrzeczenia 262; Konieczność naśladowania Jezusa Ukrzyżowanego 263.	
Rozdział 4. Unikanie grzechów – ich korzenie i następstwa	266
Korzenie grzechów głównych 266; Skutki siedmiu grzechów głównych 269; Rachunek sumienia 270; Dodatek: Grzechy nieświadomości, słabości i złości 272, Grzechy nieświadomości 273, Grzechy słabości 274, Grzech złości 275.	
Rozdział 5. Wada główna, czyli robak toczący duszę	277
Co to jest wada główna? 277; Jak poznać swoją wadę główną? 278; Jak zwalczać wadę główną? 280; Uwaga [rachunek sumienia] 283.	
Rozdział 6. Uporządkowanie uczuć	284
Uczucia z punktu widzenia psychologicznego 284; Uczucia z punktu widzenia moralnego 285; Uczucia z punktu widzenia ascetycznego 287.	
Rozdział 7. Oczyszczenie czynne zmysłów, czyli uczuciowości	292
Zasady, które należy stosować 292; Umartwienie zmysłowości 294; Umartwienie popędliwości 297.	
Rozdział 8. Oczyszczenia czynne wyobraźni i pamięci	300
Oczyszczenie czynne wyobraźni 300; Oczyszczenie czynne pamięci 302; „O porzuceniu stworzeń dla Boga” 305; „O rozpamiętywaniu śmierci” 305; „Człowiek w sprawach swoich nagłym być nie powinien” 306; „Umiejętność światowa marna jest” 306; „Dobrodziejstwa Boże” 306; „Wzniosła wolność duszy” 307.	
Rozdział 9. Oczyszczenie czynne umysłu	309
Potrzeba tego oczyszczenia: braki naszego umysłu 309; Podstawa czynnego oczyszczenia umysłu. Jak go dokonać? 313.	
Rozdział 10. Oczyszczenie czynne woli	318
Egoizm – główna wada woli 319; Oczyszczenie woli przez postępowanie w miłości Boga 324; Duch oderwania się od ziemskiego 326.	

Rozdział 11. Leczenie pychy	329
Istota pychy 329; Różne formy pychy 331; Wady, które rodzą się z pychy 333; Jak leczyć pychę? 334.	
Rozdział 12. Leczenie lenistwa duchowego, czyli <i>acedii</i>	337
Czym jest lenistwo duchowe, czyli <i>acedia</i> ? 337; Ciężkość tej choroby i jej skutki 340; Jak wyleczyć się z lenistwa duchowego? 342.	
Rozdział 13. Spowiedź sakramentalna	344
Jak przygotować się do spowiedzi? 344; Czym powinna być sama spowiedź? 346; Owoce spowiedzi 348.	
Rozdział 14. Uczestnictwo we Mszy świętej źródłem uświęcenia	352
Ofiarowanie zawsze żywe w Sercu Chrystusa 352; Skutki ofiary Mszy świętej a nasze usposobienie wewnętrzne 354; Jak łączyć się z Ofiarą Eucharystyczną? 356.	
Rozdział 15. Komunia święta	359
Eucharystia, chleb żywy, który z nieba zstąpił 359; Jakie są warunki dobrej Komunii świętej? 361; Jakie są warunki Komunii żarliwej? 362; Rozważanie: Komunia bez dziękczynienia 365.	
Rozdział 16. Modlitwa błagalna	370
Czy wierzymy dostatecznie w skuteczność modlitwy? 370; Źródło skuteczności modlitwy 371; O co powinniśmy prosić przede wszystkim? 375.	
Rozdział 17. Modlitwa liturgiczna	378
Psalteria zniekształcona 378; Psalteria kontemplacyjna 380.	
Rozdział 18. Modlitwa myślna początkujących. Jej stopniowe upraszczanie się	384
Czym jest rozmyślanie? Co myśleć o jego metodach? 384; Istotne akty modlitwy myślniej 385; Modlitwa prostoty 390.	
Rozdział 19. Jak dojść do życia modlitwy i jak w nim wytrwać?	392
Jak do niego dojść? 392; Jak wytrwać w życiu modlitwy? 394.	
Rozdział 20. Dusze zapóźnione	398
Niedbalstwo w rzeczach drobnych 398; Odmowa pełnienia żądanych ofiar 399; Skłonność do szyderstwa 400; Nieszczęśliwe skutki tego stanu 401; Podłoże egoizmu, które tkwi w nas 403; W jaki sposób dać przewagę drugiemu podłożu, które jest na obraz Boży? 404.	

CZĘŚĆ III

DROGA OŚWIECENIA POSTĘPUJĄCYCH

Dział I. Początek drogi oświecenia

Rozdział 1. Przedmiot części III i język mistyków w porównaniu z językiem teologów	409
Język mistyków w porównaniu z językiem teologów 411; Zagadnienie, które stawia język mistyków 411; Podstawy teologiczne terminologii mistyków 413; Głównie	

ne terminy języka mistyków 415; Hiperbola mistyczna 417; Terminologia mistyków a teologów 419; Która z tych dwóch terminologii jest wyższa? 421.

Rozdział 2. Wejście na drogę oświecenia	424
Fakt drugiego nawrócenia w życiu sług Bożych 426; Konieczność drugiego nawrócenia 427.	
Rozdział 3. Drugie nawrócenie według niektórych mistyków	431
Drugie nawrócenie według św. Katarzyny Sieneńskiej 431; Drugie nawrócenie według bł. Henryka Suza i Taulera 433.	
Rozdział 4. Bierne oczyszczenie zmysłów a wejście na drogę oświecenia	439
Potrzeba oczyszczenia zmysłów 439; Jak się dokonuje bierne oczyszczenie zmysłów? 442; Jaka jest przyczyna tego stanu? 444; Uwaga 448.	
Rozdział 5. Jak zachowywać się w nocy zmysłów?	450
Cztery reguły kierownictwa w tym stanie 450; Doświadczenia zazwyczaj towarzyszące nocy zmysłów 454; Skutki oczyszczenia biernego zmysłów 456.	
Rozdział 6. Okres duchowy postępujących. Jego główne cechy	459
Poznanie Boga w tym okresie życia duchowego 459; Miłość Boga i dusz w tym okresie życia duchowego 463.	

Dział II. Postęp w cnotach

Rozdział 7. Gmach życia duchowego postępujących	465
Rozdział 8. Roztropność a życie wewnętrzne	470
Wady, których należy unikać 472; Roztropność nabyta a kierowanie sobą 473; Roztropność wlana 476; Święta roztropność a dar rady 478.	
Rozdział 9. Sprawiedliwość, jej różne formy a wychowanie woli	481
Sprawiedliwość wymienna i sprawiedliwość rozdzielnicza w stosunku do życia wewnętrznego 483; Sprawiedliwość społeczna, poczucie słuszności a kształtowanie charakteru 484; Sprawiedliwość a miłość 486; Cnoty związane ze sprawiedliwością w życiu chrześcijańskim 487.	
Rozdział 10. Cierpliwość i łagodność	489
Cierpliwość i długomyślność podporami życia wewnętrznego 489; Słodycz nadprzyrodzona i jej owoce 491.	
Rozdział 11. Wartość czystości i jej płodność duchowa	496
Motyw czystości 496; Płodność duchowa czystości 498.	
Rozdział 12. Pokora postępujących	503
Pokora wobec Boga 503; Czym powinna być pokora wobec bliźniego? 507.	
Rozdział 13. Pokora Słowa Wielonego wzorem naszej pokory	512
Pokora Jezusa i Jego wielkoduszność 512; Zjednoczenie pokory z godnością chrześcijańską 515; Dodatek: <i>Gloria Crucis</i> 519, O chwale Krzyża – <i>O gloria Crucis</i> 520.	

Rozdział 14. Duch ubóstwa	522
Wartość dobrowolnego ubóstwa 522; Płodność dobrowolnego ubóstwa 526; Zasługa ślubów 528.	
Rozdział 15. Wielkość posłuszeństwa	530
Z jakiej niewoli wyzwala nas posłuszeństwo? 531; Owoce posłuszeństwa 534.	
Rozdział 16. Prostota i prawność	537
Wady przeciwne 537; Prawdopodobność a życie wewnętrzne 538; Prostota świętych obrazem prostoty Bożej 540.	
Rozdział 17. Duch wiary i jego wzrost	545
Czym jest duch wiary? 545; Wiara włana winna w nas wzrastać aż do śmierci 547; Doskonałość i moc ducha wiary 548; Jak w praktyce żyć duchem wiary? 550.	
Rozdział 18. Ufność w Bogu. Jej pewność	554
Błędy, których należy unikać 554; Prawdziwa natura nadziei chrześcijańskiej 555; Pewność nadziei 556; Cechy nadziei chrześcijańskiej 557; Przedziwne skutki żywej nadziei umocnionej przez próby 559.	
Rozdział 19. Miłość zgodności z wolą Bożą	562
Oznaki miłości niedoskonałej 562; Natura miłości i oznaki jej postępu 562; Miłość Boga a nasze przyrodzone skłonności 566; Stopniowe godzenie się z poznaną wolą Bożą 567.	
Rozdział 20. Miłość braterska jako promieniowanie miłości Boga	572
Dlaczego nasza miłość Boga powinna się rozciągać na bliźniego? 572; Skuteczność tej miłości 575; Powszechność i porządek miłości 576; Jak rozwijać w sobie miłość braterską? 578.	
Rozdział 21. Żarliwość o chwałę Bożą i zbawienie dusz	584
Motywy żarliwości 585; Jakie cechy powinna mieć nasza żarliwość? 587.	
 Dział III. Źródła postępu duchowego i zażyłości z Bogiem	
Rozdział 22. Uległość Duchowi Świętemu	591
Natchnienia Ducha Świętego 592; Wzrastające stopniowanie darów 593; W jaki sposób słuchać głosu Ducha Świętego? 600; Jakimi aktami przygotować się do tej uległości? 601; Jak ta uległość Duchowi Świętemu godzi się z posłuszeństwem i roztropnością? 602; Jakie są owoce uległości Duchowi Świętemu? 603.	
Rozdział 23. Rozeznanie duchów	606
Oznaki ducha przyrodzonego 608; Oznaki ducha diabelskiego 609; Oznaki Ducha Bożego 610.	
Rozdział 24. Ofiara Mszy świętej a postępujący w doskonałości	612
Uwielbienie 613; Wynagrodzenie 615; Błaganie 616; Dziękczynienie 617.	
Rozdział 25. Komunia postępujących	620
Sakrament Ołtarza a jedność Ciała Mistycznego 620; Komunia a wzrost Ciała Mistycznego Chrystusa 622; Komunia a dar z siebie 624.	

Rozdział 26. Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny u postępujących	626
Prawdziwe nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny 626; Stopnie tego nabożeństwa 627; Owoce tego nabożeństwa 629.	
Rozdział 27. Mistyka <i>Nasładowania</i> dostępna wszystkim	632
Charakter mistyczny <i>Nasładowania</i> 633; Dyspozycje wymagane, czyli asceza <i>Nasładowania</i> 636.	
Rozdział 28. Modlitwa kontemplacyjna: przejście od modlitwy nabytej do modlitwy wlanej początkowej	638
Przejście od rozmyślania do kontemplacji według tradycyjnej nauki sformułowanej przez św. Franciszka Salezego 638; Podstawy tej tradycyjnej nauki według św. Tomasza 639; Modlitwa nabyta skupienia a skupienie bierno według św. Teresy 641.	
Rozdział 29. Błędy kwietystów dotyczące kontemplacji i czystej miłości	646
Kwietyzm Molinosa 646; Semikwietyzm 648; Zagadnienie czystej miłości 650; Na czym polega praktykowanie czystej miłości? 652.	
Rozdział 30. Stopnie modlitwy kontemplacyjnej u postępujących	654
Postęp w modlitwie a postęp w cnotach 654; Modlitwa odpocznienia 655; Modlitwa prostego zjednoczenia 656; Modlitwa kontemplacyjna a żarliwa Komunia 658.	
Rozdział 31. Zagadnienia dotyczące kontemplacji wlanej	661
Zagadnienie podstawowe 661; Przyjęte definicje 662; Natura wewnętrzna kontemplacji wlanej 665; Postęp w kontemplacji wlanej 667; Co nie jest konieczne przy kontemplacji wlanej? 669; Powołanie do kontemplacji 670; Kierownictwo duchowe wobec kontemplacji 675.	
Rozdział 32. Co nowego jest w modlitwie wlanej?	677
Czy cecha nowości okazuje się zawsze wyraźnie? 678; Jak wytłumaczyć to przejście? 679; Odpowiedź na pewną trudność 682; Oświecenie specjalne Ducha Świętego 684; Oświecenie specjalne daru mądrości wystarcza do kontemplacji wlanej 685.	
Rozdział 33. Zgodność i różnice między św. Teresą a św. Janem od Krzyża	689
Przyczyna tych różnic 689; Czy różnice te nie mają wspólnej podstawy? 690; Nowy zarzut 692.	

CZĘŚĆ IV

DROGA ZJEDNOCZENIA DOSKONAŁYCH

Dział I. Wejście na drogę zjednoczenia przez noc ducha

Rozdział 1. Konieczność biernego oczyszczenia ducha a wstęp do drogi zjednoczenia	699
Wady zaawansowanych 700; Dno woli wymagające oczyszczenia 702.	
Rozdział 2. Opis biernego oczyszczenia ducha	709
Poczucie ciemności, w jakim dusza się znajduje 709; W ciemności tej objawia się wielkość Boga 711.	

Rozdział 3. Co jest przyczyną biernego oczyszczenia ducha?	715
Światło wlane oczyszczające a ogień duchowy 715; Wpływ daru rozumu na to oczyszczenie 717.	
Rozdział 4. Ciemność prześwietlona	722
Skutek zbyt silnego światła 722; Wpływ światła na chore oczy 724; Lęk przed zgadzaniem się na pokusy i obawa przyzwolenia 724.	
Rozdział 5. Jak należy zachowywać się w oczyszczeniu ducha?	729
Wielkoduszne przyjęcie 729; Wiara w tajemnicę Krzyża 730; Mocna nadzieja i wytrwała modlitwa 731; Miłość zgodności i poddania woli Bożej 733.	
Rozdział 6. Skutki biernego oczyszczenia ducha zwłaszcza w stosunku do trzech cnót teologicznych	736
Skutki negatywne 736; Skutki pozytywne 738; Oczyszczenie wiary 740; Oczyszczenie nadziei 744; Oczyszczenie miłości 747; Cierpienia towarzyszące czasem biernemu oczyszczeniu ducha 750.	
Rozdział 7. Okres duchowy doskonałych, ich zjednoczenie z Bogiem	754
Doświadczalne niejako i prawie nieprzerwane poznanie Boga 754; Miłowanie Boga z całej duszy 756; Przybywanie Trójcy Świętej w duszy oczyszczonej 757; Oznaki mieszkania Trójcy Przenajświętszej w duszy oczyszczonej 760.	
→ Rozdział 8. Pewna forma życia doskonałego: droga dzieciństwa duchowego	764
Wrodzone cechy dziecka 764; Główne cnoty dziecka Bożego 765; Czym się różni dzieciństwo duchowe od zwykłego? 767.	

Dział II. Heroiczność cnót

Rozdział 9. Heroiczność cnót w ogólności	769
Cechy heroicznej cnoty 770; Powiązanie cnót a heroiczność 773.	
Rozdział 10. Wiara heroiczna i kontemplacyjna	777
Stalość przyzwolenia 777; Szybkie odrzucanie błędów 779; Przenikliwość, ukazująca wszystko w świetle Objawienia 779; Zwycięstwo heroicznej wiary nad duchem świata 781.	
Rozdział 11. Heroiczna nadzieja i wyrzeczenie	782
Niezlomna pewność doskonałej nadziei 782; Ufne zdanie się na Boga i stała wierność 784; Heroiczna ufność świętych ożywia nadzieję wśród otoczenia 786.	
Rozdział 12. Miłość heroiczna	788
Heroiczna miłość Boga: doskonała zgodność z Jego wolą i miłość krzyża 788; Heroiczna miłość bliźniego: gorące pragnienie jego zbawienia i promieniująca na wszystkich dobroć 790.	
Rozdział 13. Heroiczność chrześcijańskich cnót moralnych	794
Heroiczna pokora i słodycz 794; Heroiczne męstwo i wielkoduszność 795; Heroiczna roztropność 796; Heroiczna sprawiedliwość 798; Heroiczność cnót zakonnych 799.	

Rozdział 14. Umiłowanie Jezusa Ukrzyżowanego	
i Maryi na drodze zjednoczenia	801
Zwycięstwo Chrystusa i Jego promieniowanie	802; Nabożeństwo do Najświętszej
Maryi Panny na drodze zjednoczenia	804.

Dział III. Formy i stopnie życia zjednoczenia

Rozdział 15. Doskonałe życie apostołskie a kontemplacja	808
Najwyższe źródło apostołstwa	809; Warunek i płodność apostołstwa
812.	
Rozdział 16. Życie wynagradzające	814
Życie wynagradzające kapłana	815; Życie wynagradzające u tych wszystkich, któ-
rzy niosą ciężki krzyż	816; Wielki wzór: Wynagradzająca noc ducha u św. Pawła
od Krzyża	818.
Rozdział 17. Działanie Ducha Świętego w duszy doskonałej	823
Duch Święty – Dar nie stworzony	824; Działanie w nas Daru nie stworzonego
825;	
Wniosek	828.
Rozdział 18. Zjednoczenie mistyczne oschłe a zjednoczenie ekstazyjne	
według św. Teresy	830
Zjednoczenie mistyczne oschłe i bolesne	830; Zjednoczenie ekstazyjne, jego
przejawy i natura	832; Czym zachwycenie różni się od ekstazy? 835; Jakie są
skutki zjednoczenia ekstazyjnego?	835; Oczyszczenie miłości 836.
Rozdział 19. Zjednoczenie przemieniające jako wstęp do życia w niebie	837
Łaski towarzyszące czasem zjednoczeniu przemieniającemu	837; Czym jest w swej
istocie zjednoczenie przemieniające?	838; Wy tłumaczenie teologiczne tego sta-
nu	840; Skutki zjednoczenia przemieniającego
842; Dodatek: Najwyższy stopień	
życia mistycznego	847, Niewyraźna głębia duszy a Bóstwo
847, Duch Święty	
podnosi duszę i modli się w niej	848, Oderwanie się od siebie i związanie z Bo-
giem	849, Różne znaczenia tytułu „oblubienica”
849, Pragnienie zjednoczenia	
przemieniającego	850, Zażyłość tego zjednoczenia
851, Równość miłości	852,
Wniosek	852.

CZĘŚĆ V

ŁASKI NADZWYCZAJNE

Rozdział 1. Charyzmaty, czyli łaski darmo dane	856
Natura i podział tych charyzmatów	856; Zastosowanie tej nauki przez św. Jana od
Krzyża	857.
Rozdział 2. Objawienia Boże i widzenia	861
Co myśleć o objawieniach prywatnych?	861; Różne rodzaje widzeń nadprzyrodzo-
nych	866.
Rozdział 3. Słowa nadprzyrodzone i dotknięcia Boże	869
Różne rodzaje słów nadprzyrodzonych	869; Dotknięcia Boże
872.	

Rozdział 4. Stygmatyzacja a sugestia	875
Nauka tradycyjna 876; Ekstaza a stygmatyzacja 879; Lewitacja 881; Fluidy świetlne 882; Fluidy pachnące 883; Długotrwały post 883.	
Rozdział 5. Różnice między zjawiskami nadzwyczajnymi a objawami chorobliwymi	885
Różnice w podmiocie 885; Różnice w objawach 886; Różnica w skutkach 887; Rozpatrzenie kilku poszczególnych faktów 888; Nota 890.	
Rozdział 6. Zjawiska diabelskie	892
Obsesja 892; Opętanie 894; Uderzający przykład 897; Nota 899.	

EPILOG

Oś życia duchowego i jego jedność	903
Różnica między ascetyką a mistyką, przyjęta od XVII wieku 904; Ujemne strony źle rozumianego podziału między ascetyką i mistyką 907; Różne formy modlitwy uproszczonej 908; Oś życia duchowego a dobrze rozumiana ascetyka 910; Oś życia duchowego a prawdziwa mistyka 911.	
Widzenie uszczęśliwiające i jego normalny wstęp	915
Bezpośrednie widzenie istoty Bóstwa 915; Normalny i bezpośredni wstęp do widzenia uszczęśliwiającego 918; Dodatek: Natura teologii życia duchowego 921, Bardzo ściśle zjednoczenie z Najświętszą Maryją Panną na drodze zjednoczenia 923.	